

## *Décimo Primeiro Encontro de Filosofia*

### **O Texto filosófico**

**António Pedro Pita**

*O Texto Filosófico  
e a Experiência Estética do Mundo*

**Edmundo Balsemão Pires**

*Do «Mais Antigo Sistema-Programa do  
Idealismo Alemão» ao «Sistema da Eticidade»*

**Luciano Espinosa Rubio**

*Pensamiento Y Fragmento  
A Propósito de Lichtenberg, Nietzsche y Adorno*

**Fernanda Bernardo**

*A Promessa do Texto, A (Arqui-)Escrita de Derrida*

**Maria Luísa Portocarrero**

*Finitude e Narração: O Texto na Perspectiva Hermenêutica*

**Catherine Malabou**

*La Lecture du Texte Philosophique ou l'Exigence de Plasticité*

**Fernando Belo**

*A Filosofia de Candeia às Avestas com o Texto filosófico*



*Décimo Primeiro Encontro de Filosofia*

**O Texto Filosófico**



**COMUNICAÇÕES 3**

**Título:**

Décimo Primeiro Encontro de Filosofia — O Texto Filosófico

**Concepção gráfica e paginação electrónica:**

RPM, Ideias e Comunicação, Lda

Rua Afrânio Peixoto, nº 70 3030 COIMBRA

Telef./Fax: (039) 70 33 32

**Impressão e Acabamentos:**

Ediliber Gráfica — 3030 Coimbra

1ª Edição: Março de 1997

Depósito Legal: 98136/96

**Preço:**

sócios da A. P. F.: 1 500\$00

público: 2 500\$00

© Associação de Professores de filosofia

**Í N D I C E**

**António Pedro Pita**

*O Texto Filosófico  
e a Experiência Estética do Mundo*

7

**Edmundo Balsemão Pires**

*Do «Mais Antigo Sistema-Programa do  
Idealismo Alemão» ao «Sistema da Eticidade»*

21

**Luciano Espinosa Rubio**

*Pensamiento Y Fragmento  
A Propósito de Lichtenberg, Nietzsche y Adorno*

55

**Fernanda Bernardo**

*A Promessa do Texto,  
A (Arqui-)Escrita de Derrida*

79

**Maria Luísa Portocarrero**

*Finitude e Narração: O Texto na  
Perspectiva Hermenêutica*

99

**Catherine Malabou**

*La Lecture du Texte Philosophique ou  
l'Exigence de Plasticité*

113

**Fernando Belo**

*A Filosofia de Candeia às Avestas  
com o Texto Filosófico*

133

## O TEXTO FILOSÓFICO E A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA DO MUNDO

1. Num artigo publicado em 1933, intitulado «Art et vérité»<sup>1</sup>, Etienne Souriau estabelece a distinção entre filosofia da arte e estética, que é capital para o propósito desta comunicação: a filosofia da arte é uma «vasta meditação reflexiva que toma por objecto toda a amplidão da arte, das suas actividades, das suas leis, das suas obras (não é senão um ramo especial da filosofia, a qual pode meditar à sua vontade sobre todas as coisas)»; a estética é a «disciplina mais limitada e de natureza científica, que tem por objecto o estudo positivo do fazer estético; é nomeadamente a *forma*, cujo facto intervém incessantemente seja na arte seja no estudo da natureza do ponto de vista do artista. E este facto parece, cientificamente, muito específico»<sup>2</sup>.

7-19

A Estética reivindica a possibilidade de constituir-se, para além da captação, como estudo de o que surge, da forma que se destaca de um caos, de um processo de figuração. É na Estética que aquilo que tomou forma — obra de arte ou não — encontra a possibilidade de ser pensado.

Isso significa afectar de um índice de problematicidade teórica as tentativas anteriores que se reclamam da investigação estética e, evidentemente, pôr na ordem do dia o problema da sua constituição. Esse é o tema da obra *L'avenir de l'esthétique*, publicada em 1929 com o sub-título: «ensaio sobre o objecto de uma ciência nascente»<sup>3</sup>. Este sub-título esclarece num sentido muito rigoroso o motivo por que o título não é uma expressão de modéstia, como já foi interpretado<sup>4</sup>.

É que se, por um lado, «cremos que os artistas *sabem* coisas», se «cremos que a sua atitude perante as formas do mundo não é a de gozá-las mas pelo contrário de prescrutá-las avidamente e activamente para tomar conhecimento delas»<sup>5</sup>, por outro, é necessário reconhecer que essa noção de forma ainda não se apresentou, como tal, «directamente»<sup>6</sup> a uma saber científico que a esclareça.

Por isso, o trabalho de constituição da Estética como ciência é um trabalho de epistemologia<sup>7</sup>. Souriau sublinha mesmo que a preservação da Estética relativamente à ambição da filosofia é um requisito metodológico essencial<sup>8</sup>. E esclarece que a constituição da Estética não é tarefa que possa inscrever-se na órbita do formalismo: primeiro, porque no formalismo há oposição forma conteúdo; depois, porque, numa concepção formalista da arte, há a referência à forma na obra de arte enquanto a Estética deve interessar-se pelas formas de todas as coisas<sup>9</sup>.

Não podemos acompanhar, aqui, o longo percurso argumentativo de Etienne Souriau. Limitamo-nos, por isso, a fixar as conclusões que mais importam ao desenvolvimento deste trabalho.

A primeira retoma a distinção entre «filosofia da arte» e «Estética». A filosofia da arte é uma disciplina preparatória, uma prefiguração que está para a Estética como a alquimia está para a química ou as especulações de Pitágoras estão para a matemática<sup>10</sup>. Escreve Souriau: «estude-se o ser formal das apresentações psíquicas, ou as essências formais dos seres vivos e as formas das coisas; ou essas apresentações quiditativas do devir que fazem de cada fenómeno uma entidade, ou combine-se no abstracto os elementos puros da forma, é sempre uma única e mesma ciência, que jamais se confunde com uma única das disciplinas que mereça ao mesmo título um lugar no Sistema das Ciências». Prossegue: «esta ciência pura das formas colige um saber homogéneo, referido a um objecto positivo, sujeito a uma mesma característica racional e incluindo classificação precisa e regras de coordenação rigorosas e de uma importância grande, tanto para promover o conhecimento do mundo como para dirigir a actividade». Conclui: «essa ciência existe» e «é a Estética»<sup>11</sup>.

A segunda conclusão respeita à novidade introduzida pela Estética no pensamento filosófico sobre as relações entre forma e matéria. A clássica resposta kantiana afigura-se insatisfatória: «com que direito Kant decide que, aparecendo com o Espírito, a Forma lhe é imanente e procede da sua estrutura?»<sup>12</sup>. Souriau observa: «se nós sabemos que a Forma, sede de uma necessidade invariante, é para o espírito tão objectiva como à matéria, tudo o que podemos dizer acerca disto, é que o espírito, relativamente à matéria e à forma, é o lugar comum. É essa parte do universo onde a matéria e a forma se possuem actualmente»<sup>13</sup>. De igual modo, a resposta platónica, essa resposta paradigmática, se revela insatisfatória. Escreve Etienne Souriau: «que

ascese vão volver o espírito para o céu dos inteligíveis! É no mundo sensível que encontraremos as formas; porque é aí que elas estão em acto. E tal como o esforço de um conhecimento é distinguir, neste mundo sensível, pela consideração da sua necessidade, o princípio material, para o compreender isolado, assim compreendermos isoladamente o princípio formal, se pela consideração da sua necessidade nós o distinguirmos também deste mundo sensível. Tal é a ciência estética»<sup>14</sup>.

A obra de Souriau, mais que uma abordagem de problemas estéticos, constitui uma **fundamentação** da estética como disciplina científica. O pressuposto (que nos interessa tanto como os resultados) é o de que a estética como disciplina científica, apesar dos reconhecidos esforços anteriores, ainda não está rigorosamente fundada, uma vez que ela não deve proporcionar unicamente um conhecimento de qualquer modo relacionado com as obras de arte.

Para Souriau, o problema é outro: «discernir as formas, extraí-las do caos universal, descrevê-las sistematicamente, exprimi-las numa linguagem técnica, ordená-las e fazer com elas um cosmos delimitado e racional constitui verdadeiramente a matéria de uma ciência. Pode conceber-se uma ciência das formas»<sup>15</sup>. E, se for possível constituir-se como «ciência das formas», tal como é solicitada por esta proposição, a Estética dará conta não só da perscrutação ávida das formas do mundo realizada pelos artistas<sup>16</sup> mas pela emergência do conhecimento em qualquer indivíduo que saiba apropriar-se do movimento de saber **considerado** próprio dos artistas.

A categoria de instauração tem aqui o seu lugar: «chamamos instauração a todo o processo abstracto ou concreto de operações criadoras, construtoras, ordenadoras ou evolutivas que conduz a posição de um ser na sua fatuidade, quer dizer com um suficiente brilho de realidade»<sup>17</sup>.

Estas considerações preliminares autorizam-nos desde logo uma conclusão fundamental: apesar de poder afirmar-se que a relação com a arte é constitutiva da instituição da filosofia e de, portanto, existir algures no interior da filosofia o lugar para uma filosofia da arte, deveremos aceitar, pelo menos como um recurso de método, que a Estética seja outra coisa, cuja relação com a filosofia da arte, mais do que não ser evidente, é profundamente problemática: porque a palavra de Verdade que a filosofia durante séculos reservou a si própria para que a Verdade do mundo pudesse ser dita, e que no texto filosófico ocorre no modo do conceito, é excedida pelo fazer artístico na mesma exacta proporção em que o artista é precedido pelo saber afectivo de que o corpo é o território singular.

Esta conclusão impõe-nos uma rápida arqueologia das relações entre estética e filosofia.

2. Aceitemos que é possível acompanhar, desde o século XVII, a oposição entre uma «estética da verdade» e uma «estética do sentimento»<sup>18</sup>. E que a estas duas concep-

ções de arte subjazem duas noções de subjectividade que se defrontam: «uma, proveniente do cartesianismo, coloca de bom grado a essência do cogito na razão, enquanto a outra, pascaliana ou mesmo sensualista, situa o essencial noutro lado, no coração ou no sentimento»<sup>19</sup>.

A divergência que parece opô-las ocorre, todavia, num campo comum, o do individualismo: «nos dois casos, com efeito, o sujeito é pensado como uma mónada que só pode entrar em comunicação com as outras mónadas por intermédio de um terceiro termo»<sup>20</sup>, «a ideia de um Deus, mónada das mónadas, que garante o acordo entre os particulares»<sup>21</sup>.

Assim, a polaridade «razão»/«coração», que parecia constituir uma divisão interna no campo da modernidade, está reconduzida a um terreno comum. Só a dispensa dessa mediação, que é a condição de possibilidade quer da verdade da razão quer da adequação do sentimento para exprimir o indizível, abre caminho à irredutibilidade da filosofia moderna à maturação do idealismo.

A *Ästhetica* de Baumgarten, publicada em 1750, exprime um retraimento do ponto de vista de Deus em benefício do ponto de vista do indivíduo: «é a este preço, e só a este preço, que a autonomia da sensibilidade, portanto da esfera unicamente no seio da qual a beleza encontra a sua expressão própria, poderia ser definitivamente conquistada»<sup>22</sup>. Com a obra de Baumgarten, à qual poderíamos acrescentar a *Fenomenologia* de Lambert (1764)<sup>23</sup>, «pela primeira vez, sem dúvida, o ponto de vista do conhecimento finito, propriamente humano, portanto sensível, é levado em conta por si próprio»<sup>24</sup>.

O problema teórico de Baumgarten é saber como conceder «uma consistência própria à esfera fenomenal do sensível, portanto uma autonomia à estética relativamente à sua irmã gémea, a lógica (...) e afirmar deste modo a pertinência de uma consideração efectiva do ponto de vista desse ser finito que é o homem?»<sup>25</sup> — através do recurso a um *analogon rationis* — «uma faculdade — ou um conjunto de faculdades — que são para o mundo sensível o análogo do que é a razão para o mundo inteligível»<sup>26</sup>.

Quer dizer: a organização do mundo sensível — as formas, as relações entre as formas, o encadeamento das formas — é análoga à organização do mundo inteligível — as formas, as relações entre as formas, o encadeamento das formas. Existe uma faculdade, a razão, que pode aceder à inteligibilidade da organização do mundo inteligível, e existe uma faculdade, ou um conjunto de faculdades, análoga à razão, capaz de compreender a organização do mundo sensível. Percebe-se que, com a noção de *analogon rationis*, o projecto de uma ciência do sensível como tal torna-se possível, legitimando assim a ideia que o ponto de vista do homem, enquanto ser finito, também se torna digno de uma consideração particular»<sup>27</sup>.

Por isso, no primeiro parágrafo da obra, Baumgarten escreve: «a estética (teoria das artes liberais, doutrina do conhecimento inferior, arte do belo pensamento, arte do análogo da razão) é a ciência do conhecimento sensível»<sup>28</sup>.

A formulação requer algumas precauções de leitura de que o próprio filósofo estava consciente: «poder-se-ia objectar à nossa ciência (...) que as impressões dos sentidos, os produtos da imaginação, as fábulas, os tumultos das paixões, etc, são indignos dos filósofos e situam-se aquém do seu horizonte. A minha resposta é (...) que o filósofo é um homem entre os homens e que não é bom que pense que uma parte tão grande do conhecimento humano lhe é estranha (...)»<sup>29</sup>. O ponto central da refutação é a declaração: «o filósofo é um homem entre os homens», retomada, quase palavra por palavra, numa tese de Feuerbach, para defender, aliás, a mesma intenção geral: excede a condição humana a coincidência com o ponto de vista de Deus, o sensível é o campo dos seus conhecimentos e o limite do saber humano.

Decerto que o sensível é o plano da «confusão». Mas a confusão «é a condição *sine qua non* da descoberta da verdade, uma vez que a natureza não salta da obscuridade para a claridade. É pela aurora que se vai da noite para o meio-dia»<sup>30</sup>.

Não é, evidentemente, a obra de Baumgarten que agora pretendemos colocar no centro da nossa atenção. Limitamo-nos ao problema que percorre não tanto a *Ästhetica* mas o campo teórico aberto pelos pressupostos de um «conhecimento sensível». Compreende-se que, se a filosofia desenvolveu as suas relações com arte reduzindo-a às suas próprias determinações especulativas, concebendo-se como o discurso *rigoroso* daquilo mesmo de que a arte é o discurso *aproximado*, seja num momento em que as relações do homem com o mundo são reabertas como problema ou como enigma e não simplesmente pressupostas como facto ou como circunstância que a questão de um «conhecimento sensível» pode recolocar-se.

3. Dois séculos depois, a concepção de Baumgarten é reivindicada num contexto interessante por Eliane Escoubas: «a fenomenologia é uma *poética* da obra de arte. Queremos opôr, assim, uma *poética* e uma *estética*, como uma teoria da *criação* e uma teoria da *recepção*? De modo nenhum, porque a fenomenologia é, sem dúvida, a herdeira de Baumgarten, o inventor em meados do século XVIII dessa ciência nova que ele chamou estética e que definiu precisamente como *uma poética da percepção*. Compreender como é que o modo de acesso à arte, o modo de acesso ao que há de arte na obra de arte, é modo fenomenológico é antes de mais compreender que a arte, desde sempre e em todos os tempos, é fenomenológica. Ou, e isto diz o mesmo, que é preciso regressar ao sentido grego de *aisthêsis* como *acesso ao que é*»<sup>31</sup>.

Trata-se do reverso da doação, *phainesthai*. Ambos, *aisthêsis* e *phainesthai* são um: sentir e aparecer são o mesmo e constituem o mundo como surgimento<sup>32</sup>.

A proximidade entre a relação fenomenológica e relação estética não passou despercebida a Edmund Husserl. Numa célebre carta a Hugo von Hofmannsthal<sup>33</sup>, Husserl reconhece que «o ver fenomenológico é parente próximo do ver estético numa arte 'pura'»<sup>34</sup>. Mas os estados estéticos puros não lhe interessam unicamente como amador de arte mas como filósofo e «fenomenólogo»<sup>35</sup>. Escreve: «longos anos de esforços para clarificar o sentido dos problemas filosóficos fundamentais, depois para estabelecer o método da sua solução trouxeram-me o benefício de método 'fenomenológico'. Este método exige uma tomada de posição a respeito de toda a objectividade que se afasta por essência da tomada de posição 'natural' e que é parente próximo dessa posição e dessa atitude à qual a sua arte, enquanto arte estética pura, nos transporta quanto aos objectos que apresenta e a todo o mundo ambiente. A intuição de uma obra de arte estética pura realiza no seio de uma estrita posição fora do circuito de toda a tomada de posição existencial pelo intelecto, tal como de toda a tomada de posição pelo sentimento e pelo querer, a qual pressupõe uma tal tomada de posição existencial. Ainda melhor: a obra de arte transporta-nos (a isso quase nos constrange) ao estado de uma intuição estética pura que exclui tais tomadas de posição»<sup>36</sup>.

A analogia entre a necessidade de suspender a crença ingênua na atitude natural na percepção estética e na visada fenomenológica é sublinhada com veemência por Husserl com o objectivo de fazer ressaltar um ponto metodologicamente fulcral. Escreve Husserl: «A atitude natural do espírito, a da vida actual, é integralmente 'existencial'. As coisas que estão aí diante de nós, de maneira sensível, as coisas de que fala o discurso da actualidade e da ciência nós vemos-las enquanto realidades e sobre esta perspectiva da sua existência fundam-se actos do sentimento e do querer: a alegria — que isto seja, a tristeza, — que isto não seja, a expectativa — que isto possa ser, etc. (são todas tomadas de posição existenciais do sentimento); trata-se, aí, do pólo oposto à atitude do espírito própria da intuição estética pura e do estado afectivo correspondente. Mas não se trata menos do pólo oposto à atitude fenomenológica do espírito, na qual, unicamente, os problemas filosóficos podem ser resolvidos. Porque também o método fenomenológico exige uma estrita colocação fora do circuito de toda a tomada de posição existencial»<sup>37</sup>.

Compreende-se o motivo por que Husserl sublinha o tema metodológico e a importância de que, a seus olhos, a arte se reveste: «se a *epokhé* deve realizar-se para resolver esse enigma que é o conhecimento, o qual permaneceria sem isso o mistério da inexplicável concordância do exterior e do interior, do espírito e do mundo, e se essa

realização exige uma verdadeira ascese e uma saída progressiva da atitude natural cujos graus Husserl explicitará nas suas **Ideias directrizes** de 1913, a arte, pelo contrário, apresenta-no-la, de repente, como já realizada. A obra de arte, com efeito, tem a virtude de nos transportar ao estado de abstenção relativamente a toda a posição de existência, de nos constranger à posição fora do circuito. Unicamente pela sua existência, arranca-nos à atitude natural e ao modo de ser que isso implica constantemente para nos transportar ao nível do puro fenómeno, não para elucidar o seu sentido mas para se apropriar dele e gozá-lo»<sup>38</sup>.

Husserl aprofunda, ainda, a natureza **paradigmática** da experiência estética. Escreve: «este artista, que observa o mundo para atingir, a partir do mundo e pelos seus próprios fins de artista, um conhecimento da natureza e do homem comporta-se a respeito do mundo como se comporta o fenomenólogo. Portanto: não como investigador naturalista nem como psicólogo que procede por observação, não como observador prático do homem, como se visasse informar-se sobre a natureza e sobre o homem»<sup>39</sup>.

O estabelecimento da analogia entre a atitude estética e a atitude fenomenológica não é um exercício de aplicação de um determinado movimento de pensamento a um outro universo, distinto, mas comparável: é o reconhecimento de uma cumplicidade interna e significa o profundo alcance teórico da experiência estética. O espectador da obra de arte necessita da transfiguração dela em objecto estético, para que um sentido possa exprimir-se — mas uma tal transfiguração implica profundamente o sujeito (que já não pode ser um espectador «alheio» ao que vê) no próprio processo de realizar-se. Ora, é também como sujeito, mas estritamente neste sentido, que o homem estabelece uma relação com o mundo.

Por isso, não nos parece fortuito que estas considerações precedam de poucos meses as célebres lições de Göttingen, publicadas sob o título geral *A ideia de fenomenologia*, onde encontramos uma primeira formulação da redução.

Pelo contrário: talvez possa dizer-se que é na meditação sobre a experiência estética que a noção de redução fenomenológica encontra a possibilidade de tematizar-se. Não nos abonamos unicamente na carta a Hofmannsthal mas também da doutrina de um texto deixado manuscrito, datado de 1906 e intitulado *Estética e fenomenologia*, o Manuscrito A VII<sup>40</sup>, cuja temática fundamental, todavia, a referida carta parece sintetizar.

Não nos propomos, evidentemente, sequer esboçar o problema da relação de Husserl com a arte. Mas afigura-se-nos relevante para os nossos propósitos sublinhar, a partir dos próprios textos husserlianos, a cumplicidade entre a experiência estética e a relação intencional.

Não estamos no domínio de uma aproximação exterior mas no limiar de um problema, porventura ainda informulado mas sem dúvida já pressentido, qualquer que

fosse a consciência da extensão da sua relevância filosófica — que é este: logo nas *Ideias I* Husserl defendia que «a 'ficção' constitui o elemento vital da fenomenologia como de todas as ciências eidéticas»<sup>41</sup>.

Concluamos, quanto a este ponto. Há uma implicação do sujeito no próprio acto de aparecer do objecto. O objecto não é qualquer coisa de irredutivelmente exterior que necessite de uma determinação do sujeito que o constitua como objecto pensável. Pela razão primeira e fundamental de que, em primeiro lugar, o objecto estético não é da ordem do pensável mas da ordem do sensível. Deste modo, o sentido de uma obra de arte só é captável desde que seja possível a sua transmutação em objecto estético, isto é, desde que as determinações do mundo natural sejam apagadas em favor, e no próprio processo, do aparecimento de uma outra relação em que não se pode já falar em sujeito e em objecto porque o objecto necessita do sujeito para aparecer e o sujeito depende — por isso não constitui — do objecto para habitar o mundo do objecto.

O sujeito e o objecto são ao mesmo tempo distintos e correlativos: aí reside o paradoxo da intencionalidade<sup>42</sup>.

Examine-se, por um momento, esta noção de correlatividade. Falámos de correlatividade mas também de distinção, que significa que «a objectividade de um objecto é tão irredutível como a subjectividade de um sujeito». Mas como pensar, a partir desta irredutibilidade, uma relação: «sobre quê fundar o laço que os une e que a noção de intencionalidade explicita?»<sup>43</sup>. A resposta de Mikel Dufrenne a esta interrogação enuncia uma das suas teses essenciais: a possibilidade da percepção assenta numa espécie de **co-substancialidade** do sujeito e do objecto, a ideia de intencionalidade conduz à ideia de uma comunicação originária entre o sujeito e o objecto<sup>44</sup>.

Devemos agora examinar as coordenadas do que designo por experiência estética do mundo antes de aludir, por fim, às suas relações dela com o discurso filosófico.

4. Permitir-me-ão uma proposta paradoxal: que passe (quase) em silêncio a obra **estética** de Mikel Dufrenne e instale as considerações seguintes no campo da reflexão filosófica.

Não ignoro que a estética passa por ser o âmbito de investigações privilegiado do filósofo francês. O que mais me interessa, porém, é o modo como a reflexão no campo da estética investiu um projecto filosófico.

Mikel Dufrenne dá consequência ao trabalho epistemológico de Etienne Souriau no quadro de um pensamento tecido por múltiplos contributos. Conduz toda a sua *Phénoménologie* tomando como referência as obras de arte legitimadas pela tradição estética. Mas ao perguntar se uma experiência estética da natureza é possível ou se é

mais rigoroso limitar a categoria de experiência estética à referência a obras de arte reconhecidas como tais, Mikel Dufrenne reencontra, ao mesmo tempo, o projecto de constituição da autonomia da Estética lançado por Souriau e o sentido filosófico inscrito na etimologia de «Estética» cunhado por Baumgarten. Reencontra o tema do conhecimento sensível («a estética é a ciência do conhecimento sensível») e o tema da formalização («discernir as formas, extraí-las do caos universal, descrevê-las sistematicamente, exprimi-las numa linguagem técnica, ordená-las e fazer com elas um cosmos delimitado e racional constitui verdadeiramente a matéria de uma ciência», que é a estética) e confere-lhe a articulação que a fenomenologia como poética da percepção permite. Na obra de Mikel Dufrenne, o problema filosoficamente mais laborioso consiste em tomar como ponto de partida a irredutibilidade da percepção como via de acesso ao mundo, dotando imediatamente esta relação afectiva de uma significação, e em considerar que é por este modo de o corpo e o mundo se doarem mutuamente que o informal se suspende e o sentido pode ocorrer.

O cientismo de Souriau tropeçava no dinamismo interno desta transformação do caos em forma: via aqui uma obscuridade metafísica. Mikel Dufrenne recorre, por seu lado, a um operador fundamental que é a filosofia de Espinosa. De modo que a pergunta pela possibilidade de uma experiência estética do mundo fica totalmente inscrita na lógica que subjaz ao pensamento espinosiano sobre os afectos, a pertença do homem à natureza e a distinção entre natureza naturante e natureza naturada.

A condição da sua relação com o mundo, não é susceptível de tematização pelos homens. Quer dizer: o que os faz ser, pensar e sentir não é da ordem da visibilidade, não está colocado horizontalmente perante eles, disponível para transformar-se e dominar-se. **Isso** que os faz ser, pensar e sentir é-lhes, porém, co-substancial: os homens são **isso**. Se estão investidos de mundo por todos os poros<sup>45</sup>, significa que a substância (a natureza) definitivamente **tatuou** o seu corpo próprio. No indivíduo que cada homem é está a marca do que o excede, e excede-o na exacta proporção em que o religa a uma totalidade que o faz existir sob a forma da separação. Existimos sob o modo desta «ambiguidade»: seres que pertencem à Natureza e que a Natureza **quer** separados<sup>46</sup>.

Dufrenne reivindica com insistência que a sua filosofia se inscreva no processo de secularização: a aventura humana joga-se num mundo humanizado<sup>47</sup> e este mundo é o modo último da totalidade<sup>48</sup>. Não é alheio a este propósito o recurso às concepções, inspiradas no «materialismo biológico»<sup>49</sup>, de André Leroi-Gourhan, em especial as do famoso **Le geste et la parole**, particularmente visíveis (e operativas) em **Pour l'homme**<sup>50</sup>. Mas não podemos dispensar-nos de anotar que estamos no domínio de um humano, que é tanto mais irredutivelmente humano quanto seja **demasiado**

**humano.** Não se trata de uma alusão exterior: o homem, cada homem, tem um passado e um futuro maior que ele próprio<sup>51</sup>, — maior, queremos dizer, mais profundo, que faz com que, singularmente, ele seja tanto mais homem quanto mais profundamente, em si mesmo, (se) fizer dia da noite imemorial a que pertence, **da noite imemorial que é.** Como Dufrenne relembra, e nós trazemos à ilustração deste passo, «a humanidade jamais é transparente a si própria, reconciliada consigo mesma, o homem ignora sempre alguma coisa do homem, e a história é a história dos dramas provenientes desta ignorância»<sup>52</sup>.

A experiência estética (entenda-se: a experiência estética da obra de arte) é precisamente a oferta, não do olhar ou do ouvir, mas do corpo todo no olhar e no ouvir, à expressão do mundo que irradia de toda a obra de arte.

Mas é possível uma experiência da profundidade que não seja mediada pela obra de arte. Há uma experiência possível da profundidade do mundo **como mundo** — experiência de que nos cortamos cada vez que não exercitarmos a capacidade perceptiva relativamente ao profundo dos elementos do mundo. A referência do termo «estético» a **alguns** objectos e não a **uma experiência de objectos** é correlativa da instituição da arte como prática autónoma, arrancada, quer no processo da sua produção quer no processo da sua recepção, à banda das experiências quotidianas. Por isso, tornar a noção de experiência estética exclusivamente correlativa da obra de arte é uma redução que, embora nos torne herdeiros da noção de arte da época moderna, vela a compreensão do problema em todas as suas dimensões.

5. Há uma experiência possível da profundidade do mundo **como mundo** — mas o que é a expressão teórica desta experiência? Recordemos, da grande obra de Deleuze/Guatarri, este passo, tomando a precaução de anotar todas as ressonâncias com a problemática até agora desenvolvida: «o que define o pensamento, as três grandes formas do pensamento, a arte, a ciência e a filosofia, é sobretudo afrontar o caos, traçar um plano, extrair um plano do caos. Mas a filosofia quer salvar o infinito dando-lhe consistência: traça um plano de imanência que leva ao infinito acontecimentos ou conceitos consistentes, sob a acção de personagens conceptuais. A ciência, pelo contrário, renuncia ao infinito para ganhar a referência: traça um plano de coordenadas somente indefinidas, que define de cada vez estados de coisas, funções ou proposições referenciais, sob a acção de observadores parciais. A arte quer criar o finito que restitua o infinito: traça um plano de composição, que leve por seu turno monumentos ou sensações compostas, sob a acção de figuras estéticas»<sup>53</sup>.

Para Mikel Dufrenne, «uma filosofia, por mais racionalista que seja, é sempre uma 'racionalização'»<sup>54</sup>.

Entendamos «racionalizar» como o trabalho de ordenar racionalmente o que ainda não existe sob a forma da ordenação. Por certo que este trabalho implica distinguir o essencial do acessório, dizer o profundo além do superficial e constitui, de certo modo, uma descoberta<sup>55</sup>. Porém, acrescenta Mikel Dufrenne, «nenhuma descoberta autêntica pode produzir-se se o pensamento se contenta em procurar sob a aparência aquilo que aparece, porque então ela não pode senão trazer indefinidamente uma aparência contra outra: é o trabalho de Sísifo da ciência». Depois: «A filosofia deve orientar de outro modo o pensamento: sobre o próprio facto do aparecer, não sobre aquilo que aparece. Descobrir é assistir a uma descoberta, ao surgimento do desvelamento, quer dizer, ao milagre do há»<sup>56</sup>. Note-se a demarcação operada por Dufrenne: a ciência é um saber produzido sobre a natureza naturada, a filosofia é um saber produzido não sobre a natureza naturante, que é impensável, mas sobre a produtividade da natureza naturante.

Todavia, ainda no mesmo texto, Dufrenne observa: «[a filosofia] procede a uma inversão da atitude natural que é naturalmente naturalista, análoga à que Husserl chamava redução; ela não pensa o objecto mas o pensamento do objecto, quer dizer a condição sob a qual todo o pensamento pode formar-se, que é o elemento no qual todo o objecto pode aparecer: a presença como tal»<sup>57</sup>.

A filosofia reflecte sobre a expressão: se o objecto estético é o que permite que a «linguagem da natureza» seja expressão e não efabulação, ao filósofo compete reflectir sobre esta expressão «pensando o seu pensamento como relação com o mundo»<sup>58</sup>. Ver-se-á então que todo o pensamento «desde que ultrapasse o delírio supõe o sentimento, e toda a relação com o mundo este sentimento do mundo onde o homem, sob os auspícios do belo, experimenta a sua co-substancialidade com a natureza e como que o efeito de uma harmonia pré-estabelecida que não tem necessidade de um Deus para estabelecê-la porque ela é Deus: *Deus, sive Natura*»<sup>59</sup>.

Ao configurar-se como pensamento da expressão, como pensamento do pensamento do objecto, a filosofia é também uma filosofia do profundo. Recordemos as palavras de Mikel Dufrenne: «uma filosofia do profundo não é uma filosofia da interioridade: a individualidade não implica a interioridade, pelo menos a interioridade de um sujeito constituinte e totalmente autónomo; muito pelo contrário, ela é constituída e produzida pelo fundo que a transporta e de onde ela emerge. Uma filosofia do fundo é uma filosofia da abertura ou do nascimento como abertura do aberto»<sup>60</sup>.

Uma questão todavia não pode deixar de nos ocorrer neste momento. A filosofia não é um discurso anónimo. Por mais profunda que seja a voz onde o filósofo vem inscrever a sua voz, por mais longínqua que seja a experiência que o filósofo adensa com a sua própria experiência, por mais intertextual que seja o texto onde o filósofo vem escrever o seu texto, a filosofia, o filosofar transporta uma singularidade. É sempre

um corpo que escreve o texto onde uma subjectividade se recorta — e o texto fixa a precedência irredutível do corpo à subjectividade, o texto é a cena de uma descoincidência que o conceito apaga, se o concebermos como um universal abstracto, mas que o conceito restitui, se a sua invenção corresponder à necessidade de traçar linhas de fuga para a vida aprisionada<sup>61</sup>.

O texto filosófico não é um espaço de clausura embora seja o espaço da consistência conceptual. Porém, dar consistência ao infinito para salvá-lo, na expressão de Deleuze, corresponde, na formulação de Dufrenne, a defender uma «dupla escrita» da filosofia: «segundo a nomeemos Natureza naturante ou natureza naturada»<sup>62</sup>, e equivale a afirmar a heterogeneidade do texto filosófico.

Se (também) o texto filosófico fixa a precedência irredutível do corpo à subjectividade é possível fazer nele a experiência do «prazer do texto» — que é o momento, escreveu-o Roland Barthes, «em que o meu corpo vai seguir as suas próprias ideias — pois o meu corpo não tem as mesmas ideias que eu»<sup>63</sup>.

## Notas

- 1 E. Souriau, «Art et vérité», *Revue Philosophique*, 2-3/1933, p. 161-201.
- 2 Idem, ibidem, p. 172, n. 2.
- 3 Idem, *L'avenir de l'esthétique — essai sur l'objet d'une science naissante*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929. Corrige-se a indicação de editor constante das «Œuvres d'Etienne Souriau» em *Mélanges...*, cit., p. 15.
- 4 Cf.: Charles Lalo, «Avant-propos. L'œuvre de M. Etienne Souriau», in *Mélanges...*, p. 20.
- 5 E. Souriau, o. c., p. 25.
- 6 Idem, ibidem, p. 11.
- 7 Cf.: Idem, ibidem, p. V.
- 8 Cf.: Idem, ibidem, p. 6.
- 9 Cf.: Idem, ibidem, p. 9-10.
- 10 Cf.: Idem, ibidem, p. 388.
- 11 Cf.: Idem, ibidem, p. 388.
- 12 Cf.: Idem, ibidem, p. 391.
- 13 Cf.: Idem, ibidem, p. 391.
- 14 Cf.: Idem, ibidem, p. 393.
- 15 E. Souriau, *L'avenir de l'esthétique*, Paris, 1929, p. 19.
- 16 Cf.: Idem, ibidem, p. 25.
- 17 Idem, *L'instauration philosophique*, Librairie Félix Alcan, 1939, p. 10.
- 18 Cf.: Luc Ferry, o. c., p. 44.
- 19 Idem, ibidem, p. 44.
- 20 Idem, ibidem, p. 44.
- 21 Idem, ibidem, p. 44.
- 22 Idem, ibidem, p. 45.
- 23 Cf.: Idem, ibidem, p. 90.
- 24 Idem, ibidem, p. 90.
- 25 Idem, ibidem, p. 99.
- 26 Idem, ibidem, p. 100.

- 27 Idem, ibidem, p. 100.
- 28 Baumgarten, *Æsthetica*, § 1 (cit. L. Ferry, o. c., p. 419).
- 29 Baumgarten, o. c., § 6 (cit. L. Ferry, o. c., p. 420).
- 30 Idem, ibidem, § 7 (cit. L. Ferry, o. c., p. 420-1).
- 31 Eliane Escoubas, «Liminaire», in *La part de l'œil*, n° 7, 1991, p. 10.
- 32 Cf.: Idem, ibidem, p. 10.
- 33 «Une lettre de Husserl à Hofmannsthal», *La part de l'œil*, n° 7, 1991, p. 13-15.
- 34 Idem, ibidem, p. 14.
- 35 Idem, ibidem, p. 13.
- 36 Idem, ibidem, p. 13.
- 37 Idem, ibidem, p. 14.
- 38 Françoise Dastur, «Husserl et la neutralité de l'art», *La part de l'œil*, n° 7, 1991, p. 21.
- 39 «Une lettre de Husserl à Hofmannsthal», p. 14-15.
- 40 Cf.: Stefano Zecchi, «Un manoscritto husserliano sull'estetica», *Aut Aut*, n° 131-132, Setembro-Dezembro. 1972, p. 80-94. Neste mesmo número, cf. tb.: Gabriele Scaramuzza, «Nota sul manoscritto A VI 1 di Husserl e i primi sviluppi dell'estetica fenomenologica», p. 95-101, e Giuseppe Conte, «In margine a un manoscritto husserliano sull'estetica», p. 102-107.
- 41 Husserl, *Ideias I*, § 70. Cf.: Daniel Giovannangeli, «Husserl, l'art et le phénomène», *La part de l'œil*, n° 7, 1991, p. 35 e, no mesmo número, o artigo já citado de Françoise Dastur, «Husserl et la neutralité de l'art», p. 23-26.
- 42 Cf.: M. Dufrenne, «Intentionnalité et esthétique», p. 57.
- 43 Idem, ibidem, p. 57.
- 44 Cf.: Idem, ibidem, p. 57.
- 45 Cf.: Idem, «Le jour se lève», p. 205.
- 46 Cf.: Idem, *Pour l'homme*, p. 149, n. 3. Sublinhamos o verbo: não se deverá referi-lo, cremos, a uma subjectivação da Natureza mas ao resultado da necessidade interna que a Natureza é.
- 47 Cf.: Idem, *Pour l'homme*, p. 142, n. 21.
- 48 Cf.: Idem, «Mal de siècle ? Mort de l'art ?», p. 169.
- 49 Idem, ibidem, p. 206.
- 50 Cf.: Idem, ibidem, esp. p. 59, 153, 206-208, 215-6, 230.
- 51 Escreve Dufrenne: «o que há para ver é maior que a nossa vista» (Idem, «L'art et le sauvage», p. 332). Regressaremos a esta formulação. Mas não será desajustado anotar desde já que nela se concentra uma dimensão essencial da filosofia de Dufrenne: a crítica da horizontalidade e a crítica do correlativo primado da visão.
- 52 M. Dufrenne, *P.E.E.*, p. 611-612.
- 53 Gilles Deleuze—Félix Guatarri, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 186.
- 54 Idem, *Jalons*, p. 2.
- 55 Idem, «La mentalité primitive et Heidegger», in *Jalons*, p. 138.
- 56 Idem, ibidem, p. 139.
- 57 Idem, ibidem, p. 139.
- 58 Idem, «L'expérience esthétique de la nature», *Esthétique et philosophie*, 1, p. 52.
- 59 Idem, ibidem, p. 52.
- 60 Idem, ibidem, p. 91.
- 61 Cf. a entrevista de Gilles Deleuze, in *Magazine Littéraire*, n° 257, Setembro. 1988, p. 19. dem,
- 62 Idem, Prefácio a *Esthétique et philosophie*, 1, p. 7.
- 63 Roland Barthes, *O prazer do texto* (1973), Edições 70, Lisboa, 1980, p. 53.

DO «MAIS ANTIGO SISTEMA-PROGRAMA DO  
IDEALISMO ALEMÃO» AO «SISTEMA DA ETICIDADE»

O percurso da ideia hegeliana de «sistema»  
como crítica da Filosofia Prática (1796/7-1802)

Esta exposição tem por objectivo esclarecer quatro teses nucleares sobre a evolução do pensamento de Hegel no campo da *Filosofia Prática* e a sua relação com a formação da ideia de *Sistema*.

21-53

- I. Desde os últimos anos de Frankfurt aos primeiros anos de Jena que a intenção hegeliana, anunciada em carta a Schelling de Novembro de 1800, de constituir um sistema, tem o seu principal ponto de apoio e experimentação no âmbito da Filosofia Prática.
- II. O entendimento hegeliano de *Filosofia Prática* é diferente do que hoje emprestamos a esta designação. Trata-se de uma compreensão lata que envolve os planos da teoria Moral, da Economia, da Religião e da Política propriamente dita, confundindo-se assim com o conceito antigo de Ética. Na época de Hegel este arranjo disciplinar encontrava-se ainda próximo das matérias estudadas no *Direito Natural*. É no interior deste último enquadramento disciplinar que, primeiro em Jena e depois em Heidelberg e Berlim, Hegel irá iniciar a sua crítica das concepções do Direito Natural moderno, entendendo-se por esta expressão o conjunto doutrinal, emergente no séc. XVII, constituído pelos trabalhos de juristas e filósofos em torno de um conceito normativo de natureza humana, do qual se fará resultar a ordem político-social. O Direito Natural da modernidade transforma-se, na Alemanha do tempo de Hegel, nas variantes transcendentais de Kant e Fichte.

III. Em 1802, Hegel constitui o seu primeiro sistema de Direito Natural, que é, simultaneamente, uma das primeiras expressões do que ele entendia, então, por sistema filosófico. O texto deste sistema foi intitulado *System der Sittlichkeit*. O seu conteúdo pode qualificar-se sob a fórmula genérica de *neoespinosismo da substância ética*, embora já contenha elementos tipicamente hegelianos.

IV. Este produto dos primeiros anos de Jena e da sua colaboração com Schelling é precário. Hegel evoluirá a partir de 1803 na direcção de uma problemática da consciência, de um modo cada vez mais marcante, fazendo culminar este processo na *Fenomenologia do Espírito*. Torna-se cada vez mais clara a impossibilidade de um sistema do Direito Natural com base numa associação estrita entre as concepções da Política clássica (platónica e aristotélica), a teoria espinosista da substância e os quadros lógicos provenientes da Filosofia da Natureza de Schelling.

Nesta exposição, limitar-me-ei ao espaço de evolução que vai do *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* de 1796/7 até ao ensaio crítico *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...* e ao *System der Sittlichkeit* de 1802.

O tratamento dos problemas suscitados por estes escritos é obrigatoriamente sumário, dada a natureza da comunicação oral de que partiu o presente escrito. Introduzi algumas alterações ao conteúdo da conferência que proferi no âmbito do último Encontro de Professores de Filosofia.

I. Numa primeira parte ocupo-me das primeiras concepções de Frankfurt e da transição para Jena — *Da Mitologia da Razão à Política Real*.

II. Numa segunda parte, tomo por objecto o bloco metodológico e temático constituído pelos dois escritos de Jena acima referidos — *Da Crítica do Direito Natural Moderno ao Conceito de Reflexão do Real*.

# I — DA MITOLOGIA DA RAZÃO À POLÍTICA REAL

É com o escrito atribuído por O. Pöggeler a Hegel e que F. Rosenzweig havia publicado em 1917 com o título *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, que por volta de 1796/7 se cristalizaram algumas das mais importantes intenções e desígnios dos três companheiros da vida académica de Tübingen: Hegel, Schelling e Hölderlin<sup>1</sup>. Nas influências visíveis neste escrito devem juntar-se as ideias discutidas pelo grupo de Homburg, em que se contam ainda Zwiling e Sinclair. No que diz respeito ao percurso de Hegel, conserva-se neste escrito o que de Tübingen a Berna havia sido um dos problemas mais centrais com que se debatera. De acordo com o

biógrafo K. Rosenkranz, esse problema era o de saber como seria possível uma Religião do Povo (*Volksreligion*), que unisse a Imaginação e o Entendimento<sup>2</sup>. Acrescentaria a esta formulação de Rosenkranz o facto de neste desígnio se conter, ao mesmo tempo, uma crítica do entendimento separador, finito e abstracto da *Aufklärung* e uma reavaliação positiva das Luzes, no sentido de uma concepção do «uso público da Razão», que desse paz às exigências do Coração.

De acordo com C. Jamme, julgo não ser possível ver neste escrito um «sistema» filosófico, segundo as exigências da moda da época. Também não se trata de um fragmento de sistema, que por algum motivo teria ficado inacabado. O texto deve entender-se como um *Manifesto* ou, na expressão de C. Jamme, como um *Agitationstext*<sup>3</sup>.

As raízes hegelianas do *Das älteste Systemprogramm* devem procurar-se no conjunto de interesses e actividades de Hegel em Berna e podem resumir-se em três questões fundamentais.

1. Como pode a Ética fundar a Religião?
2. Como pode a Religião tornar-se uma Religião «viva» ou Religião do Povo?
3. Como pode esta nova forma de Religião conviver com o Estado moderno?

Uma parte essencial destas questões teve a sua orientação e resposta precária nos quadros do que K. Düsing designou por «platonismo estético»<sup>4</sup>, o qual correspondeu às concepções de um pensamento estético da unidade ou ainda de um *neoespinosismo estético* (O. Pöggeler<sup>5</sup>), desenvolvido por Hölderlin em Frankfurt e aí transmitido a um círculo de amigos que incluía Hegel, I. von Sinclair, J. Zwiling e outros. Este grupo mantinha actividade política e de agitação literária e não é de menor importância a ligação de muitos deles à Loja maçónica *Einigkeit*. Trata-se, em traços gerais, de um feixe de ideias que intencionalmente atravessa as fronteiras entre Filosofia, Política e Poesia e que pretendia aliar num modelo eclético Rousseau, Espinosa e Platão<sup>6</sup>.

Se o *Contrat Social* se pode entender como uma obra de moda na Alemanha daquele tempo, o que se prova com facilidade por ter conhecido seis traduções entre 1780 e 1800, o que mais influenciou Hegel foi, por um lado, a noção de «Religião Civil» e, por outro, a figura do «Legislador Ideal». Em parte, pode procurar-se com fundamento histórico a formação da noção de *Volksreligion* na *Religion Civil*, mas é com base na figura do «Legislador Ideal» do Livro II, Capítulo VII do *Contrat Social*, que se torna possível ler as últimas linhas do *Das älteste Systemprogramm*, sem o recurso a um irracional culto do herói<sup>7</sup>.

Ainda em Berna, Hegel lê as *Cartas sobre a Educação Estética do Ser Humano* de Schiller, de que recebe a intuição da unidade entre cultura estética e Liberdade e a con-

vicção da insuficiência do programa kantiano para a Estética, contido na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Embora críticos do esteticismo apolítico de Schiller, tanto Hegel como Hölderlin procuram cruzar as temáticas das *Cartas*, os conceitos de «indiferença estética» ou ainda o *Spieltrieb*, com a corrente de recepção do espinosismo, que se centra, sobretudo, na obra de Jacobi. Entre o pavor pascaliano ante os espaços infinitos e o mundo kepleriano, haveria justamente lugar para a recuperação clássica de uma natureza divina e harmónica na *Ética* de Espinosa. A substância de Espinosa que Jacobi interpretara como a «transfiguração total do materialismo» e como significando a unidade sujeito-objecto para além das dicotomias do entendimento fixista, torna-se em Hegel no modelo mais adequado para pensar a *Vida*. O conceito de Vida do *Systemfragment* de 1800 como *die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung* deixa-se ler ainda como expressão da unidade espinosiana, transformada de acordo com a perspectiva da Filosofia da Unidade do grupo de Homburg e tal como, primeiramente, Hölderlin a havia pensado em *Urtheil und Seyn*<sup>8</sup>.

O *Das älteste Systemprogramm*<sup>9</sup> dá-se a ler logo de imediato como uma interpretação da questão kantiana de saber *como deve ser constituído um Mundo para um ser moral* (*Wie muß ein Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn*). O redactor do texto considera que este modo de colocar toda a Metafísica na dependência da Moral implica que é da *Ética* que devem partir as Ideias que constituem o corpo da Metafísica e de tal modo que a *Ética* se passe a considerar como o *sistema completo de todas as Ideias*. O que aqui se leva entendido por *Sistema* não é mais do que uma ordenação das consequências que o redactor extraiu dos *postulados práticos* de Kant. Concebe-se, assim, uma ordem hierarquizada de seis ideias fundamentais, cujo ponto de partida é a representação que eu faço de mim mesmo como um *ser absolutamente livre*. Daqui parte-se para o conjunto de Ideias que se referem ao Mundo, enquanto realidade instituída ou criada por um Ser livre. A questão sobre a origem do Mundo é, neste sentido, um problema que se coloca apenas a um *ser moral livre*. A dependência do Mundo em relação à Liberdade é a razão de ser da concatenação hierárquica das Ideias, pois também aquilo que se entende por Ideia é um objecto da Liberdade.

Só o que é objecto da Liberdade se chama Ideia.

[Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee]<sup>10</sup>.

No campo das Ideias relativas à Humanidade, Hegel submete a crítica o conceito de Estado, de acordo com uma analogia que fez época. O Estado seria como uma Máquina e a sua vocação residiria num funcionamento mecânico, totalmente oposto à Liberdade. A apreciação que aqui se faz da Política é tão negativa como ingénua e envolve todos os aspectos da acção do Estado, que vão desde a Constituição Política,

ao Governo e à Legislação. A acção política nas suas diferentes esferas é pensada como equivalente ao trabalho mecânico e os indivíduos livres são comparados a peças numa engrenagem<sup>11</sup>. A recomendação programática do Manifesto é a de *ir para além do Estado*, pois o Estado deve acabar<sup>12</sup>.

O resultado desta apreciação é não só a crítica de tudo o que de inscrito na realidade política se afasta da Liberdade, como também a tese da incompletude e incapacidade da Política para preencher as Ideias relativas à Humanidade.

É entre o carácter político não-livre e a Liberdade exigida pela representação da Humanidade como Ideia, que o autor vem colocar o que designa por *Prinzipien für eine Geschichte der Menschheit*, cuja tarefa reside na revelação da miséria de todas as obras humanas como o Estado<sup>13</sup>. Esta História Pragmática é a única a poder oferecer a adequação entre a representação da Humanidade como Ideia e a Liberdade. Nela se haveria de realizar o Conceito da Humanidade, para empregar o termo da maturidade de Hegel. A História Pragmática lê-se como um programa crítico dirigido contra as más objectivações da Liberdade e, em primeiro lugar, contra a modalidade maquínica do Estado. A existência do Estado não pode já receber a sua identidade de princípios morais. Nesta caracterização, o *Systemprogramm* aproxima-se de Fichte. Entre o Estado e a Moralidade cria-se um abismo semelhante ao que existe entre a realidade física nua e o Deus transcendente do Entendimento. Por isso, cabe aos princípios da História da humanidade a preparação de um outro conjunto de Ideias mais elevado: as Ideias de um Mundo Moral, da Divindade e da Imortalidade. A crítica da Transcendência aparece aqui voltada contra a concepção de um Deus que se situasse fora desta imanência moral.

Do mesmo modo que a crítica do Estado se dirige contra um instituído que se pretende exterior à Liberdade, também a crítica da Religião é a crítica de uma Liberdade que se perdeu na exterioridade do Divino. Estas duas vertentes críticas do texto — a política e a religiosa — correspondem aos temas basilares do pensamento de Hegel em Berna, época em que ao lado do despertar da consciência crítica republicana que o levou à tradução das *Lettres* de J. J. Cart, se encontram os *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1793-94), em que predomina a crítica do que então Hegel designava por *Fetischglauben* e *objektive Religion*.

Religião Objectiva é *fides quae creditur*, o Entendimento e a Memória (Recordação) são as forças que com ela agem, exploram os conhecimentos, os examinam, os conservam ou crêem — à Religião objectiva podem também pertencer conhecimentos práticos, mas nesta medida são apenas um Capital morto —, a Religião Objectiva deixa-se intelectualizar, deixa-se assimilar num sistema, expor-se num livro (...)

[Objektive Religion ist fides quae creditur, der Verstand und das Gedächtnis sind die Kräfte, die dabei wirken, die Kenntnisse erforschen, durchdenken und behalten oder glauben — zur objektiven Religion können auch praktische Kenntnisse gehören, aber insofern sind sie nur ein totes Kapital — die objektive Religion läßt sich im Kopfe ordnen, sie läßt sich in ein System bringen, in einem Buche darstellen... ]<sup>14</sup>

Para o Manifesto de 1796/7 nem a Política nem a Religião se podem considerar modelos convenientes de Totalidade. Um sexto nível de Ideias é ainda colocado acima das Ideias Morais, como uma única Ideia, na qual todas as demais se devem unificar. Trata-se da Ideia do Belo. Para o redactor, o mais elevado acto da Razão é um acto de unificação e este reside num acto estético. Na unificação estética tem um lugar preponderante a Poesia. É a ela que o autor atribui um papel decisivo, pois da Poesia sai uma nova Religião e uma nova Mitologia<sup>15</sup>. Isto significa a assunção clara do programa de Schiller, mas também uma influência do projecto de Hölderlin. À Poesia caberá no futuro uma missão prática na História dos homens. Por isso, pode afirmar-se que o Poético realizará em si a futura Política Livre. A Poesia será Política, do mesmo modo que a Religião poética será uma Religião sensível (*sinnliche Religion*). A unificação pela Poesia é a unidade de duas fontes que até então se encontravam separadas: será um Monoteísmo da Razão e do Coração e um Politeísmo da Imaginação e da Arte (*Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst*)<sup>16</sup>. A finalidade desta nova Religião também é pedagógica: servirá o projecto de uma educação da Humanidade no seu conjunto, de acordo com o tópico de Herder e, por outro lado, deve entender-se na perspectiva particular de uma educação do povo e dos filósofos.

É no projecto de uma nova Mitologia que se revela o carácter de Manifesto do *Das älteste Systemprogramm*. O objectivo da Mitologia é o da realização do sistema filosófico do futuro, cuja ambição reside em conduzir à transformação prática da própria Filosofia. As Ideias da Razão devem tornar-se realidades estéticas ou sensíveis, devem poder chegar até ao Povo, para o poderem educar de acordo com a Razão. É nesta tarefa da transformação do Racional em Sensível, que se pode condensar o projecto do escrito. Este projecto radica na transformação da Filosofia em Mitologia e o seu lema é: *o povo tornar-se-à racional na mesma medida em que os filósofos se tornarem sensíveis e em que a Filosofia se tornar mitológica (So müssen endlich aufgeklärte und unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden, und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen)*<sup>17</sup>.

O pressentimento da dificuldade da realização deste projecto está bem evidenciado nas últimas linhas do escrito, onde o redactor se refere à necessidade de um «Espírito enviado do Céu» que, como um novo Deus, viria fundar na Terra a nova Religião.

Um Espírito mais alto, enviado do Céu, deve fundar entre nós esta nova Religião; ela será a última e maior obra da Humanidade.

[Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein]<sup>18</sup>.

A 2 de Novembro de 1800, cerca de um ano antes do início das actividades em Jena, Hegel escrevia a Schelling uma carta em que referia a necessidade do seu caminho autónomo para a Ciência, assim como a necessidade de um Sistema filosófico, nos seguintes termos:

Na minha formação científica, que começou pelas necessidades mais subordinadas dos homens, tinha de ser impulsionado para a Ciência, e o ideal juvenil tinha de se transformar, ao mesmo tempo, na forma reflexiva, num Sistema.

[In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte Ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln]<sup>19</sup>.

A referência à formação científica que até 1800 havia sido a sua e o facto de ela ter começado pelas «necessidades mais subordinadas dos homens», deixa-se compreender pelo complexo tecido de interesses com que Hegel se debate ainda em Frankfurt e que nunca o abandonarão. A partir de 1800 é a sua atitude frente a esses interesses que se modifica, recebendo a «forma da reflexão», ou seja, tornando-se sistemática. Os interesses de Frankfurt orientavam-se para uma tríade constituída pela História das Religiões, a Economia e a Política<sup>20</sup>.

Estes três aspectos deverão integrar-se, em Jena, numa moldura académica sistemática e historicamente bem determinada. Trata-se do Direito Natural, que nessa Universidade constituirá uma parte considerável da actividade docente de Hegel. Todavia, os quadros disciplinares do Direito Natural não serão nunca passivamente aceites por Hegel. Se a vocação totalizante das perspectivas do Direito Natural sobre o conjunto de problemas da Filosofia Prática é atraente; por outro lado, Hegel irá submeter a uma profunda crítica a metodologia filosófica subjacente aos procedimentos desta disciplina.

O que pretendo aqui sustentar é o seguinte: *são os fundamentos da crítica jenense ao Direito Natural nos primeiros anos da docência na Universidade, que contribuem*

*decididamente para a formação da ideia hegeliana de Sistema, do ponto de vista metodológico, conceptual e, sobretudo, na determinação do que deve entender-se por Saber filosófico.*

Na génese especificamente política desta nova orientação têm um papel de charneira os fragmentos de transição de Frankfurt para Jena, intitulados *Die Verfassung Deutschlands*. Para O. Pöggeler os fragmentos foram redigidos de 1799/1800 até 1802 e surgem na continuação do interesse de Hegel pela História Universal, o qual pode já ser comprovado nos anos remotos de Stuttgart<sup>21</sup>. A *Constituição da Alemanha* refere-se não só aos acontecimentos que se sucedem ao longo da guerra da Alemanha contra a França e do Congresso de Rastatt mas, mais decisivamente, refere-se aos fenómenos de política interna que fazem da Alemanha essa perturbadora «negação do Estado»<sup>22</sup>. Num tópico que vai de Hegel a E. Gans, A. Ruge e K. Marx, a situação política alemã era aqui julgada a partir da incapacidade dos alemães de gerarem formas políticas modernas<sup>23</sup>. Nestes fragmentos, Hegel julga a miséria política da Alemanha do ponto de vista da política real e não a partir de um Dever Ser do político. F. Rosenzweig foi provavelmente o primeiro a registar nos fragmentos uma alteração no sentido da compreensão do Estado em geral: de uma visão do Estado como Destino exterior, passa-se aqui à perspectiva do Estado como *potência real*, que se oferece à evidência da análise histórico-política como um *poder efectivo*<sup>24</sup>. É nesta direcção que Hegel irá partir de um conceito de Estado, em que o mais importante é a Defesa. Numa definição que recupera a noção hobbessiana de *Commonwealth*, escrevia Hegel:

Uma multidão de homens só pode chamar-se um Estado, se ela se encontrar unida na Defesa comum da totalidade da sua Propriedade.

[Eine Menschenmenge kann sich nur einen Staat nennen, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist]<sup>25</sup>.

Mais adiante, acrescenta o autor:

Para que uma multidão forme um Estado, é para isso necessário que ela forme uma Defesa comum e um Poder de Estado.

[Daß eine Menge einen Staat bilde, dazu ist notwendig, daß sie eine gemeinsame Wehre und Staatsgewalt bilde]<sup>26</sup>.

Tal união de homens não tem sempre por urgente e constante missão a defesa da sua propriedade como um todo, mas *deve poder ter* em suas mãos este poder efectivo de Defesa.

Ora, a argumentação de Hegel na época de crise do Império Alemão leva-o a negar na Alemanha a existência deste poder forte: os exércitos são pertença de inúmeros pequenos Estados incluídos na abstracção territorial do Império, que têm espaço de manobra para negociar a sua política de defesa com potências estrangeiras. Por outro lado, mas não menos importante, o Direito Público alemão mais não é do que um somatório de Direitos particulares, contendo um número infindável de particularismos jurídicos.

Contra esta situação, Hegel defende dois remédios, que aparentemente parecem contradizer-se. Em primeiro lugar, deve existir um *Mittelpunkt* forte no edifício estadual e, em segundo lugar, deve conceder-se aos indivíduos uma margem não-estadual e não-política para o exercício das liberdades. A conciliação da Liberdade e da Força é prometida por Hegel a uma instância que, para ele, era ainda desconhecida dos alemães: a Lei geral e abstracta. Com a Lei deverá o Estado alemão fomentar uma nova forma do poder racional. A ausência da instância reguladora da Lei é responsável por uma forma de Estado incompatível com a Liberdade. Trata-se do Estado onnipresente, que multiplica sem fim as direcções da sua intervenção.

É a propósito da crítica do Estado onnipresente nas minúcias jurídicas da Administração, a que regressará no § 216 das *Grundlinien* de Berlim, que toma de novo lugar o tópico do Estado como Máquina, já presente no *Das älteste Systemprogramm*.

Nas novas teorias, em parte realizadas, reside o prejuízo fundamental segundo o qual um Estado é uma Máquina com uma única mola, que comunica o movimento a todas as restantes infinitas engrenagens: do mais elevado poder do Estado devem partir, ser reguladas, comandadas, vigiadas e dirigidas todas as instituições que a natureza de uma Sociedade comporta.

[In den neuen, zum Teil ausgeführten Theorie aber ist es das Grundurteil, daß ein Staat eine Maschine mit einer einzigen Feder ist, die allem übrigen unendlichen Räderwerk die Bewegung mitteilt; von der obersten Staatsgewalt sollen alle Einrichtungen, die das Wesen einer Gesellschaft mit sich bringt, ausgehen, reguliert, befohlen, beaufsichtigt, geleitet werden]<sup>27</sup>.

Tanto o Estado Prussiano como a República Francesa se integrariam nesta imagem. F. Rosenzweig viu nesta analogia de Hegel uma sátira e chamou a atenção para a crítica à *Grundlage des Naturrechts* de Fichte (1796), que aqui estaria em causa<sup>28</sup>. As investigações mais recentes de B. Stollberg-Rilinger vieram esclarecer que a analogia do Estado como máquina é um tópico muito em voga na Alemanha da segunda metade do século XVIII, ligada, sobretudo, a uma perspectiva do estado burocrático prussiano<sup>29</sup>.

Foi no interior das *Kameralwissenschaften* que se desenvolveu o ideal de um Estado que deveria estar presente, com o seu poder regulador, em todos os aspectos previstos na legislação. As Ciências da Administração confundiam-se progressivamente, graças a este ideal, com a Teoria Geral do Estado. Ora, o Cameralismo manteve como situação universitária privilegiada a aliança com as correntes e autores do Direito Natural racionalista e dedutivista. E é sob a influência do espírito dedutivo do Direito Natural que a *Klugheitslehre*, destituída até então de qualquer «evidência matemática», recebe a dignidade de *disciplina dedutiva*, segundo a ordem racional que unia meios e fins da acção prática ou seja, segundo regras. Provém justamente de Chr. Wolff a comparação entre o procedimento dedutivo onde a ordem e hierarquia é transparente e auto-fundada com o mecanismo do relógio, que sendo um mecanismo dotado de uma mola principal, pode comunicar o movimento a todas as engrenagens acessórias para fornecer o signo exacto do tempo<sup>30</sup>. O tópico do Estado como máquina está ainda presente num conjunto mais vasto de autores, em que se contam Kant, Schiller, Herder e Novalis. Fichte, no seu *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, recupera a imagem da máquina para significar que a esfera do Estado, como esfera derivada e secundária, se deve subordinar à esfera da consciência moral que lhe é superior<sup>31</sup>.

21-53

A constelação de valorações que se gera em torno desta analogia pode sintetizar-se em quatro atitudes mais ou menos típicas.

1. Com a analogia pretende salientar-se a perfeição do ordenamento jurídico-administrativo do Estado, como mundo racionalmente exemplar.
2. A analogia serve como tópico crítico, destinado a salientar a superioridade da consciência moral face à existência empírica do Estado — «pura máquina».
3. A analogia descreve o Estado totalitário, que não deixa margens para a actividade autónoma e espontânea dos seus membros.
4. A analogia designa a modalidade histórica da burocracia como *potência real* do Estado.

Se a posição de Hegel no *Das älteste Systemprogramm* nos parece mais próxima da segunda possibilidade, aproximando-se, por isso, da posição de Fichte, já nos fragmentos sobre a *Constituição da Alemanha* a comparação parece mais destinada a sublinhar a terceira e quarta possibilidades. Porém, o que se repete, sob a capa «satírica» do tópico do *Estado como Máquina*, é a representação da crise moderna da Política clássica.

Para além da crítica da Alemanha política, a *Constituição da Alemanha* encerra uma crítica da modernidade, que se dirige contra três aspectos nucleares: 1. a crítica da

pleonexia do homem económico; 2. a crítica do reflexo jurídico do egoísmo e particularismo do Homem enquanto burguês; 3. a crítica do atraso, mais especificamente alemão, na construção do estado centralizado regido pela regra do Direito.

A este triplo fundamento das críticas contidas nos fragmentos não escapa o principal reflexo intelectual desta ordem das coisas: o Direito Natural. Tornava-se necessário, então, passar da análise desta «necessidade subordinada dos homens» que é a Política Real, entre outras, para a Crítica filosófica da sua imagem especulativa. É esta tarefa que Hegel irá empreender em Jena.

## II — DA CRÍTICA DO DIREITO NATURAL MODERNO AO CONCEITO DE REFLEXÃO DO REAL

A título de guia, as actividades de Hegel em Jena até 1803 podem reconstruir-se, muito sumariamente, com base nos aspectos seguintes.

- A) Hegel trabalha no escrito sobre a Diferença entre as Filosofias de Fichte e de Schelling, no sentido de demonstrar no pensamento de Schelling uma perspectiva sistemática superior à de Fichte. A *Differenzschrift* aparece logo em 1801.
- B) No fim da *Differenzschrift*, Hegel pretendia oferecer um primeiro esboço de Sistema, cuja importância reside na demarcação frente a Fichte.
- C) Com este esboço, foi-lhe possível dar aulas na Universidade de Jena, sob o tema *Philosophia theoretica et practica*.
- D) A Universidade submete Hegel a provas, para as quais o filósofo irá escrever uma *Habilitation* sobre Filosofia da Natureza.
- E) O projecto de um periódico filosófico com que Fichte sonhara em finais de Dezembro de 1799 e de que tinha chegado a escrever um esboço de estatutos, foi recuperado por Schelling e Hegel. Nasce o *Kritische Journal der Philosophie* no princípio de 1802.
- F) Neste periódico, planeava Hegel publicar um conjunto de artigos sobre o estado da Filosofia contemporânea, com o objectivo de marcar a diferença entre os seus projectos filosóficos e as filosofias de Kant, Fichte e Jacobi. Este plano realizou-se em dois ensaios: *Glauben und Wissen* e o *Naturrechtsaufsatz*.
- G) Dos anúncios de lições feitos por Hegel em Jena (publicados por H. Kimmerle<sup>32</sup>)

21-53

entre o semestre de Inverno de 1801/02 e o Semestre de Inverno 1807/08 constam cinco anúncios relativos a lições sobre Direito Natural.

H) O manuscrito intitulado posteriormente *System der Sittlichkeit* teria possivelmente sido escrito com a intenção de servir de guia ou compêndio para algumas destas lições. G. Lasson chegou a ver entre o *Naturrechtsaufsatz* e o *System der Sittlichkeit* uma relação semelhante à que uma Introdução mantém com a autêntica obra.

I) Do Verão/Outono de 1803 datam fragmentos de sistema sobre Filosofia especulativa, os quais deviam ter servido de orientação para as Lições sobre Filosofia da Natureza e do Espírito. Estes fragmentos foram editados com o título *Das System der spekulativen Philosophie*.

Interessa analisar, mais de perto, o significado da crítica hegeliana do Direito Natural moderno no *Naturrechtsaufsatz*. A importância deste artigo, publicado no *Kritische Journal der Philosophie* no ano de 1802, pode medir-se pelo facto de ser um dos ensaios mais detalhados, entre os editados por Hegel nos anos de colaboração com Schelling no *Journal*. Por outro lado, constitui, ao lado do *System der Sittlichkeit*, uma fonte decisiva para a apreciação do entendimento hegeliano da Filosofia Prática no seu conjunto, nos primeiros anos de Jena.

21-53

O exame que aqui realizo deste importante escrito é meramente sumário e descritivo<sup>33</sup>.

O objecto do ensaio sobre o Direito Natural é o de tentar apreender a situação do Direito Natural como disciplina filosófica, após o criticismo kantiano e a Filosofia de Fichte. Para isso, Hegel reconstrói neste trabalho as principais orientações metodológicas que esta disciplina conheceu na modernidade. Esta reconstrução é orientada por uma intenção crítica geral que visa a Filosofia crítica e também as duas mais importantes variedades metodológicas do Direito Natural: o que Hegel designa por «empirismo» e por «formalismo». Logo no início do ensaio, o Direito Natural é agrupado no conjunto das disciplinas filosóficas que, desde cedo, tentaram romper com aquilo que nelas restava de metafísico, para enveredar pelo chamado caminho da experiência. Neste seu esforço, todavia, o Direito Natural havia tomado por experiência o que afinal não passava de um aglomerado de factos empíricos<sup>34</sup>.

As ciências empíricas são aquelas em que domina a forma da representação em torno de que se fixam as qualidades empíricas. Como nestas ciências devem existir um ou mais princípios gerais de inteligibilidade, elas são obrigadas a reconhecer não só a existência destas e daquelas qualidades empíricas, como a existência de relações, como é o caso, no Direito Natural, da pulsão da autoconservação, o amor ou o ódio, a sociabilidade, etc.. No procedimento empírico, estas relações colocam-se inteiramente do lado dos conceitos e pertencem à forma conceptual da ciência.

As ciências formais designam aquelas actividades teóricas para as quais o conceito é a unidade abstracta, frente à qual se coloca o conteúdo, o qual é fornecido pelas qualidades empíricas. A unidade formal é aqui posta para si mesma.

Ambas as modalidades são inautênticas (*unechte Arten*).

Os ingredientes com que estes dois procedimentos julgam poder constituir a unidade do Direito Natural são os mesmos nos dois casos: a intuição e o conceito. No caso formalista, quando a ciência pretende dar conteúdo às formas conceptuais puras, serve-se das mesmas representações empíricas que o empirismo. No caso empirista, o facto de a descrição empírica ser em si mesma uma actividade infinita, implica que se recorra a representações de relações, que se geram em elementos que a intuição separou e voltou a reagrupar. Todavia, no termo da sua procura de «factos», o procedimento empírico fixa-se numa única determinação da experiência imediata para com ela dar a explicação da totalidade<sup>35</sup>.

A Filosofia Crítica ou Idealismo Transcendental transforma a fixação pelo conceito dos elementos isolados da experiência no princípio da unidade, que ela interpreta como Dever prático. Nesta pura unidade formal da Razão Prática a determinitude é posta pelo próprio pensamento. Este procedimento tem por consequência:

21-53

(...) porque a matéria da unidade formal, de que se falou, é uma determinitude, não é o Todo dos opostos, mas apenas um dos opostos; assim a necessidade é também apenas analítica e formal e relaciona-se puramente com a Forma de uma proposição idêntica ou analítica, na qual a determinitude pode ser exposta.

[(...) weil die Materie der formalen Einheit, von der gesprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengesetzten, sondern nur eines von Entgegengesetzten, eine Bestimmtheit ist, so ist auch die Notwendigkeit nur eine formale analytische und bezieht sich bloß auf die Form eines identischen oder analytischen Satzes, in welchem die Bestimmtheit dargestellt werden kann ]<sup>36</sup>.

Por um lado, o procedimento empírico ao reunir qualidades e relações empíricas sob um ponto de vista limitado de um aspecto limitado da experiência, é contrariado nessa mesma experiência, quando se defronta com a posição de um outro aspecto determinado, mas que lhe é contrário. Contudo, à luz da experiência, é forçoso admitir também este último como essencial. Por outro lado, no caso do formalismo, as consequências da unidade pura que antecipadamente se pressupõe podem alargar-se indefinidamente ao campo da realidade, pois assim o consente o carácter vazio dos seus princípios *a priori*.

A multiplicidade empírica separada do princípio racional, como se dá tanto no empirismo como no formalismo, tem como resultado a concepção do *Cáos*. Para Hegel, o *Cáos* é o resultado de uma experiência concebida como essencialmente separada da Razão, como acontece nos dois procedimentos referidos, embora pelas razões inversas um do outro: o *Cáos* é uma experiência sem Razão ou uma Razão sem experiência<sup>37</sup>. A fantasia pode então reconstruir um hipotético *Estado de Natureza* ou então, por uma Psicologia empírica, determina-se no Homem um conjunto de «faculdades».

O procedimento comum aos dois métodos, que consiste na separação entre experiência e razão, entre multiplicidade e unidade, acaba por concluir das suas análises das faculdades do homem no estado de natureza um poder que torna possível a transição desse estado caótico para um autêntico estado civil. Trata-se da introdução naquele *Cáos* da faculdade de sociabilidade. Mas, o estado civil aparece assim justificado por meio da concepção de uma «harmonia exterior». A ideia de uma necessária «sujeição» final dos indivíduos à Majestade do Estado é o reflexo político de uma dicotomia que o Método não logrou dissolver.

Para Hegel, a unilateralidade dos princípios metodológicos do empirismo e do formalismo só pode ter como resultado o *Cáos* do Estado de Natureza, por um lado e, por outro, a ideia de «sujeição» na vida civil. A harmonia da eticidade, que deveria residir na totalidade viva de intuição e conceito, não é realizada em nenhuma destas modalidades.

A oposição entre intuição e conceito desdobra-se, neste texto, num conjunto de momentos que constituem para a Filosofia Prática o sentido da contradição entre multiplicidade e unidade. Neste sentido, Hegel distinguiu três níveis na génese da oposição que resultam numa falsa unidade. Estes três níveis representam o *conceito da relação* entre os dois aspectos.

1. O momento da multiplicidade da relação: *Sinnlichkeit, Neigungen*.

(*Moment der Vielheit des Verhältnisses*)

2. O momento da pura unidade da relação: *Vernunft*.

(*Moment der reinen Einheit des Verhältnisses*)

3. O momento da oposição da unidade e da multiplicidade

(*Moment der Entgegengesetzung der Einheit und Vielheit*).

Deste último ponto resulta que o melhor meio para caracterizar a ausência de unidade é ver este momento como o momento da determinitude da relação pelo predomínio da Unidade ou negação da multiplicidade — *Moment der Bestimmtheit dieses Verhältnisses, daß in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erste ist*<sup>38</sup>.

A apreciação crítica que Hegel faz da Filosofia Transcendental no terreno da Razão Prática, condu-lo à caracterização exacta do problema com que se debate o Kantismo: é no cerne da oposição insolúvel entre multiplicidade sensível e unidade intelectual que se revela toda a verdade da oposição entre *forma* e *matéria*. A diferença entre livre arbítrio e vontade autónoma é ainda um resultado desta oposição: a máxima particular da acção comandada pelo nosso livre-arbítrio (as acções subordinadas aos *preceitos práticos materiais* no sentido da *Crítica da Razão Prática*) é dotada de conteúdo empírico, nas *inclinações sensíveis*, ao passo que a vontade pura só é incondicionada porque não tem qualquer referência às condições empíricas que efectivamente são as suas. A conclusão crítica de Hegel não poderia ser mais aguda:

(...) e assim é também em si mesma contraditória a busca de uma Legislação dos Costumes junto desta Razão Prática Absoluta, dado que a sua natureza consiste em não ter qualquer conteúdo.

[...] und also ist es auch an sich widersprechend, eine Sittengesetzgebung, da sie einen Inhalt haben müßte, bei dieser absoluten praktischen Vernunft zu suchen, da ihr Wesen darin besteht, keinen Inhalt zu haben]<sup>39</sup>.

Como o princípio do imperativo categórico reside na forma puramente condicional da elevação da máxima particular à condição de possibilidade da Lei Geral, Hegel conclui que não existe verdadeiramente nada que não preencha esta condição de ser universalizável. A verdade da Lei moral kantiana reduz-se à verdade de uma proposição tautológica, quer dizer a uma pura concordância formal consigo mesma. E Hegel vai mais longe:

Porém, a unidade analítica e a Tautologia da Razão Prática é não só algo de supérfluo, mas na orientação que ela contém, algo de falso, e ela deve ser reconhecida como o princípio da não-eticidade.

[Aber die analytische Einheit und Tautologie der praktischen Vernunft ist nicht nur etwas Überflüssiges, sondern in der Wendung, welche sie erhält, etwas Falsches, und sie muß als das Prinzip der Unsittlichkeit erkannt werden]<sup>40</sup>.

No resultado tautológico do formalismo moral contém-se a oposição absoluta de dois Absolutos: o absoluto da forma universal *a priori* da Legislação e o absoluto em si da matéria. É a respeito desta forma de oposição que Hegel utilizará o conceito de *Vernichtung*. Este conceito não deve, todavia, causar ilusões. Não se trata de aniquilação real, mas sim da *negação formal*. A interpretação hegeliana do Imperativo kantiano como *Vernichtung* das determinações empíricas, designa o modo como na universali-

dade da Lei se transformam as determinidades empíricas em determinidades puramente pensadas, aniquilando-se assim o seu ser *real*. Se a máxima de ajudar os pobres fosse realmente universalizada, e não só em pensamento, isso implicaria a aniquilação *real* da intuição da pobreza, ou seja, *ou deixariam de existir pobres ou todos seriam pobres*. No formalismo da Razão Prática de Kant está absolutamente em falta a adequação *real* entre o particular e o universal. O jogo de oposições que a partir desta se abre não é mais do que o efeito da oposição metafísica entre *matéria* e *forma*, entre *Natureza* e *Subjectividade*.

Como na intuição que suporta a máxima da vontade se contém, todavia, algo de efectivamente *real* e não algo de subordinado ao pensamento, é necessário descobrir o estatuto moral da unidade *em acto* de matéria e forma, pois só deste modo se pode fundamentar a eticidade como um todo. Esta unidade constitui, na expressão de Hegel, um «presente absoluto» (*absolute Gegenwart*). Ao explicar o que se deve entender por esta expressão, Hegel diz que o «presente absoluto» é uma *lebendige Beziehung*, uma «relação vivente», cuja expressão moral e política é um Povo<sup>41</sup>. Esta *Presença*, que se não confunde com um bloco temporal da duração, descobre-se na unidade da intuição e não na forma do conceito intelectual. A forma de explicação categorial que na época Hegel ainda partilhava com Schelling, leva-o a conceber a «relação vivente» que é o Povo como *ponto de indiferença absoluto*, quer dizer, como unidade em acto de particular/universal, possível/real, intuição/conceito e moralidade/legalidade.

É justamente este modo de pensar o Povo à luz das categorias schellingianas da subsunção da intuição sob o conceito e da subsunção do conceito sob a intuição, que impede que se leia na noção de Povo uma realidade empírica, étnica, histórica ou linguística ou então um princípio estritamente formal. O Povo representa para Hegel, neste ensaio, o *nó* entre o Lógico e o Real.

Neste conceito de Povo vêm cristalizar-se, neste período, algumas das características dos conceitos de Vida e de Amor, de que tínhamos notícia desde os fragmentos de Frankfurt de 1797/98, que receberam o título *Entwürfe über Religion und Liebe*. Ao lado deste filão devem contar-se ainda os esboços de Berna sobre *Die Positivität der christlichen Religion*, nos quais Hegel procede à crítica do judaísmo como religião da memória morta da lei, à qual se virá a opor a religião da virtude.

Do mesmo modo que estes escritos, também o ensaio *Sobre os modos de tratar cientificamente o Direito Natural* parte da necessidade de superar a oposição entre legalidade e moralidade, mas o ponto de apoio da superação dessa dualidade não reside já no ideal de uma Religião do Coração e do Povo mas sim no Povo como nó do Lógico e do Real. A constatação a que Hegel chega nos primeiros anos de Jena e que difere

substancialmente da sua posição de Berna, consiste na tese de que as filosofias de Kant e de Fichte não se encontravam em condições de assegurar a viragem teórica a que é necessário submeter o Direito Natural no seu conjunto. E a necessidade de uma viragem nesta disciplina era como que a consequência necessária do novo conceito de Unidade, que primeiro com Hölderlin, depois com Schelling, o filósofo descobrira em Frankfurt. Neste sentido, no *Naturrechtsaufsatz* toma um lugar de primeiro plano a crítica a Fichte.

A impossibilidade de unir a legalidade e a moralidade é, para Hegel, o traço mais criticável das filosofias práticas de Kant e de Fichte. A unidade entre os dois aspectos não se pode fazer, nestes autores, pela totalidade da eticidade. Em Fichte, para continuar as referências de Hegel, a dualidade entre os dois aspectos tem por resultado a impossibilidade de unificar num todo compreensível o plano do Dever e o plano do Direito. A unidade destes dois aspectos fica inteiramente na dependência da coerção exterior (*Zwang*), que o Estado por intermédio da sua determinação da Vontade Geral exerce sobre os indivíduos. A esfera do Estado é, então, a esfera das acções exteriores e mecânicas, porque a sua realidade íntima não pertence à moral. A crítica decisiva que Hegel dirige neste ensaio contra a limitação recíproca dos poderes na concepção do Eforato de Fichte (*Grundlage des Naturrechts* de 1796) é ilustrativa deste problema.

Na obra de 1796 de Fichte, que aqui Hegel toma por modelo da sua exposição, o autor considerava que no Estado o poder do Governo deveria ser limitado por um órgão especial — o Eforato —, o qual se haveria de constituir como órgão electivo, de acordo com certas determinações constitucionais. O seu poder seria de tipo fiscalizador. Os efeitos práticos desta dualidade de poderes — Governo e Eforato — são para Hegel negativos, pois conduziriam a uma paralisia nos assuntos do Estado. Os poderes do executivo encontrar-se-iam limitados pelos poderes do Eforato e ao contrário. A expressão de Hegel é dura: o *perpetuum mobile* que uma tal construção parece revelar não é, afinal, senão o seu oposto — um *perpetuum quietum*<sup>42</sup>. A crítica de Hegel vai no sentido de fazer ver como tanto o Eforato tem poder contra o Governo para considerar as suas acções como emanadas de uma simples vontade particular, como tem a mesma autoridade o Governo contra o Eforato. Em ambos os casos não há qualquer critério superior para avaliar quem detém, efectivamente, a Vontade Geral. Ora, a exposição crítica da doutrina de Fichte sobre o Eforato serve fundamentalmente para visar o conceito de Liberdade como limitação recíproca, que aí está em causa. Com efeito, na *Grundlage des Naturrechts*, Fichte ensinava que a Liberdade só recebia sentido como liberdade recíproca dos seres livres. No § 8 do Terceiro Capítulo *Systematische Anwendung des Rechtsbegriffes; oder die Rechtslehre*, Fichte agrupava o conceito de Legalidade nos três tópicos seguintes:

1. a Lei é universalmente válida e oferece-se de forma categórica;
2. na consequência desta legalidade, deve cada um limitar a sua Liberdade; na perspectiva da sua expressão no mundo dos sentidos, o conceito de Liberdade surge, do mesmo modo, como um conceito quantitativo e material;
3. na medida em que a limitação da minha Liberdade se faz frente à *possibilidade* da Liberdade do Outro, o significado do conceito de Liberdade torna-se qualitativo e formal<sup>43</sup>.

Para Hegel, este conceito de Liberdade supõe que no exercício da liberdade por alguém esteja já presente o momento fáctico da limitação, quer dizer, esteja presente uma coerção. A efectividade da relação recíproca entre seres livres implica que o poder de um esteja já limitado pelo livre arbítrio de todos os demais. Quando Fichte respondia à questão de saber como é possível uma Comunidade de seres racionais livres, a partir do conceito de Liberdade, escrevia:

Que cada um limite a sua Liberdade, a extensão das suas acções livres, através do conceito da Liberdade do Outro (de tal modo que também o Outro, como livre em geral, possa ser), é o princípio fundamental de todo o julgamento jurídico.

[Jeder beschränke seine Freiheit, den Umfang seiner freien Handlungen durch den Begriff der Freiheit des andern, (so daß auch der andere, als überhaupt frei, dabei bestehen könne), ist der Grundsatz aller Rechtsbeurtheilung].<sup>44</sup>

O pressuposto político geral deste enunciado estava dado no seu conceito da «união civil», páginas antes:

Mas, se se unir a Vontade de todos num único Conceito, como uma Única Vontade, do mesmo modo se divide a soma da Liberdade possível em partes iguais. Daqui se segue, que para que todos, uns com os outros, sejam livres, tenha a Liberdade de cada um ser limitada pela Liberdade de todos os demais.

[Aber man vereinige den Willen aller, in Einem Begriffe, als Einen Willen, so theilt derselbe die Summe der möglichen Freiheit zu gleichen Theilen, er geht darauf, daß alle mit einander frei seyen, daß daher die Freiheit eines jeden beschränkt sey durch die Freiheit aller übrigen]<sup>45</sup>.

E ainda:

Se uma comunidade de seres livres, enquanto tal, deve ser possível, então deve valer a Lei jurídica.

[Wenn eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich seyn soll, so muß das Rechtsgesetz gelten]<sup>46</sup>.

Portanto, a existência efectiva de uma comunidade de seres livres, cujo princípio é a autolimitação, coincide com a possibilidade da coerção pela Lei geral do Estado. A liberdade não é incompatível com a coerção legal.

Mas, o argumento de Hegel não se volta contra a necessidade da coerção legal como tal, mas sim contra o facto de ela provir de algo de *exterior*. É a exterioridade da Lei, a sua não imanência num todo, que está em causa na crítica de Fichte. O que aqui se visa é a própria possibilidade desse *exterior* ser ainda o *exterior* da violência.

No próprio conceito de coerção é posto imediatamente algo de exterior para a Liberdade. Porém, uma Liberdade para a qual existisse algo de verdadeiramente exterior, estranho, não é nenhuma Liberdade; a sua essência e a sua definição formal é exactamente a de que nada é absolutamente exterior

[In dem Begriff des Zwangs selbst wird unmittelbar etwas Äußeres für die Freiheit gesetzt, aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Äußeres, Fremdes wäre, ist keine Freiheit; ihr Wesen und ihre formelle Definition ist gerade, daß nichts absolut Äußeres ist]<sup>47</sup>.

Para Hegel, a definição de Liberdade de Fichte acaba por se resumir a uma Liberdade de opção, não é um conceito orgânico, que ultrapasse as determinações finitas do querer isto ou aquilo (+A ou -A). É, aliás, em torno das determinações finitas do querer que pode ter sentido a referência à limitação recíproca das liberdades. O conceito positivo de Liberdade deve residir, ao contrário, na negatividade absoluta, quer dizer, na superação de todas as limitações finitas. A consequência é fácil de extrair: é a morte (no poder de enfrentar a morte) que nos pode dar a representação da infinitude da Liberdade. Nesta identificação — a Liberdade é a Morte — lê-se já toda a importância que adquire no *Naturrechtsaufsatz* a referência à Tragédia Antiga em oposição ao Drama moderno<sup>48</sup>.

É na morte que o sujeito revela toda a sua independência face às determinações finitas da matéria do querer. Porém, a morte não é aqui referida como uma representação do fim orgânico, mas num *poder enfrentar a morte*, que retira todo o seu sabor do heroísmo clássico. A morte não se apresenta neste texto como a figura da aniquilação do eu, mas sim como um signo da *Aufhebung* das determinidades. Ela é o fim de

todas as determinações finitas e não a finitude como destino da subjectividade. É por esta razão que, de um modo quase insensível, Hegel passa da referência à morte como *Aufhebung* das determinações finitas para o conceito de Vida infinita, a qual tem no Povo a sua expressão. É na totalidade ética que constitui um Povo que se ultrapassa a Liberdade como limitação recíproca.

Na eticidade absoluta é agora a Infinitude ou a Forma, como o absoluto negativo, nada de outro senão a já conceptualizada dominação, tomada no seu Conceito absoluto, no qual ela se não relaciona com determinidades singulares, mas com toda a realidade efectiva e com a possibilidade das mesmas, quer dizer, com a Vida ela própria.

[In der absoluten Sittlichkeit ist nun die Unendlichkeit oder die Form als das absolut Negative nicht anders als das vorhin begriffene Bezwingen selbst in seinen absoluten Begriff aufgenommen, worin es sich nicht auf einzelne Bestimmtheiten bezieht, sondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derselben, nämlich das Leben selbst]<sup>49</sup>.

É *das Leben selbst* que constitui o nome positivo da morte, como *Aufhebung* de todas as oposições e determinidades. A positividade do Ético Absoluto reside, assim, na pertença a um Povo. As totalidades éticas são todos expressivos e não já realidades produzidas artificialmente por um *Contrato Social*, que visa no universal da Lei a limitação do querer individual. O que identifica um Povo não são estas ou aquelas características agrupadas segundo critérios arbitrários, mas sim o facto de esse Povo se colocar a si mesmo como individualidade frente a outros povos, que nesta medida também se individualizam. Os povos são, portanto, totalidades éticas que se constituem como individualidades, de tal modo que as suas relações são movimentos reais de indivíduo para indivíduo. Estas relações têm um duplo sentido, consoante se representam do ponto de vista da Guerra ou da Paz.

Só depois de determinar o terreno da articulação geral do conceito de Povo como individualidade frente a outras individualidades, se torna possível, para Hegel, determinar o lugar da Liberdade no campo das suas determinações finitas.

Ora, este procedimento implica não só uma recusa do modelo moderno do Direito Natural como ainda instrumentos metodológicos que se ficam a dever já a um horizonte sistemático completamente diferente dos horizontes de Kant, Fichte ou Schelling, não obstante a terminologia ser ainda, parcialmente, a deste último autor.

A metodologia hegeliana é demonstrada em páginas de enorme densidade tanto neste ensaio como no *System der Sittlichkeit*. O problema fundamental que Hegel enfrenta é o de saber como pode a unidade absoluta do Ético, entendido como Povo, desdobrar-se em figuras relativas, que, por fim, encarnam nos indivíduos reais. O seu

ponto de partida será agora a distinção entre dois tipos iniciais de unidade, a saber: a unidade como indiferença dos opostos e a unidade como indiferença formal (*formale Indifferenz*). Para o primeiro ponto de vista, as determinidades na sua oposição relativa haveriam de se aniquilar na forma do conceito, na universalidade. Para a segunda perspectiva os opostos são tomados na sua realidade e nela é fixada a identidade da relação. Do texto do ensaio já se retira a exigência de um terceiro tipo de unidade, a qual deve ser um «ponto de indiferença», que ao mesmo tempo mantenha a realidade relativa da oposição. Isto significa que os dois tipos de unidade anteriores são integrados num conceito superior, sem que se aniquilem nos seus valores relativos. Este novo *ponto de indiferença* consiste numa *admissão* (*Aufnahme*) do ponto de vista da Relação na Indiferença que a explica. A Relação que aqui está em causa é a que subsistia para o Idealismo de Fichte entre a Liberdade e as suas determinidades, no plano da matéria do querer. É a relação entre a indeterminação do querer em si e os pontos do mundo objectivo material que se determinam com o seu agir puro. Hegel irá entender esta relação, ainda na dependência do vocabulário de Schelling, como uma passagem do orgânico no inorgânico<sup>50</sup>.

Com efeito, a negatividade que parte da Liberdade como posição original põe permanentemente fora de si a Diferença e põe-na como um ser real. É este movimento, cujo neoplatonismo é evidente, que vai do orgânico ao inorgânico, da in-diferença à diferenciação. O ponto de vista da Relação é aquele que se situa entre o plano orgânico e o inorgânico, como dois pólos de uma relação real. O conceito do Real é aqui claramente postulado, como conceito daquilo que subsiste em virtude desta mesma relação.

A eticidade divide-se, assim, em duas dimensões diferentes: por um lado divide-se em um aspecto que se deixa receber no ponto de indiferença; por outro lado, divide-se na dimensão *real* que subsiste na sua independência, mas que apenas é *relativ identisch*, pois é reflexo (*Widerschein*) da eticidade absoluta. Existe, portanto, uma eticidade absoluta e uma eticidade relativa.

O conceito próprio da esfera da eticidade relativa ou eticidade formal é o conceito do «prático real» (*reelle Praktische*), o qual é por Hegel subdividido em três domínios, consoante o modo como se apreende a sua realidade.

1. *Do ponto de vista subjectivo*: o sentimento ou a necessidade física; o gozo sensível como satisfação da necessidade.
2. *Do ponto de vista objectivo*: trabalho e posse.
3. *Do ponto de vista da indiferença*: unidade formal ou Direito.

É ao longo das análises da eticidade relativa que Hegel introduz a sua primeira classificação sistemática das ordens sociais (ordem dos livres, dos não livres e o terceiro

estado, que aqui é reservado aos que trabalham a terra), a propósito da qual volta a reintegrar o tema da morte, isto é, o tema da admissão de todo o ético relativo no plano da indiferença absoluta. A figura da morte passa aqui a desempenhar o papel de princípio de distinção entre a Liberdade e a sua ausência. Com efeito, a ordem dos livres é aquela a que só pertencem os que enfrentam a morte, a classe guerreira e, *ipso facto*, a classe filosófica por excelência. A destinação dos seus membros não reside na aniquilação da forma exterior dos objectos, a que se dedicam os que têm no trabalho a sua única ocupação, mas na manutenção da totalidade ética, justamente como um todo vivo subsistente (*...deren Produkt ebenso nicht Einzelnes, sondern das Sein und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation ist*<sup>51</sup>).

Vários indícios no texto de Hegel deixam ler esta classificação como uma tipologia histórica, desde logo a sua referência a Aristóteles e à Pólis. No mesmo sentido vão ainda as riquíssimas análises da Tragédia Antiga. Mas, para o meu objectivo aqui, tem interesse, sobretudo, fixar o modo como Hegel reconstrói a crise do ideal grego da Pólis, assente no equilíbrio entre a eticidade absoluta e a relativa. É na História de Roma lida, em parte, a partir de Gibbon<sup>52</sup>, que Hegel encontra o princípio da decomposição daquele ideal, especialmente no crescimento da importância do homem proprietário. O conjunto de fenómenos aqui em causa deixa-se agrupar em quatro aspectos nucleares: 1. nascimento do princípio da universalidade; 2. génese da igualdade abstracta; 3. desenvolvimento do homem privado e das relações jurídicas privadas; 4. desenvolvimento da relação jurídica formal. É ao nível da relação jurídica formal que todos estes elementos se agrupam para formar uma constelação de determinações intelectuais.

De acordo com esta vida privada geral e na situação em que se encontra o Povo reduzido à segunda ordem, está imediatamente a relação jurídica formal, a qual fixa e põe em absoluto a individualidade. De uma tal corrupção e baixeza universais formou-se e desenvolveu-se a mais perfeita forma da Legislação, que se relaciona com a mesma individualidade.

[Mit diesem allgemeinen Privatleben, und für den Zustand, in welchem das Volk nur aus einem zweiten Stande besteht, ist unmittelbar das formale Rechtsverhältnis, welches das Einzelne fixiert und absolut setzt, vorhanden, und es hat sich auch die vollständigste Ausbildung der auf dasselbe sich beziehenden Gesetzgebung aus einer solchen Verdorbenheit und universellen Erniedrigung gebildet und entwickelt]<sup>53</sup>.

A apreciação hegeliana da história da formação das relações jurídicas privadas não pode contrastar mais com a descrição que ele faz do mundo grego, com base na reconstrução platónica e aristotélica, no qual subsistia a distinção obrigatória entre os

livres e os não livres. Com o mundo romano a eticidade fica praticamente reduzida a uma única classe, a qual é a classe dos homens proprietários que como tal são livres e sujeitos de direitos. A constituição histórica do relacionamento entre indivíduo privado, propriedade e Direito Privado é ainda descrita por Hegel nos seguintes termos:

Determina-se a partir disto a Potência desta ordem de tal forma, que ela se encontra em geral na Propriedade e na Justiça, a qual é possível pela Propriedade; ela constitui, ao mesmo tempo, um sistema coerente, e na medida em que a relação da propriedade é tomada na unidade formal, cada indivíduo, enquanto é, em si, capaz de propriedade, comporta-se frente a todos como um Universal ou como Burguês, no sentido de Bourgeois.

[Es bestimmt sich hiernach die Potenz dieses Standes so, daß er in dem Besitz überhaupt und in der Gerechtigkeit, die hierin über Besitz möglich ist, sich befindet, daß er zugleich ein zusammenhängendes System konstituieren, und unmittelbar dadurch, daß das Verhältnis des Besitzes in die formelle Einheit aufgenommen ist, jeder Einzelne, da er an sich eines Besitzes fähig ist, gegen Alle, als Allgemeines, oder als Bürger, in dem Sinne als Bourgeois, sich verhält]<sup>54</sup>.

Esta classe, que constitui o burguês como Homem, dispensa-se de enfrentar a morte e vive pacificamente no gozo da sua riqueza e na segurança da sua propriedade. A eventualidade do «temor da morte» representaria a negação destes dois valores fundamentais do burguês. Porém, desta eliminação da morte resulta, para Hegel, a própria nulidade política desta ordem social. Os valores da paz e da segurança civis constituem um *Ersatz* da sua nulidade.

As análises das ordens sociais contêm já o elemento da consciência, que só mais tarde irá constituir para Hegel o centro da sua especulação filosófica. A noção de uma consciência da eticidade reflectida de diferentes modos nas diferentes ordens sociais, representa-se, neste ensaio, no plano de uma teoria das virtudes. Nestas análises, o que chamamos «virtudes públicas» enquadram-se na estruturação orgânica que se oferece entre a consciência, as ordens sociais e o estado de Guerra ou de Paz.

Diz Hegel, que as virtudes só podem ser de alguma utilidade para a Ética se forem tomadas na sua expressão orgânica, como expressões da Indiferença Absoluta na sua força expansiva e internamente diferenciadora. Como configurações vivas do Todo ético, as virtudes são individualizações de uma «mais alta energia», que se revela em grandes personagens históricos<sup>55</sup>.

É especialmente na Guerra que o Povo como totalidade se exprime como «individualidade livre», pois na luta e no culto dos heróis, experimentam-se os indivíduos como

pertencendo a uma única «unidade viva». Nesta experiência tem lugar a Audácia ou Coragem (*Tapferkeit*). Este conceito de *Tapferkeit*<sup>56</sup>, cujo rasto se deixa já identificar nos escritos mais antigos de Berna e de Frankfurt, designa aqui a virtude filosófico-guerreira dos homens livres. No estado de Paz, a virtude dominante é, ao contrário, a virtude própria do trabalho, isto é, a confiança e a rectidão.

Sem dúvida que os elementos relativos à doutrina das virtudes se deixam ler, para além obviamente de Platão, à luz de uma influência de Hobbes, autor que Hegel não deixou de ler, pois comprova-se o seu interesse pelas obras deste pela existência na sua biblioteca pessoal de exemplares dos livros *De Corpore* e do *De Cive*<sup>57</sup>. É em Hobbes que encontramos a distinção entre as virtudes do Estado de Natureza, de que a honra é o modelo, e as virtudes do Estado Civil, cujos modelos são a justiça e a equidade. Também já em Hobbes, a moral do proprietário coincidia com a tendência fundamental que anima o homem, no seu estado civil, para viver bem e confortavelmente. E embora Hegel não compartilhe nem dos pressupostos da Psicologia mecanicista sobre a natureza humana nem das conclusões hobbesianas sobre a instituição da vida civil por «pacto de autorização», a presença do tópico do «temor da morte» na fundamentação das virtudes é por demais evidente.

21-53

As análises do *Naturrechtsaufsatz* sobre a transformação do equilíbrio entre a primeira e a segunda ordens sociais, no sentido da destruição da própria identidade do mundo ético, levam à tese de que a subordinação de toda a organização ético-política aos interesses da segunda classe, cuja expressão se dá no Direito Privado, representa uma «doença» e o «começo da morte» [*Dagegen ist Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Teil sich selbst organisiert, und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht (...)*]<sup>58</sup>. É a este respeito que Hegel introduz a sua crítica mais decisiva ao Direito Natural da modernidade, a qual pode considerar-se uma crítica radical, pois afecta os fundamentos e o ponto de partida das principais orientações desta corrente político-jurídico-moral: trata-se da crítica do contratualismo.

É importante observar que entre o pensamento crítico presente neste ensaio e a evolução anterior de Hegel podem existir motivos para encontrar contradições. Para o tradutor das Cartas de J. J. Cart (o próprio Hegel, sabe-se desde há muito) não parecia constituir motivo para reparos críticos a concepção de um contrato político entre o Soberano e os súbditos. Na segunda carta, datada de 25/11/1792, o advogado J. J. Cart refere-se a um contrato (*le contrat le plus respectable nous assure la conservation de tous nos droits et de tous nos privilèges*)<sup>59</sup> realizado entre o Soberano de Berna e os súbditos do país de Vaud. A totalidade destes escritos nutre pelo contrato político de governo a maior das simpatias e, logo na primeira carta, o autor refere-se a uma dupla fonte do poder soberano, a qual assenta no soberano propriamente dito e

no povo. Se o contrato político, propriamente dito, não é alvo de comentários negativos nos quadros desta tradução, já o conceito de eleição popular directa merece muitas reservas nos fragmentos datados de 1798 sobre a situação no Württemberg, apesar do tom de crítica institucional que aí se lê (*Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen*)<sup>60</sup>. De facto, o principal problema que está na base da crítica do contratualismo em 1802 reside no facto de a ideia de contrato se não restringir ao domínio do tradicional contrato de governo, mas designar as próprias condições de possibilidade quer da sociedade quer do Estado.

No ensaio de 1802, a crítica do contratualismo é perseguida no contexto do juízo sobre a ilimitação do princípio burguês do contrato civil entre indivíduos privados. O desequilíbrio que comporta o alastramento da eticidade relativa da segunda classe quebra a unidade substancial do Povo e da eticidade, cujos laços orgânicos se estendem até ao mundo físico, até à Terra. A eticidade é compreendida como «a perfeita igualdade de todas as partes» (*vollkommene Gleichheit aller Teile*) e, como todo orgânico, ela representa o próprio modelo da unidade entre indivíduo e totalidade.

É neste sentido que se justifica a utilização do conceito de *substância* para designar este todo inteligente. Por *substância ética* Hegel entende aqui a unidade da Indiferença e da Relação, unidade entre o uno e o múltiplo, dir-se-ia noutra formulação. De acordo com a Proposição VIII da *Ética* de Espinosa, a Substância é também para Hegel infinita. E esta infinitude, esclarece ainda o ensaio, consiste na necessidade da Natureza Divina ou é a sua própria aparição.

21-53

A Substância é absoluta e infinita; neste predicado Infinitude está a Necessidade da Natureza Divina ou o seu fenómeno, e esta Necessidade exprime-se como Realidade (...).

[Die Substanz ist absolut und unendlich; in diesem Prädikat Unendlichkeit ist die Notwendigkeit der göttlichen Natur oder ihre Erscheinung, und diese Notwendigkeit drückt sich als Realität]<sup>61</sup>(...).

O modelo político e social do Contrato coloca o múltiplo fora da unidade, como coloca a eticidade relativa fora da eticidade absoluta. Neste sentido, este modelo não permite representar a unidade substancial como necessidade. A liberdade contratual elevada à dimensão de categoria política geral é, assim, um arbítrio. Ora, é contra a possibilidade de transformar a Majestade do Estado num produto das abstrações intelectuais que recheiam de particularidades jurídicas o Direito Privado, que Hegel acentua o carácter *substancial* da unidade entre necessidade e liberdade. O Estado produto de um contrato instituinte seria o Estado do Entendimento, um efeito do *Räsonnement*.

O conceito de substância ética manifesta-se como Saber, ao contrário das minudências intelectuais que o raciocinar abstracto impõe ao objecto da Política. A fundamentação mais geral do estatuto deste Saber do todo deve procurar-se nos escritos jenenses *Glauben und Wissen*, de Julho de 1802 e já na *Differenzschrift* de 1801.

Desde estes escritos que o círculo entre a Ciência e a constituição do seu objecto se caracteriza por uma unidade racional, que nada tem da reflexão exterior concordante com o modelo especular em que dois elementos estranhos se relacionam um com o outro na unidade fixa da representação intelectual. No contexto de apreciação crítica das filosofias de Kant, Fichte e Schelling próprio da *Differenzschrift*, ao conceber como tarefa da Razão a superação da desunião (*Entzweiung*), Hegel já concebia a unidade e a harmonia como realização de um Saber distinto da pura reflexão, embora pressupondo-a. Integrados na diferença entre Intuição, Reflexão e Especulação, essa obra distinguia entre o modo de proceder reflexivo e o modo de proceder especulativo. A principal diferença entre estes dois métodos consiste em que a especulação exige a unidade *real* e *ideal* dos opostos, ultrapassando a unidade meramente reflexiva e conceptual do Eu=Eu de Fichte em que se dá uma permanente dilaceração entre o Eu puro e a subjectividade empírica (objectiva). Do ponto de vista de Fichte, a unidade especulativa nunca poderia ser atingida, pois ele reconhecia nesse resto de objectividade do eu empírico um fundo só acessível no plano do Dever. Ora, ao contrário de Fichte, conceber a Ciência como Sistema revela a possibilidade de uma fundamentação da unidade sujeito/objecto dentro da própria imanência sem resto do Saber. Esta imanência é atingida com base no conceito positivo da reflexão que, ao contrário da reflexão que isola os opostos e fixa as oposições, aniquila por um lado o valor definitivo da oposição (*Vernichtung*) e, por outro lado, une esses mesmos opostos (*Vereinigung*) segundo a própria necessidade da sua relação. Hegel designa por Saber (*Wissen*) a constituição na consciência desta unidade da razão obtida pela reflexão. Desde esta época que Hegel vê na Ciência a auto-reprodução da Razão (*Selbstreproduktion der Vernunft*), que destrói a fixidez das oposições do entendimento, de que é exemplo a oposição entre subjectividade e objectividade.

O que se anuncia já no ensaio sobre o Direito Natural é a possibilidade de entender a eticidade como a auto-organização do Saber de si mesma, a qual não coincide com as modalidades estritamente intelectuais da compreensão das relações entre indivíduos e entre os indivíduos e o Estado, pressupostas no modelo contratualista do Direito Natural moderno. Por outro lado, esta auto-organização do Saber da eticidade (como genitivo subjectivo e objectivo) é justamente a característica propriamente «hegeliana» do ensaio, quer dizer, o momento que aí diverge das influências espinosiana, platónica, aristotélica e schellingiana. O nome em que se cristaliza a novidade hegeliana é o

*Espírito*. É com efeito no conceito de Espírito que Hegel pretendia condensar a sua interpretação da substância de Espinosa como movimento interno, negatividade, auto-diferenciação e auto-compreensão de si como Inteligência, ao mesmo tempo que pretendia superar, também, o imobilismo intelectual da *ordem geométrica*. Pertence já ao ensaio sobre o Direito Natural a indicação de que o Espírito é mais elevado do que a Natureza<sup>62</sup>, antecipando a ordem da *Realphilosophie* de 1803/04 e da *Enzyklopädie* de 1817, e é em várias metáforas e comparações, como na referência ao Espírito como *Äther* e ao princípio da «luz indiferente», que Hegel contraria a tendência intelectualista do Direito Natural. Esta última sucumbiria ante a tarefa que, à luz da Política platónica e da imagem da Pólis como um «único animal imortal», Hegel se impunha a si próprio: a compreensão da eticidade como um movimento vivo de expansão e contracção do Povo nos indivíduos e dos indivíduos no Povo.

No *System der Sittlichkeit*<sup>63</sup>, Hegel defronta-se, de novo, com o problema da relação entre indivíduo e comunidade. Hegel parte da necessidade da determinação da absoluta identidade<sup>64</sup> ou «ponto de indiferença» no qual se dá o Saber de si do mundo ético. Este «ponto de indiferença» encontra-se no fim de um movimento lógico que parte de dois aspectos inicialmente separados um do outro: a intuição e o conceito. Só na unidade destes dois aspectos se pode consumir o que se entende por Saber. Assim, a tarefa deste escrito é mostrar de que modo e sob que processos dinâmicos se vai construindo a unidade do Saber, de tal modo que por este último se não entenda já um conhecimento exterior da realidade, mas sim o processo pelo qual a realidade se produz como Saber de si. No caso desta obra, o real é, uma vez mais, o mundo político-social e o seu reflexo moral.

Ao contrário do ensaio sobre o Direito Natural, este texto representa uma tentativa positiva para reconstruir o mundo ético, não tendo por tarefa nem a crítica metodológica directa nem o exame filosófico de outras doutrinas. Nesta sua característica de corpo doutrinário autónomo e na sua forma tratadística aproxima-se das *Grundlinien* de 1821. A *Gliederung* do *System der Sittlichkeit* fica em grande parte a dever-se à terminologia de Schelling, mas o modo de proceder e a utilização que Hegel faz das «subsunções» e das «potências» representa já um contributo original. As análises que Hegel dedica ao trabalho e à linguagem revelam uma profundidade e um detalhe muito superior ao que se havia encontrado no ensaio sobre o Direito Natural. O conceito de *meio termo* desempenha aí um papel central, constituindo um elo fundamental na gênese do conceito de *Mediação*.

Logo no início deste escrito, na *Einleitung*, Hegel identificava com clareza aquilo que na eticidade haveria de realizar a unidade viva do conceito e da intuição: o Povo Absoluto.

Agora, a Ideia da eticidade absoluta é a retomada da Realidade absoluta em si, como em uma Unidade, de tal modo que esta retomada e esta unidade é absoluta Totalidade; a sua Intuição é um Povo Absoluto; o seu Conceito é o absoluto ser-uno das individualidades.

[Nun ist die Idee der absoluten Sittlichkeit das Zurücknehmen der absoluten Realität in sich, als in eine Einheit, so daß dieses Zurücknehmen und diese Einheit absolute Totalität ist; ihre Anschauung ist ein absolutes Volk; ihr Begriff ist das absolute Einssein der Individualitäten]<sup>65</sup>.

A substância ética como Povo é o agente que realiza na experiência de si mesmo os diferentes movimentos que conduzem à perfeita adequação do ponto de vista da intuição com o ponto de vista do conceito. É nesta adequação do conceito com a intuição que pode residir o conhecimento da eticidade. Hegel entrelaça já no *System* estes dois pilares do Saber com as dimensões lógicas da universalidade e da particularidade. É aliás este cruzamento que justifica o uso do termo *sistema* neste escrito. Por *sistema* Hegel não entende uma ordenação hierárquica de proposições num encadeamento dedutivo da razão *a priori*, como acontecia nas tendências do jusracionalismo<sup>66</sup>. *Sistema* em Hegel designa a experiência na totalidade dos seus momentos expressivos e auto-reflexivos, os quais ultrapassam a dualidade entre o *a priori* e o *a posteriori*.

No terreno da Filosofia Prática, o conceito sistemático de experiência designa a Lógica imanente da autodiferenciação e compreensão de si do Povo nos indivíduos e dos indivíduos no Povo. Esta Lógica possui nos dois movimentos da expansão e da contracção do Uno os seus principais pilares metafísicos. O conceito de subsunção, largamente utilizado no *System*, oferece o instrumento intelectual para compreender estes movimentos na sua aplicação aos diferentes aspectos da eticidade. Neste sentido, as análises que Hegel aí conduz sobre o trabalho e a linguagem são exemplares.

A crítica metodológica ao Direito Natural empreendida no *Naturrechtsaufsatz* transforma-se aqui numa doutrina positiva sobre a Lógica da experiência do mundo ético. A novidade de Hegel situa-se não só na esfera metodológica, mas igualmente no modo como entende o próprio «objecto» que descreve sob o conceito de eticidade. Com efeito, a crítica do contratualismo, em particular, serviu para antecipadamente mostrar que a compreensão da eticidade não podia já ser uma compreensão de tipo normativo-abstracto, a qual daria as normas pelas quais as diferentes vontades individuais se deveriam guiar para instituir a sociedade e o Estado. O *System der Sittlichkeit* vem, seguidamente, demonstrar que o mundo ético é uma auto-organização, cujo carácter auto-reflexivo produz na sua imanência, na imanência do Povo, as condições do seu próprio conhecimento. Assim, estava condenado o Direito Natural que pretendesse revelar pelas construções intelectuais *a priori* o modo como a sociedade e o Estado se deviam organizar. Utilizando a expressão das *Grundlinien* de

1821, a Filosofia chega sempre demasiado tarde para ensinar como o mundo deve ser (*Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie zu spät*<sup>67</sup>).

Os principais problemas que podem hoje colocar-se ao texto de 1802 não são só relativos à completa inadequação do conceito metafísico de substância, mesmo que sob este conceito Hegel entenda já, e em Jena, uma auto-organização sistemática inteligente. Pode igualmente criticar-se a sua visão demasiado estática da divisão da eticidade em ordens sociais fechadas sobre si mesmas. Todavia, o que me pareceu mais problemático residiu na construção da sua ideia de Estado, no que diz respeito à sua relação com os momentos descritivos que, em 1821, se incluirão na Sociedade Civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Na *Gliederung* do *System der Sittlichkeit* o Estado já detém uma clara primazia lógica na ordenação do todo ético. O Estado é introduzido na última parte do escrito. Aí, na parte I.α) sobre *Die absolute Sittlichkeit*, Hegel esclarece que o conceito da eticidade absoluta designa o momento da ultrapassagem de todas as oposições, o momento da ultrapassagem das virtudes das três ordens, da ultrapassagem da dor e da paixão, da ultrapassagem da oposição entre subjectivo e objectivo. Esta plenitude do «ponto de indiferença» deve procurar-se na organização interna do Estado. Mas, na articulação do Estado com as ordens sociais é à primeira classe (à classe cuja virtude é a *Tapferkeit*) e nela ainda aos mais idosos e mais sábios que compete o Governo do todo, muito embora algumas páginas adiante Hegel volte a criticar o carácter vazio (*leer*) e formal (*formell*) que possui o Eforato em Fichte. A constituição do Governo do todo está associada, portanto, ao carácter infinito e «indiferente» que Hegel atribuiu já à *Tapferkeit*. Ao contrário da segunda e da terceira ordens sociais, só verdadeiramente a primeira possui afinidade com o Governo. Ao lado deste privilégio deve referir-se, a título crítico, a rejeição do princípio eleitoral, o qual é perspectivado como algo de meramente contingente, dependente da pura individualidade do agir e, por isso, incapaz de se elevar ao carácter «divino» do Estado.

A Eleição (escolha) e a Declaração são actos, provêm da liberdade e da vontade e podem do mesmo modo serem abandonados. Um povo não está ligado à sua palavra, à sua acção, à sua vontade, pois tudo isto sai da sua consciência e da sua singularidade; mas o Governo Absoluto é divino, em si mesmo sancionado e não é algo de feito, mas puro e simplesmente o Universal.

[Die Wahl und die Erklärung ist Tat, kommt aus der Freiheit und dem Willen und kann also ebensogut wieder umgeworfen werden(...) Ein Volk ist nicht an sein Wort, an sein Tat, an seinen Willen gebunden, denn dies alles ist aus seinem Bewußtsein und aus der Einzelheit; sondern die absolute Regierung ist göttlich, in sich sanktioniert und nicht gemacht, sondern schlechthin das Allgemeine]<sup>68</sup>.

Na compreensão do conceito de Estado como princípio divino, como uma universalidade já dada antes da decisão individual, como algo que «não foi feito» por ninguém, encontrava-se dado o passo mais decisivo da crítica do voluntarismo da modernidade política, abrindo-se o caminho para o lema da identidade do racional e da realidade efectiva das *Grundlinien* de Berlim. Mas Hegel dava também aqui o primeiro passo para a futura crítica das suas próprias concepções, a qual começou logo nas primeiras recensões da Filosofia do Direito de 1821, passou pela crítica dos «jovens hegelianos» e de Marx, pela célebre crítica liberal de R. Haym, que se reproduz em K. Popper, e que se cumpre, finalmente, no próprio juízo do público que vê na Política de Hegel o elogio do estado ilimitado.

## CONCLUSÕES

1. A crítica do Direito Natural da modernidade que Hegel realiza com base no quadro académico do mesmo Direito Natural, em Jena, é possível graças a um *neoespinosismo da substância ética* tanto no *Ensaio sobre os modos de tratar cientificamente o Direito Natural* como no *Sistema da Eiticidade*. É no Povo como expressão viva e inteligente do todo ético, que passa a ter lugar o «ponto de indiferença absoluto» que o *Mais antigo Sistema-Programa do Idealismo alemão* havia colocado na ideia do Belo e no terreno da nova Mitologia. Se Schelling continuava na via da subordinação da ética à estética, Hegel encaminha-se nesta época para uma Filosofia Política da unidade e não para uma Estética da unidade. Esta tendência é muito marcada nos textos de 1802.
2. Contra o contratualismo das tendências dominantes do Direito Natural moderno, o vínculo social é em Hegel um *a priori*, de acordo com a antiga concepção do Homem como «animal político». É no conceito de Povo que se exprime este *a priori* antropológico. É neste que se situa o duplo movimento de contracção e de expansão, o qual designa a existência da eticidade como substância inteligente. As estruturas lógicas que servem para conhecer a eticidade não podem separar-se do modo como esta produz o saber de si mesma, como saber imanente.
3. O *neoespinosismo da substância ética* é uma interpretação do conceito espinosiano de substância aplicado à Filosofia Prática, por meio da qual Hegel já introduzia elementos originais. Nestes últimos deve contar-se a representação da eticidade como auto-organização e auto-reflexão. Estas duas características interpretam-se como *sistema*. Não já como sistema de proposições hierarquizadas, mas como *sistema* real de relações reais. É no quadro da compreensão da

eticidade como todo sistemático que pela primeira vez Hegel experimenta o Saber filosófico como Saber sistemático.

4. A crítica das concepções metodológicas que baseavam o Direito Natural não pode ser interpretada de um modo homogêneo. Grande parte dos seus fundamentos devem-se a um equilíbrio instável entre os elementos que pertencem claramente à modernidade política aberta pela Revolução Francesa e pelo princípio filosófico da Subjectividade Livre e o ideal clássico da Pólis como um «único animal imortal». Ora, entre a Política clássica e a Política da modernidade nem sempre se podem realizar sínteses duráveis.

## NOTAS

- 1 Entre a abundante bibliografia sobre este texto refiro somente: C. JAMME/H. SCHNEIDER (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, Frankfurt am Main, 1984; C. JAMME/O. PÖGGELER (Hrsg.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart, 1986; F. — P. HANSEN, «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus». *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin/N. York, 1989.
- 2 K. ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich HEGELS Leben*, Darmstadt, 1977, 54.
- 3 C. JAMME, «Ein ungelehrtes Buch». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, 1983, 46.
- 4 K. DÜSING, *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel* in C. JAMME/O. PÖGGELER (Hrsg.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, 101-117.
- 5 O. PÖGGELER, *Das Menschenwerk des Staates* in C. JAMME/H. SCHNEIDER, *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, 180.
- 6 Sobre a constelação de influências presente neste grupo e os seus reflexos em Hegel veja-se: C. JAMME, «Ein ungelehrtes Buch». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, o. c., especialmente 182-219; C. JAMME, *Isaak von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*, Bonn, 1987; D. HENRICH/C. JAMME, *Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion*, Bonn, 1986. Mais antigo mas ainda sugestivo é o estudo (infelizmente não publicado) de W. LOTZ, *Die Beziehungen zwischen F. Hölderlin und Isaac v. Sinclair und ihr Verhältnis zu Hegel. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde*, Basel, 1924.
- 7 Cf. J. J. ROUSSEAU, *Le Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Paris, 1926, Livre II, Chap. VII *Du Législateur*.
- 8 Cf. D. HENRICH, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, 1992, sobretudo 53-90. Cf. W. LOTZ, *Die Beziehungen...*, o. c., 32: a concepção da Vida como «união da união e da não-união» tem a sua formulação em I. von SINCLAIR na expressão «união da diferença e da não-diferença».
- 9 Utilizarei a edição do texto publicada por C. JAMME e H. SCHNEIDER em *Mythologie der Vernunft*, o. c., 11-14.
- 10 Id., 11.
- 11 Id., 11-12.
- 12 *Wir müssen also auch über den Staat hinaus! — Den jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören* (Id., 11-12).
- 13 Id., 12.

- 14 G. W. F. HEGEL, *Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...* in G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke I*, Hamburg/Düsseldorf, 1989, 87.
- 15 Id., 13.
- 16 Id., 13.
- 17 Id., 13-14.
- 18 Id., 14.
- 19 G. W. F. HEGEL, *Briefe von und an Hegel*, Bd. I: 1785-1812, Hamburg, 1969<sup>3</sup>, *Hegel an Schelling, Frankfurt am Main, den 2. Nov. 1800*, 59. Pode ler-se um exame detalhado do significado desta carta na evolução de Hegel na época em M. J. CARMO FERREIRA, *Hegel e a Justificação da Filosofia*, Lisboa, 1992.
- 20 Cf. B. BOURGEOIS, *Hegel à Francfort ou Judaïsme - Christianisme - Hegelianisme*, Paris, 1970.
- 21 O. PÖGGELER, *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel* in id., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, 19932, 13-78. Conserva-se ainda de toda a importância o trabalho de R. K. HOËVAR, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, München, 1968.
- 22 A constatação de Hegel nos fragmentos sobre a *Constituição da Alemanha* é a de que a Alemanha já não constitui um Estado: *Deutschland ist kein Staat mehr*. G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften*, Werke I, (E. Moldenhauer/K. M. Michel, hrsg.), 451-610, 461.
- 23 Cf. A. RUGE, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit (1842)*, in M. RIEDEL (Hrsg.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie I*, Frankfurt am Main, 1975, 323-249. Sobre a diferença entre o carácter alemão e o carácter francês — 347.
- 24 F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, Darmstadt, 19822, 104: *Aus der Erlebnis des Staats als Schicksals wird die Erkenntnis: der Staat ist Macht*.
- 25 G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften*, Werke I, o.c., 472.
- 26 Id., Ibid., 473.
- 27 Id., Ibid., 481.
- 28 F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, o.c., 111 e 115-116.
- 29 B. STOLLBERG-RILINGER, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin, 1986.
- 30 Id., Ibid., 90.
- 31 J. G. FICHTE, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* in J. G. FICHTE — Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, R. LAUTH/H. JACOB (Hrsg.), Bd. I, I, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, 193-404, especialmente 278-279 e 388-389.
- 32 H. KIMMERLE, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)*, in *Hegel-Studien* Bd. 4, Bonn, 1967, 21-99.
- 33 As citações referem-se, no caso do *Naturrechtsaufsatz*, ao volume 4 da *Gesammelte Werke* da responsabilidade de H. BUCHNER e O. PÖGGELER, o qual leva o título *Jenaer kritische Schriften*, Hamburg, 1968.
- 34 G. W. F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der Praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* in loc. cit., 417.
- 35 Id., Ibid., 420.
- 36 Id., Ibid., 422.
- 37 Id., Ibid., 424.
- 38 Id., Ibid., 434.
- 39 Id., Ibid., 436.
- 40 Id., Ibid., 437.
- 41 Id., Ibid., 449.
- 42 Id., Ibid., 444.
- 43 J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe Werke* band 3, 311-460, 390.
- 44 Id., Ibid., 404.

- 45 Id., Ibid., 400.
- 46 Id., Ibid., 387.
- 47 G. W. F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten...*, o.c., 446.
- 48 Id., Ibid., 448. As análises da Tragédia começam em 458.
- 49 Id., Ibid., 449.
- 50 Sobre os efeitos da colaboração de Hegel com Schelling no âmbito da Filosofia Prática do primeiro veja-se, para um brevíssimo resumo: L. SIEP, *Zur praktischen Philosophie Schellings und Hegels in Jena (bis 1803)* in L. SIEP, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992, 130-141.
- 51 G. W. F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten...*, o.c., 455.
- 52 A História de Roma de E. GIBBON teve, no parecer de O. PÖGGELER uma influência importante na formação das concepções de Hegel sobre o declínio do Império. Cf. O. PÖGGELER, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, o.c., 34.
- 53 G. W. F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten...*, o.c., 457.
- 54 Id., Ibid., 458.
- 55 Id., Ibid., 469.
- 56 Uma interessante genealogia deste conceito de *Tapferkeit* lê-se em L. DICKEY, *Religion, Economics and the Politics of Spirit (1770-1807)*, Cambridge, 1987, 220-227.
- 57 *Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn G. hinterlassenen Bücher Sammlungen*, Berlin, 1832. Os dois livros de T. HOBBS têm aqui, respectivamente, os números 126 e 372. Este catálogo encontra-se no fundo bibliográfico do *Hegel-Archiv da Ruhr-Universität Bochum*.
- 58 G. W. F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten...* o.c., 476.
- 59 As Cartas de J. J. CART apareceram com o título *Lettres de Jean-Jacques Cart a Bernard Demuralt, trésorier du Pays de Vaud sur le Droit Public de ce Pays, et sur les événements actuels. À Paris, chez les Directeurs de l'Imprimerie du Cercle Social, 1793 l'An 2<sup>e</sup> de la République*. A passagem a que me reporto é da página 41 do original. Um exemplar desta obra, hoje muito rara, encontra-se na biblioteca da Universidade de Tübingen com a cota N12<504832268 021 FO V 296. Na lista de publicações da Livraria Jägersche Buchhandlung de Frankfurt (*Neue Verlagsartikel der Jägerschen Buchhandlung*, 1798) constava a respeito das cartas de J. J. CART o seguinte: «*Briefe, vertrauliche, über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern. Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern, aus dem französischen eines verstorbene Schweiz übersetzt und mit Anmerkungen versehen*». As cartas foram efectivamente traduzidas por Hegel e as suas notas são reveladoras de tendências próximas de uma política republicana.
- 60 G. W. F. HEGEL, *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen in Frühe Schriften*, o.c., 268-273, especialmente 273.
- 61 Id., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten...*, o.c., 433.
- 62 Id., Ibid., 464.
- 63 G. W. F. HEGEL, *System der Sittlichkeit* in G. GÖHLER (Hrsg.), G. W. F. Hegel — *Frühe politische Systeme*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien, 1974, 13-102. À data da redacção do presente escrito ainda não se encontrava disponível a edição crítica do *System*, a qual se deveria integrar na *Gesammelte Werke* no volume 5.
- 64 Id., Ibid., 15.
- 65 Id., Ibid., 15.
- 66 A. DUFOR, *La Notion de Loi dans l'École du Droit Naturel moderne. Étude sur le sens du mot loi chez Grotius, Hobbes et Pufendorf* in *Archives de Philosophie du Droit*, 25 (1980), 211-224.
- 67 G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Edition K. H. Ilting, Bd. 2, Die «Rechtsphilosophie» von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, 74.
- 68 Id., *System der Sittlichkeit*, o.c., 85.

## PENSAMIENTO Y FRAGMENTO

### A propósito de Lichtenberg, Nietzsche y Adorno

#### I. INTRODUCCION

55-78

Ante todo, hay que recordar la gran riqueza y pluralidad de expresiones filosóficas que la historia nos regala: poema, diálogo, tratado, exhortación o epístola, confesiones, glosas y comentarios, guía, autobiografía, sistema (geométrico o no), aforismo, ensayo, pensamientos o soliloquios, diario, novela, etc. Todas tienen su razón de ser formal, propia de un contexto y de unos temas, o de un talante personal... y ninguna debe ser excluida del concierto filosófico por prejuicio. Pues bien, el texto fragmentario es parcialmente común a varias de las expresiones señaladas y en este sentido tiene cierto carácter transversal, si bien a nada se contrapone tanto como a la pretensión de sistema y con nada coincide tanto como con el aforismo. En éste vamos a centrarnos, toda vez que es necesario delimitar un tema para profundizar en él e incluso acotar una extensión media del discurso fragmentario, que fijamos desde una línea a unas pocas páginas. Lo entendemos, pues, de modo amplio, lo que quiere decir que no tiene unas características fijas y estrechas; por ejemplo, no siempre tiene que ser muy breve y concentrado, ni ocuparse de asuntos morales... Así, no se trata sólo de apotegmas ejemplarizantes al modo de Plutarco o Erasmo, ni de sentencias o proverbios exclusivamente, como tampoco se reduce a reglas de vida y ni siquiera a las agudas observaciones de todo tipo propias de algunos ilustrados franceses, por citar otro caso.

Sin duda, el fragmento como aforismo que aquí elegimos puede participar de ello, pero tiene un específico *contenido* filosófico que intentaremos exponer, versátil, a veces disperso pero sin renunciar a la coherencia, teórico y práctico a la vez: capaz de ofrecer explicaciones parciales de lo real, resolver algunos problemas y crear sentidos. Por lo que se refiere a la *forma*, es claro el afán de concisión y densidad, pero haciendo valer la potencia diferencial de todo lenguaje, que es multívoco, abierto y generador inagotable, en vez de simple trasunto categorial de la descripción ontológica. Aquí el discurso filosófico ocupa una posición intermedia entre el científico y el literario de manera paradigmática<sup>1</sup>. Queremos decir que, sin mezclar ni confundir los ámbitos, hay que abrirse desde el conocimiento enunciativo-proposicional hacia otras formas de conocimiento menos *lógicas*, más flexibles al anteponer la «mostración» a la «demostración», y cuyo lenguaje a menudo recurre a la metáfora y a la connotación, además de la denotación. El texto fragmentario nos parece el lugar privilegiado para todo ello, precisamente porque ni la forma ni el fondo son metódicos y sistemáticos, sino abiertos a la diversidad irreductible y a la convergencia de perspectivas: la propia noción de concepto es modificada porque se ensancha a la par que pugna contra la abstracción. Tal es el punto de partida de la crítica que supone hacia otras expresiones discursivas y por eso encarna una opción filosófica concreta.

55-78

A modo de presentación temática, puede hablarse de una posición global desde la que aquí se piensa, de una concepción básica de la realidad que el fragmento encierra y de una intención última a la que se orienta. *Posición* perspectivista casi por principio, ceñida a las experiencias intuitivas de toda índole antes que a la especulación, empezando por cuestiones inmediatas (p. ej. psicofisiológicas), y donde ciertas actitudes y vivencias personales modulan el resto, lo que se plasma en un peculiar «estilo» de pensamiento. Negación, pues, de lo impersonal que implica la preeminencia de lo biográfico (en sentido amplio) respecto a lo bibliográfico; o, en otro plano, la importancia del sentido y el valor junto al aspecto propiamente veritativo. Haya una posición afirmativa o negativa de conjunto, tampoco es infrecuente algún tono escéptico, irónico y/o emocional en general, en el marco de esa relativa subjetividad. En cuanto a la *concepción*, quizá lo más destacado sea el énfasis en lo individual (no hay géneros ni especies) como fundamento ontológico, es decir, hay un cierto cariz «nominalista» coherente con la pluralidad de perspectivas y perfectamente acorde con la expresión fragmentaria. Por eso encontramos constelaciones o archipiélagos de objetos y conceptos, pero nunca totalizaciones cerradas; y por eso también el texto se alimenta de casos y cosas particulares, historias, personajes, escenas, anécdotas, datos que provienen de la prensa o de viajes, entre otras muchas fuentes... En conjunto, puede decirse que no importa tanto describir lo real en términos universales (órdenes

diversos, leyes, axiomas, fines, etc), cuanto destacar aspectos específicos y parciales, aun pasajeros y dinámicos, más propios de la esfera genuinamente humana que de la natural, por así decir; lo que cabe denominar «artificialismo» frente a «naturalismo». Desde luego, son dimensiones complementarias, pero acaso se vea el matiz introducido al decir que la *intención* es ante todo práctica, comenzando por una suerte de «terapia» para cada autor y enseguida prolongada hacia la ética y la política. Resulta habitual encontrar en esta clase de textos una revisión crítica de lo convencional y establecido en forma de ideas y creencias, usos y costumbres primordiales, de todo lo dado como primer producto socio-cultural para la vida. Por otra parte, el aforismo no pide asentimiento ante lo ya acabado, sino que invita a proseguir la indagación por cuenta propia, e incluso a elaborar cierta dialéctica entre teoría y praxis (individual y colectiva, en la mente y en la acción), que no tenga fin.

Este boceto general va a ser explicado en el apretado estudio de tres autores muy diferentes que ofrecen así perspectivas históricas y temáticas diversas: Lichtenberg, Nietzsche y Adorno ejemplifican tres siglos de pensamiento alemán en unas ciertas líneas, es decir, pertenecen a una misma cultura, aunque todos critican el nacionalismo patrio y abogan por la apertura cosmopolita. Además, los posteriores leyeron con interés a los anteriores, de tal manera que Nietzsche elogia y frecuenta a Lichtenberg, mientras que Adorno se refiere bastantes veces al autor del siglo XIX. En definitiva, a través de tres estilos y enfoques distintos quizá sea posible ver algunas características comunes del texto fragmentario — sin pretensión de exhaustividad, desde luego —, amén de posibles semejanzas de fondo entre los autores, una vez salvadas las distancias obvias. Por último, diremos que en este comentario también se va a hacer uso del fragmento en forma de epígrafes que recojan con brevedad y concisión los aspectos más relevantes de cada caso, en aras de la agilidad que exigen los límites de la exposición.

55-78

## II. EN RELACION A LICHTENBERG

G.H. Lichtenberg (1742-1799) es un ejemplo paradójico de reconocido científico natural en su tiempo que pasa a la posteridad por esa gran colección de miles de anotaciones de todo tipo que se sitúa entre el pensamiento, la literatura informal y el mero apunte, según dictara la circunstancia. Escritor impenitente de fragmentos múltiples cuyo único fin era ayudarlo a pensar, esto es, a vivir; investigador pragmático y antimetafísico de todo lo humano; anglófilo, constitucionalista e ilustrado cabal. Hombre de mala salud y buena curiosidad, depresivo y jorobado, supo hacer de la pirueta asistemática y a menudo humorística musculosas reflexiones y lúcidos epigramas. Para entrar en materia, digamos que él concibe esa miscelánea como esbozos

que aguardan, no la reescritura perfeccionista, sino los rayos del sol para germinar; o como la búsqueda de aquel pensamiento que haga morir de risa a cuantos lo oigan; o aquella capacidad de síntesis y plenitud que querría formular un libro en una palabra<sup>2</sup>. Es decir, unos textos incisivos, reposados o chispeantes, aunque sin pretensiones de zanjar ninguna cuestión; y menudos en el planteamiento, pero ambiciosos en el alcance. Más exactamente, se trata de borradores que — por analogía con los libros de comercio — anotan el día a día del espíritu sin mayor orden, por vía directa e indirecta, para luego ser pulidos, estructurados y comentados en forma de una personal «contabilidad» de la vida (E-46). De hecho, tal sistematización no se hace nunca y lo que importa ahí es la metáfora de la transacción y el intercambio constantes, donde todo tiene cabida e interés: «El método del cuaderno borrador es altamente recomendable. No dejar de anotar ningún giro, ninguna expresión. A la riqueza también se accede ahorrando verdades de pacotilla» (F-1219). De nuevo una metáfora económica, acaso con el tono burgués de la acumulación frente al derroche vital, o contra la dispersión a veces dolorosa del tiempo y de la identidad, pero siempre al servicio de lo espontáneo — casi azaroso — y de esas pequeñas cosas esenciales que conforman la existencia. Es la cotidiana reflexión sobre detalles y matices la que fragua eso que llamamos sabiduría, y que se expresa con libertad formal incluso en la ciencia: «No el método matemático sino el paradigmático, no el sistemático sino el escepticismo, no el resultado sino el experimento y la hipótesis impregnan su pensamiento científico-natural (...) no la forma científica cerrada y sistemática del tratado, sino la forma abierta y literaria del aforismo»; porque las cosas del mundo se descubren «en la interdependencia de fantasía y observación, instinto y razón, lo general y lo particular, tanto argumentativa como intuitivamente»<sup>3</sup>. Lo vamos a comprobar de la mano de algunos contenidos centrales, interrelacionados entre sí en mayor o menor medida, a la vez que con su expresión fragmentaria.

55-78

**1. PUNTO DE PARTIDA.** A pesar de la diversidad, puede formularse un presupuesto ontológico y otro epistemológico, correlativos, que se proyectarán sobre el resto de temas cual semillas a desarrollar: se trata de la improbabilidad de encontrar un primer elemento de la materia y los consecuentes principios universales para las ciencias, toda vez que «La naturaleza no crea *genera* ni *species*, sino *individua*, y nuestra miopía ha de buscar similitudes para poder retener muchas cosas a 1ª vez. Estos conceptos se vuelven tanto más inexactos cuanto mayores son los géneros que inventamos» (A-17). Hay cierto nominalismo empírico que recela de abstracciones conceptuales y lingüísticas (C-278), por lo que tienen de homogeneización de lo diferente, amén de constatar que sólo son invenciones útiles, como se verá. De donde afirma el autor ale-

mán que no hay «una medida universal» para las cosas y que en sentido valorativo «La medida de lo maravilloso somos nosotros», so pena de que todo se iguale (A-110). Tal es una premisa del artificialismo enunciado más arriba, sin que ello suponga un tosco antropomorfismo: los puntos de vista humanos se contrastan y aquilatan entre sí, en el seno de una red de relaciones primero sensoriales y luego sociales. Como enseña el «idealismo» kantiano, y más allá de las resistencias que despierta, «ya que todas las cosas se hallan interrelacionadas en la naturaleza, ¿qué puede haber más real y verdadero que estas relaciones?», que en ocasiones me implican y concierne (H-19). Ahora bien, debe quedar claro que nuestras representaciones y sensaciones nada dicen sobre la realidad objetiva exterior, que nos resulta inalcanzable y de la que ni siquiera podemos asegurar que actúe causalmente sobre nosotros (H-150); es decir, «Conocer objetos *exteriores* es una contradicción», ya que sólo podemos concernos a nosotros mismos, y además todo el saber humano se formula en un lenguaje preexistente, lo que implica que «cuando habla, la filosofía se ve siempre obligada a usar el lenguaje de la no-filosofía» (H-151). En efecto, el lenguaje es en sí una filosofía universal (cosmovisión popular), mientras que la filosofía técnica es un subconjunto que rectifica y restringe aquella (H-146). Y este paralelismo con Humboldt sirve para abundar en el *fenomenismo*, ahora similar al de Hume, recién expuesto: no hay causas ni certezas, sólo sensaciones y asociaciones relacionales que adquieren sentido en un contexto lingüístico previo. De aquí, a su vez, se derivan dos tesis capitales: Lichtenberg afirma que hay que distinguir entre significar y ser, pues causa muchos problemas el creer que «las cosas son realmente lo que sólo significan» (A-114), una vez que no podemos sobrepasar la creencia y *tocar* lo real (C-375); en segundo lugar, la filosofía es fruto de la intersubjetividad, «según las normas de una evaluación racional de los grados de probabilidad. Aquellos principios sobre los que todos los hombres están de acuerdo, son verdaderos. Si no lo fueran, no tendríamos verdad alguna» (A-136). Así, el marco hermenéutico remite a una dinámica de consensos en torno a ciertas verdades, que se prolonga en variables términos culturales e históricos (C-223). Como se ve, para concluir, cualquier discurso sistemático resulta difícil a partir de estas posiciones de partida (que hemos concentrado al máximo), y son mucho más adecuadas incursiones fragmentarias sobre parcelas singulares de lo real.

55-78

**2. ACTITUDES E INTERESES BASICOS.** Con los presupuestos anteriores, es claro el rechazo de todo dogmatismo y la posición de un escepticismo moderado y tolerante. En efecto, también la duda debe ser limitada a su condición de «atenta vigilancia» (F447), aunque en principio lo adecuado sea «Ni negar, ni creer» (L18). Hay que pro-

piciar cierto talante abierto y constructivo, dialogante con el mundo pero no iluso, avisado pero no resentido ni suspicaz. En conjunto, puede decirse aquello de «Primum vivere, deinde philosophari», pues Lichtenberg prescribe como «dietética para la salud del entendimiento» (D-251) atender ante todo a la vida real y concreta, el trato con la gente y las ocupaciones diversas como la mejor escuela: «El fundamento de todo es la observación y el conocimiento del mundo» (E-265), ya que leer mucho vuelve orgulloso y pedante, mientras que ver mucho nos hace «sabios, sociales y útiles», esto es, «ciudadanos del mundo» (H30). También el aprendizaje es fragmentario y perspectivista a lo largo de la existencia (y como tal se plasma), dado que la experiencia es limitada y unos hechos se contrastan con otros. Pero su carácter es eminentemente práctico, según se deriva de la posición teórica: «El mundo no está ahí para ser conocido por nosotros, sino para que nos formemos en él. Esta es una idea kantiana» (J-898), lo que significa que el saber no se muestra, sino que se utiliza (KA-262). La coherencia es grande en sentido intra y metadiscursivo porque el autor hace lo que aconseja: mirar, pensar y anotar, de acuerdo al fluir de la vida con sus facetas innumerables que no aspira a totalizar, para desenvolverse lo mejor posible en cada situación.

55-78

Si damos un paso más, encontramos una atención por lo inmediato que será muy del gusto de Nietzsche. Así, primero en términos psicofisiológicos, hay que reparar en que los alimentos ejercen «una enorme influencia en el estado anímico de los hombres» (A-43), por dar un ejemplo significativo. Si las grandes teorías quedan desplazadas, fijémonos en lo más próximo, parece decir Lichtenberg una y otra vez. Y lo que es más, seamos conscientes de que el conocimiento responde a ello: «En todas las clases sociales, la Ilustración consiste realmente en tener *conceptos precisos de nuestras necesidades esenciales*» (J-246). Luego la epistemología se tiñe de política en un segundo momento, lo que explicita el pragmatismo anunciado. Retomemos los dos planos — psicofísico y social — desde otro ángulo: hay un imperativo de salud como interés primordial, que se viste de alegría («la salud prefiere ver al cuerpo bailando que escribiendo», sin fecha-19) y ensalza la «jovialidad» y la «ligereza» como los mejores atributos espirituales, según enseña la experiencia biográfica al autor (B-81). Por otro lado, con estas premisas es comprensible que el ser humano opte siempre por algo en función de su estado y necesidad: «el ser humano es siempre parcial y hace muy bien en serlo», puesto que la imparcialidad es artificiosa y por eso mismo parcial (F-578), esto es, creada y no natural. La neutralidad pura no existe e incluso perjudicaría la vida — entendemos —, ya que tampoco hay normas universales en clave ius-naturalista. Por el contrario, es la energía más íntima de cada uno quien tiene la iniciativa, y si es posible en forma expansiva y dichosa: el *estilo* del pensamiento que

mencionamos al inicio va configurándose de manera inequívoca como arte que correlaciona ráfagas de vida y de texto... Para terminar, digamos que Lichtenberg no deriva una concepción de la naturaleza humana ingenua ni unilateral: cuerpo y espíritu son uno «satélite» del otro en pie de igualdad (D-166), a medio camino jocoso entre el «primo ángel» y el «primo mono» (D-436); pero lo que caracteriza al ser humano sobremanera es la capacidad de hacerse a sí mismo, la plasticidad autocreadora que le distancia del animal (F-433). Ahí es todo posible y por eso los campos de su actividad son ilimitados y dispares: «Lo que siempre me ha gustado en el hombre es que, siendo capaz de construir Louvres, pirámides eternas y basílicas de San Pedro, pueda contemplar fascinado la celdilla de un panal de abejas o la concha de un caracol» (D-398). Semejante pluralidad y libertad creadora, tal variedad de planos e intereses parecen invitar una vez más a ser recogidas en una multitud de textos fragmentarios, singularizados, que les hagan justicia de modo immanente, por así decir, sin imperativos generales ni exclusiones.

**3. DISEÑO DE LA FILOSOFÍA.** Como resultado de todo lo anterior, la concepción que Lichtenberg tiene de la filosofía no puede ser *macrológica*, sino necesariamente *microfísica*. En primer lugar, no hay un Yo substancial pensante, sino un conjunto de «sensaciones, representaciones y pensamientos. Debería decirse impersonalmente *piensa*, como se dice *relampaguea*. Decir cogito es ya decir demasiado en cuanto se lo traduce por yo *pienso*. Suponer el Yo, postularlo, es una necesidad práctica» (K-76). De nuevo la línea que de Hume conduce al Kant dual de la primera y segunda críticas: disolución de la identidad cognoscente que se impersonaliza, y reconstrucción posterior en razón de imperativos morales. A este esquema formal le corresponde otro material simétrico: cada sujeto tiene/es un conjunto particular de pensamientos llamado «sistema de ideas» (sistema de opiniones, convicciones y sensaciones), de carácter abierto e interactivo, que recoge su cosmovisión individual (B-262). De hecho, lo que cada cual debe hacer es construirse una propia y personal, en consonancia con una vida independiente (B-264); en otras palabras, cultivar las propias opiniones, sentimientos y observaciones, sin dejarse llevar por lo ajeno, la tradición y los tópicos vigentes (D-121, F-734). Naturalmente, vuelve a surgir la idea de perspectivas o fragmentos ahora ensamblados, articulados por la reflexión y la experiencia vital. El resultado es una filosofía que toma como modelo a los antiguos en tanto que, a) no imitaban permanentemente, b) no tenían espíritu sistemático, c) aprendían más cosas que palabras, d) no escribían tanto para ganarse el pan y e) observaban más la naturaleza (D-264). Aquí se resume la concepción de Lichtenberg que venimos desgranando y su contraposición al academicismo libresco («Traficaba

55-78

con opiniones ajenas. Era profesor de filosofía», K-246), y a un supuesto purismo aséptico («Sin que se note, la filosofía pura sigue manteniendo (y no puede evitarlo) relaciones amorosas con la ... impura. Y así será hasta el fin de los tiempos», L-35). La realidad envuelve a los discursos, los une y separa en función de sujetos y contextos, por lo que deben integrarse todos los factores posibles: la filosofía, en fin, como *mosaico* de experiencias y conocimientos.

De ahí que el autor alemán apele tanto a la razón fría como al cálido sentimiento (L-406); al «sentido común» vigilante que intuye «la verdad de unos cuantos principios de utilidad (F-56); al juicio, pero también a la agudeza y el ingenio, «lente reductora» que ve lo universal en lo particular (F-700). Lejos, pues, de las «lucubraciones metafísicas» que realizan «quienes no pueden hacer nada mejor» (E-411), lo correcto es aplicar un principio de economía que rechace cualquier «Deus ex machina» (E-460), p. ej. respecto a la inmortalidad del alma y la vida ultraterrena (F-489), y, en general, reconozca que «la ignorancia aumenta al mismo tiempo que sus conocimientos» (F-462). La filosofía, extrapolamos, será así una actividad más humilde y fecunda, más útil y práctica en todos los órdenes, cercana a los asuntos concretos de la vida. Su labor primera consiste, entonces, en cuestionar los convencionalismos e investigar todo aquello que se da por supuesto acríticamente (KA-291); es decir, librarse de «la costumbre (que) echa a perder la filosofía» y «poder ver, oír y sentir todo de nuevo» (H-21). Para no quedarse en simples palabras, he aquí dos piedras de toque de gran envergadura en esa crítica: el principio de razón suficiente es ley necesaria del pensamiento, principio lógico indiscutible, pero «otra cuestión es, sin embargo, la de saber si es un principio objetivo, real o metafísico» (J-757); por otro lado, la doctrina de la libertad humana no es otra cosa que una cómoda, habitual y preferible «hipótesis falsa» que sólo tiene las apariencias a su favor (J-278). Con lo que volvemos al comienzo de este epígrafe, pero con unas conclusiones más demoledoras aún: Lichtenberg pone en entredicho los pilares (teórico y práctico) del pensar tradicional, sin renunciar a su conveniencia operativa — casi ficcionalista —, ni caer en el nihilismo. No extraña que profetice con acierto la vocación autofágica de la filosofía («acabará por devorarse a sí misma», J-620) como conclusión radical de su misión (auto)crítica, máxime si es aplicada a modelos caducos. Por todo ello, también aquí se impone el fragmento personal como única vía, en la medida en que cumple el mandato esencial: «Permanece atento, no sientas nada en vano, mide y compara: tal es toda la ley de la filosofía» (A-130).

4. CONSECUENCIAS E ILUSTRACIONES. En este último apartado pretendemos mostrar ejemplos derivados de lo anterior, cual *mónadas* que reflejen la realidad. Nuestro

autor invita siempre a la sabiduría de lo pequeño y cotidiano (RA-296), sirviéndose a menudo del lenguaje metafórico, «especie de lenguaje natural» arbitrario pero preciso (D-468), lo que nos dice mucho de su apertura a la empatía literaria. En sentido objetivo, las cosas más grandes se cumplen gracias a causas pequeñas acumuladas que solemos pasar por alto (A-19); idea que lleva a nuestro autor a una intuición muy próxima a recientes teorías, cuando dice que escribir un libro puede influir en la conversación ciudadana a X hora mil años después, o que tirar al mar una pepita de cereza en Alemania cambia la posición de una gota de agua en el Cabo de Buena Esperanza (D-55). Y en sentido subjetivo, «la tendencia humana a juzgar importantes las pequeñas cosas ha producido muchas grandes cosas» (G-234), lo que, por reciprocidad, hace más comprensibles opiniones como éstas: descubrir un remedio infalible contra el dolor de muelas es tan valioso como descubrir un nuevo planeta (G-241); de nada sirve ser muy espiritual y/o cerebral si uno no sabe pegarse un botón (D-452); y si un corazón puro es cosa excelente, una camisa limpia también (F-885)... Breves apuntes sazonados con humor que expresan toda una concepción de la vida, y que también saben llamar a la seriedad cuando hace falta o dar un giro temático profundo sin salirse de los intereses básicos. Así, p. ej., — y esto es otra miscelánea —, la gran importancia que Lichtenberg concede a los sueños (parte sustancial de la existencia, cuya consciencia define al hombre, F-743); o a la necesidad de limpiar de sutiles supersticiones la propia vida y las religiones positivas que de ello se aprovechan (H-42); Y, más ampliamente, el no confundir la fe — que el autor alemán parece tener — con oscuras ideas de causalidad que llevan a un Dios del cual nada podemos saber, «Pues explicarlo todo a partir de un creador del mundo es siempre antropomorfismo» (J-944). En definitiva, cierto deísmo de corte spinozista (H-143), tan común en la época entre cierta élite, como es sabido, que insiste en la exigencia de madurez mental y espiritual: tan alejada de los cuentos felices (a veces el mundo parece una broma de mal gusto y el optimismo leibniziano es injustificable, K-69), como de los cuentos de miedo.

Por otra parte, la perspectiva monadológica se aplica por completo en la moral y la política: «En los pequeños sucesos cotidianos de pacotilla reside lo universal moral exactamente como en los grandes, según saben unos pocos adeptos» (B-195). Todo está ejemplificado en esta fórmula respecto al fondo y la forma del texto fragmentario, y Nietzsche y Adorno sabrán sacarle partido, completando incluso la incipiente dialéctica de la Ilustración que aquí aparece: «Es muy triste ver que el esfuerzo de los hombres por disminuir los males del mundo produzca tantos males nuevos», L-236; «Se habla mucho de Ilustración y se desean más luces. Pero, ¿de qué sirve tanta luz, Dios mío, si la gente no tiene ojos o, si los tiene, los cierra intencionadamente?», L-472.

55-78

55-78

Y, en particular, Adorno desarrollará las críticas contra los abusos económicos y políticos de los poderosos (E-131), contra el «despotismo religioso y de sistema» (F-431), aunque en el siglo XX sabrá ya que no basta con el formalismo de la «igualdad a través de las leyes» (K-296). Sin embargo, la lucidez histórica de Lichtenberg, aun circunscrita a su tiempo, no le impide sentenciar «Nosotros: jornaleros, vasallos, negros, siervos de la gleba, etcétera, por la desgracia de Dios...» (K-240), cual amarga proclama universal y perenne. En cualquier caso, vamos a terminar nuestro condensado recorrido por su obra con un texto fiel a su espíritu y al de nuestro tema, que habla por sí mismo: «Hacer que cada momento de nuestra vida sea el mejor posible, independientemente de qué mano del destino provenga y de si es favorable o desfavorable: en esto consiste el arte de vivir y el verdadero privilegio de un ser racional» (G-212).

### III. EN RELACION A NIETZSCHE

La figura de Nietzsche no necesita presentación en este terreno, dado que es uno de los mejores pensadores en texto fragmentario y un artista del aforismo. Lo fundamental otra vez es que la crítica de la cultura y de la filosofía que lleva a cabo implica el rechazo unitario y simultáneo de la forma y el fondo de esos discursos: atacar el tratado o el sistema filosófico significa atacar casi toda la posición-concepción-intención triunfante en la historia del pensamiento occidental, y viceversa; vituperar la «dialéctica» conlleva poner en solfa el encadenamiento de razones y la arquitectura conceptual. El propio autor nos lo sintetiza *en una frase*: «discurso corto, sentido largo —¡hielo resbaladizo para la burra!»<sup>4</sup>. Esto es, decir mucho con pocas palabras e invitar a una compleja interpretación de lo apuntado, cosa imposible para tantos ineptos. No se trata de extenderse en pruebas de supuestas verdades, sino en inventar, comprender y asimilar valores y sentidos que sirvan al fortalecimiento de la vida. Nietzsche nos introduce el tema así: «El aforismo, la sentencia, en los que soy el primer maestro entre alemanes, son las formas de la 'eternidad'; es mi ambición decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro, — lo que todos los demás *no* dicen en un libro..! (CI, *Incursiones de un intempestivo*, 51). Tal es el derroche de lucidez y concisión que se propone como prenda de eternidad o, lo que es lo mismo, como fogonazo en el instante atemporal, sin dejar por ello de ser «intempestivo», pues también aquí alienta la intención polémica contra los que ni siquiera en todo un libro llegan tan lejos. Y es que — como se ha dicho — Nietzsche piensa en «relámpagos», es intuitivo y gráfico en grado sumo, escribe como si tallara piedras, y cada conjunto de aforismos tiene su propio *tempo* y relación para conformar un libro unitario y diferente del resto; pero quizá esto mismo oculta su pensamiento (por falta de

sistema) e incluso le lleva al efectismo estético y sofisticado, «mezcla inquietante de ... pensamiento originario y de abismal desconfianza del pensar frente a sí mismo»<sup>5</sup>.

Examinémoslo un poco más y veremos que nuestro filósofo ofrece respuestas para eso: en efecto, es consciente de la dificultad que presenta la forma aforística por ser inactual, pero en absoluto renuncia a la reflexión. «Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya 'descifrado' por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su *interpretación*, y para realizarla se necesita un arte de la misma» (GM, *Prologo*, 8). Prueba de este «modo de lectura como arte» es la importantísima tercera parte de la misma obra sobre los ideales ascéticos (que es un extenso comentario de un aforismo que dice: «Despreocupados, irónicos, violentos — así nos quiere la sabiduría: es una mujer, ama siempre únicamente a un guerrero» de *Así habló Zaratustra*); tarea para la cual hace falta parecerse a la vaca y *rumiar* sin descanso (ibid.). Por consiguiente, después del primer impacto hay que seguir trabajando el texto, insistiendo en la búsqueda de sentidos, de indicios y claves para descifrarlo. Lo que ocurre es que no sirve el tipo de pensamiento tradicional, sino que hace falta otro bien distinto, creador y perseverante a la vez, acaso también despreocupado, irónico y violento. Por otro lado, los problemas profundos exigen una incursión rápida (como un baño en agua fría), una iluminación al vuelo (sin dar tiempo a la escleriosis); coger lo escabroso «por sorpresa» y decirlo en poco tiempo para ganar la atención; en definitiva, «un rápido ir y venir» libre y aventurero (GS, V, 381). Descalificar este proceder antimetódico supone — según Nietzsche — caer en los prejuicios de los sistemáticos y desconocer la verdadera experiencia sapiencial, que es la que nos da una explicación de fondo: es la *inspiración*, es decir, la revelación y el éxtasis donde no es uno el que delibera, sino que «de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oír algo, algo que le conmueve y trastorna a uno en lo más hondo»; abismo de felicidad y dolor, instinto para las formas... «Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tormenta de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad... La involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla» EH, *Así habló Zaratustra*, 3). Sin duda, esto ocurre en momentos excepcionales pero es nuclear, y con toda consciencia el símbolo y la imagen se antepone al concepto para expresar algo que no es discursivo ni esquemático. Antes y después resulta necesario el arduo trabajo de comentario que lo comprende y desarrolla. No es algo irracional, sino arracional, complementario del estudio genealógico, semiótico, etc, y, sobre todo, plural: todo (cada acontecimiento, fenómeno, palabra, pensamiento) tiene sentidos múltiples y expresa fuerzas diversas a evaluar, lo que

55-78

55-78

produce el pluralismo consustancial a la filosofía y la única garantía-de libertad<sup>6</sup>. Por eso es inevitable un pensamiento en fragmentos, abierto y versátil, múltiple y poliscópico, complejo y no lineal, ajeno al *monoteísmo* de la razón. Aquí hay una toma de partido clara por un estilo y una manera de filosofar. Veámoslo.

**CONTRA EL SISTEMA.** Es conocida la crítica de Nietzsche a la teoría del conocimiento imperante en la filosofía occidental, de entrada por no ser consciente de su verdadera naturaleza ficticia: los juicios falsean lo real por principio, lo simplifican para facilitar su manejo, i. e. la supervivencia, e inventan mundos idénticos e incondicionados para un mejor crecimiento vital; por eso los juicios falsos (incluidos los sintéticos *a priori*) son imprescindibles, y admitir la no-verdad es condición de la vida, lo que ya nos coloca más allá del bien y del mal (BM, I, 4). El concepto, en su doble vertiente teórica y moral, homogeneiza lo singular en torno a las nociones de identidad y libertad, con lo que se elevan sensaciones y metáforas pragmáticas al rango de verdades universales. Se habla, entonces, de sujetos, objetos, causas, leyes, necesidad, motivos, fines, números, etc., aunque se olvida su origen *mitológico* (BM, I, 21). Y este abandono del fundamento biológico y plural de los instintos ha desembocado en la monolítica «ecuación socrática de razón = virtud = felicidad» (CI, *La 'razón' en la filosofía*, 5; y, antes, *Los cuatro grandes errores*, 3), se nos dice como compendio simbólico. He aquí, pues, críticas semejantes a las aparecidas en Lichtenberg: contra el triunfo de lo abstracto y de sus correspondientes imperativos teóricos, morales y religiosos, y contra la alianza semántica de verdad, bien y belleza, con el oportuno soporte teleológico, hasta acuñar la culpabilizadora noción del «orden moral del mundo» que infecta la inocencia del devenir por medio del «castigo» y la «culpa»: «El cristianismo es una metafísica del verdugo» (CI, *Los cuatro grandes errores*, 7).

Todo ello forma un entramado común, donde unas facetas sostienen a otras, de tal manera que resulta un gigantesco *sistema* hecho de engaño y opresión. Ni siquiera los ateos, escépticos o inmorales al uso han escapado al último ideal de la verdad en beneficio de la pura interpretación, que consiste en «violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear» (GM, III, 24) al servicio de la pujanza vital. Esta es la gran revolución que Nietzsche propone y la que le hace resumir en un aforismo su rechazo: «Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad» (CI, *Sentencias y flechas*, 26). El sistema siempre es reduccionista sin reconocerlo, atropella la pluralidad del llamado «mundo de la apariencia», niega el perspectivismo que le es consustancial para vivir. Por el contrario, hay que negar la falsa objetividad del «mundo inteligible», el desinterés hipócrita del saber, «de modo que sepamos utilizar en provecho del conoci-

ento cabalmente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos». Nada es puro, absoluto y en sí, neutro o unilateral, sino que «cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro 'concepto' de ella, tanto más completa será nuestra 'objetividad'» (GM, III, 12). Y la forma escrita de expresar esta riqueza es el texto fragmentario, atento a cada óptica y matiz, presto a los cambios del devenir, portavoz de los diferentes instintos. Pues, ¿acaso no es el ser humano mismo «un fragmento de fatum» (CI, *La moral como contranaturaleza*, 6), que como tal se auto-expresa?

**2. CONSECUENCIAS E ILUSTRACIONES.** Corresponde ahora derivar efectos de ese planteamiento y dar ejemplos concretos de la alternativa propuesta, es decir, ilustrar en el doble sentido. En el sistema hay definiciones y conceptos, pero sólo en la medida en que se trata de algo sin historia, cuando lo que tiene historia — que es todo, objeto de interpretación — no puede ser definido (GM, II, 13). Por eso Nietzsche propone «definiciones» peculiares, plasmadas en aforismos, que muy poco tienen que ver con la secuencia lógica de corte deductivo o analítico y menos con el orden *pesado* de las conexiones formales, pues se trata de que los conceptos y las palabras *bailen* igual que los pies (CI, *Lo que los alemanes están perdiendo*, 7). Lo que significa que tengan una ligereza no lastrada por la pretensión de universalidad y permanencia, que sepan hacer de la metáfora y del símbolo su ariete. Así, Zaratustra es un «danzarín» cuyo pensamiento nuclear es un ilimitado decir sí a todas las cosas en el eterno retorno, «Pero esto es, una vez más, el concepto de Dionisio», y su lenguaje será el «ditirambo» (EH, *Así habló...*, 6 y 7, respect.). Lo que importa, entonces, es la actitud afirmativa antes que la mera repetición de lo mismo como tesis cosmológica, la alegría que canta a todo lo existente y que se deja encarnar por el arquetipo de Dionisio, *concepto* contrapuesto precisamente a Apolo, el dios de la forma y del conceptualismo hecho mármol, si vale la expresión. Otra lectura posible de aquella actitud es la aceptación de todo lo antitético como índice de riqueza y fecundidad (CI, *La moral como antinaturaleza* 3), esto es, la diferencia irreductible que escapa al concepto habitual y sólo condesciende al símbolo polimorfo.

Desde otro ángulo, también aquí es fácil encontrar textos aforísticos que reflejan cual mónadas deslumbrantes el conjunto del pensamiento práctico nietzschiano, y con una capacidad de síntesis extraordinaria. Son ejemplos vivos que hablan de la fuerza del fragmento: «No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos» (BM, 108); y he aquí otro ejemplo que desarrolla lo anterior: «¿Qué es bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder

mismo en el hombre. / ¿Qué es felicidad? — El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada...» (AC, 2). Si nos preguntamos por el tipo humano global que se propone, la respuesta es fácil: «la objeción, la travesura, la desconfianza jovial, el gusto por la burla son indicios de salud: todo lo incondicionado pertenece a la patología» (BM, 154). Tal es un espíritu lúcido y lúdico, valiente y al servicio de los instintos artísticos, creadores; alguien para quien «Dicho en una fórmula: su virtud es *consecuencia* de su felicidad» (CI, *Los cuatro grandes errores*, 2). Ciertamente, en esta frase cabe todo un mundo ético, el de la autonomía frente a la heteronomía, el de la immanencia frente a la trascendencia, la afirmación contra la negación. En última instancia, el modelo humano de grandeza es aquel que hace suyo el *amor fati* sin reservas, a la par que trata todo lo esencial como un *juego*, contrario al gesto sombrío y afectado (EH, *Por qué soy tan inteligente*, 10); y donde cada nota atempera a la otra para juntas apuntalar la noción de una filosofía trágica, aquí apenas esbozada.

3. PARA UNA CRÍTICA DE LA CIVILIZACIÓN. La pluralidad consustancial a la filosofía de Nietzsche ofrece bastantes perspectivas para realizar una crítica *fragmentaria* del modo de vida occidental, también en sentido sociopolítico y económico. Con este pequeño apunte tendemos un puente hacia Adorno, buscando algunas conexiones por indirectas que sean. Así, ya en el siglo XIX puede describirse la modernidad «como pura hybris e impiedad», donde se subvierten principios tradicionales en clave emancipadora, pero también de manera confusa y descontrolada: «Hybris es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros» (GM, III, 9). Se ha puesto en marcha una fuerza — multiplicada por la técnica — que parece arrastrarnos como un nuevo y ciego instinto, pero sin que aún se haya corregido la inversión ascética de la voluntad de poder. En efecto, las ventajas materiales han engendrado otros espejismos: «La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa, —vive irresponsablemente: justo a esto es a lo que llaman 'libertad'», al punto de confundir toda autoridad institucional con esclavitud» (CI, *IncurSIONES de un interpestivo*, 39). Semejante aturdimiento conduce a veces a la vida frívola, pero en muchas más ocasiones prevalece el viejo mecanismo de la alienación y el vacío interior: «¿Qué destruye más rápidamente que trabajar, pensar, sentir sin necesidad interna, sin una elección profundamente personal, sin *placer*?, ¿como un autómata del 'deber'?» (AC 11). La despersonalización ha ganado la partida, más allá de ciertos cambios y mejoras, de tal modo que el proceso histórico de *domesticación* acaba en la más estrepitosa huida hacia la inconsciencia. Nuestra hipótesis en este punto es

que puede rastrearse una relación entre la crítica nietzschiana a los «ideales ascéticos» y la crítica a la «cosificación» universal que veremos en Adorno, es decir, que aquellos han ocasionado en buena medida ésta. Y sólo los francotiradores del aforismo *exterior* escapan a la inexorable lógica interna del sistema totalizante y autolegitimador.

Si estamos en lo cierto — y esto sólo es un esquema —, el proceso que va de la milenaria «ética de la costumbre» que contribuyó a crear al individuo autónomo y valorador, responsable y consciente (capaz de prometer), ha dado paso históricamente a un tipo de sujeto sometido a la *actividad maquinal*, a la dedicación absorbente a un hacer monótono (el trabajo), para embotarse y escapar del sufrimiento: «la actividad maquinal y lo que con ella se relaciona — como la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez para siempre, el tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la 'impersonalidad', para olvidarse-a-sí-mismo, para la incuria sui: ¿de qué modo tan profundo y delicado ha sabido el sacerdote ascético utilizar estas cosas en la lucha contra el dolor!» (GM, III, 18); y, antes, II, 2). El resultado de la interpretación del sufrimiento como «mala conciencia» y sentimiento de culpa arroja al ser humano a una extraña mezcla de narcosis y exacerbación perversa de la vida, a un falso «mejoramiento». Lo que implica, a su vez, la cosificación de la verdadera voluntad de poder, invertida en forma de «sofocación global del sentimiento de vida, la actividad maquinal, la pequeña alegría, sobre todo la del 'amor al prójimo', la organización gregaria, el despertamiento del sentimiento de poder de la comunidad...» a través del cual se sublima el hastío individual (GM, III, 19, y, antes, 20). En todo ello hay ofuscación y sometimiento, maquillaje de los instintos (moralizados) y una repugnante «buena conciencia» que de la primera negación de sí pasa a una falsa autoafirmación adornada con espúreas gratificaciones. Y, al final, cierto nihilismo mal disimulado, cansancio vital y huida hacia delante son el trasfondo de la cultura. Adorno radicalizará estas críticas con nuevos ingredientes y hará de su dialéctica negativa el contrapunto a la afirmativa actitud nietzschiana (antidialéctica), una vez que ésta fue cuestionada (¿contradicha, traicionada?) por la historia.

#### IV. EN RELACION A ADORNO

Pretendemos mostrar una vez más cómo la opción por el aforismo conlleva una posición filosófica de conjunto, ciñéndonos con la misma brevedad a lo que nos parece el núcleo del tema. Adorno introduce un enfoque distinto, marcado por la experiencia desgarradora sufrida en el siglo XX, y su planteamiento inicial consiste en superar el movimiento indentificador — homogeneizador del pensamiento («Pensar quiere decir

55-78

55-78

identificar»), para resaltar el principio de contradicción que rige en la dialéctica, porque «Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia» (lo negativo y divergente), en tanto fiel expresión de lo real; y por eso sirve a la «reconciliación» que significa tener presente la pluralidad que hoy rechaza la razón subjetiva<sup>7</sup>. Por consiguiente, hay que alejarse del concepto cosificado para llegar a lo «supraconceptual» de la realidad misma y así constatar que «el objeto de la experiencia espiritual es en sí un sistema antagónico» (DN, p. 18), pero sin renunciar para ello a la propia labor conceptual de la filosofía. Lo correcto es abrir el concepto a «lo irracional» que en buena parte le constituye, mediante una autorreflexión crítica que todavía persigue una verdad objetiva: «En cuanto la conciencia entra en una cosa concreta y se expone a su pretensión inmanente de verdad o falsedad, se deshace la supuesta insustancialidad subjetiva del pensamiento», una vez que se postula la afinidad del cognoscente y lo conocido (DN, pp. 44, 50s. y, antes, 21). Así, pues, Adorno comparte la crítica de Nietzsche al afán de sistema que elimina las «concreciones cualitativas» y reivindica un pensamiento que vea en las cosas más que lo «dado» como mera existencia (identidad), pero no suscribe el fenomenismo ni el ficcionalismo. Su alternativa se basa en impugnar por igual la totalización en forma de Absoluto metafísico («sistema deductivo de juicios sobre lo existente») y el modelo de «lo absolutamente distinto» e inasequible al pensamiento, para proponer una *micrologia* que indaga en cada singularidad y luego las reúne en tanto «constelación legible de lo que existe (...) configuración en la que compondrían una escritura» (DN, p. 405). Tarea difícil, sin duda, pues pretende una reforma desde dentro, una crítica severa pero sin rupturas... en definitiva, un saber verdadero. Y es que sólo así puede servir a la intención política que su autor le da, crítica y emancipadora.

Y la manera de intentarlo es pensar lo específico sin volatilizarlo en lo universal: «la dialéctica negativa es un conjunto de análisis de modelos», cuyo escalón inferior o materia prima es la «inmersión en lo particular», pues «Sólo una filosofía en forma de fragmentos realizaría de verdad las mónadas que el idealismo diseñó ilusoriamente. Serían imágenes de la totalidad, que como tal es irrepresentable, en lo particular» (DN, p. 36). He aquí la formulación definitiva del proyecto filosófico de Adorno y el papel central del fragmento monadológico, que luego se articula en grupos de sentido mayor. Se trata de un pensamiento abierto que reniega tanto del absolutismo como del relativismo, que da más importancia a la trama de su mismo quehacer que a un fin que supuestamente la culmine, asumiendo los riesgos de lo inseguro pero sin abandonar el rigor. Semejante desafío se plasma sobre todo en la obra que vamos a comentar a muy grandes rasgos, *Minima moralia*, colección de aforismos que es su obra maestra, en palabras de Habermas, quien añade en otro lugar: «Adorno consideró el aforismo, centelleante en su evidencia, como la forma más adecuada de exposición; pues

el aforismo *como forma* puede traer a lenguaje el secreto ideal de conocimiento que siempre abrigó Adorno, una idea que en el medio del habla argumentativa no puede expresarse o en todo caso no puede expresarse sin contradicción, a saber: que el conocimiento habría de romper la prisión del pensamiento discursivo y terminar en intuición pura»<sup>8</sup>. Que el aforismo presente una evidencia intuitiva es discutible, claro está, pero ciertamente ahí se refleja su ambición de eficacia e impacto, con una expresión lingüística peculiar. En otras palabras, la autocrítica de la razón sólo puede realizarse — según Adorno — en forma de fragmentos que se correlacionan y contrastan (constelación, configuración), a la vez que desmienten cualquier jerarquización u ordenamiento global. Sólo así es posible que la conciencia entre en la cosa, según vimos más arriba, sin traicionarla. En resumen, la perspectiva filosófica adoptada no es holista ni atomista, sino relacional en sentido negativo: no hay síntesis ulterior.

En la *Dedicatoria de Minima Moralia*<sup>9</sup> a Max Horkheimer se dice que esta «ciencia melancólica» (por contraste con la gaya ciencia nietzschiana) se ocupa del viejo tema de la «vida recta», pero cuyo *sujeto hoy* está históricamente sentenciado sin que haya nacido un tipo nuevo. Esta desaparición del sujeto obliga a una formulación en aforismos que no acata la vieja prohibición dialéctica contra lo aislado, e insiste — en oposición al proceder final de Hegel — en la negatividad. Si lo diferencial se repliega a la experiencia individual en esta época mercantil que lo despersonaliza todo, ahí deben buscarse «lugares de partida» y «modelos para el futuro esfuerzo del concepto». A pesar de la «complicidad» que hay en un discurso de/desde lo subjetivo, tal es el reducto provisional de la teoría crítica, que ahora «renuncia a la contextura teórica explícita» (ibid.). Por tanto, junto a la explicación interna al pensamiento que hallamos en *Dialéctica negativa*, aquí debe añadirse otra de carácter histórico para entender el texto fragmentario: la exposición crítica de una época que por su propia índole sólo es posible a través de trazos impresionistas múltiples (faena solidaria de otra gran obra, *Dialéctica de la ilustración*, precisamente subtitulada *Fragmentos filosóficos*). Por lo demás, se trata de encontrar «lo esencial en lo marginal, en lo accesorio, el derecho que asiste a lo subversivo y expulsado, la verdad en la periferia y en lo inauténtico»; y ello expresado con la primacía de lo alegórico frente a lo simbólico, de la metonimia antes que la metáfora<sup>10</sup>. Así, en un estilo bien distinto del que vimos en Nietzsche, nos vamos a encontrar comentarios sobre escenas y gestos concretos de la vida colectiva; una galería de tipos humanos en su vertiente social; actitudes y comportamientos, observaciones sobre la cultura, el arte y el sexo; instituciones; hechos actuales en ese momento como la guerra, etc. Y, sobre todo, contradicciones irresolubles, tensiones sin solución histórica a la vista. He aquí un boceto mínimo de ese quehacer fragmentario de la reflexión.

1. **UN PENSAMIENTO IMPROBABLE.** La práctica de la filosofía también se halla atrapada en la red inextricable de un mundo asfixiante y alienador, por eso a duras penas puede ensayarse un pensar que intente cobrar distancia crítica. El conocimiento se da en «un entramado de prejuicios, intuiciones, inervaciones, autocorrecciones, anticipaciones y exageraciones» que nada tiene que ver con la transparencia lógica ni con la inmediatez de la intuición esencial, por lo que nunca puede autolegitimarse del todo (MM, 50). Es una materia híbrida e impura en continuo debate consigo misma y con lo demás, sin referencias seguras de ninguna clase. Sólo «la visión de lo lejano, el odio a la banalidad, la búsqueda de lo aún no manido, de lo aún no captado por el esquema conceptual universal, constituyen la última posibilidad para el pensamiento» (MM, 41). Estilo, pues, explorador pero sin optimismo, ajeno a la academia y a la bohemia, desconfiado de todo asiento y de toda pose. Porque hay que comenzar por no autoafirmarse, es decir, por abandonar el «querer tener razón» como principio argumental, para abrirse a saberes «vulnerables» (no irracionales ni arbitrarios), donde tesis y argumento se funden y dan cuenta de sí «Todos los conceptos puente, todas las conexiones y operaciones lógicas secundarias y no basadas en la experiencia del objeto deben eliminarse. En un texto filosófico, todos los enunciados debieran estar a la misma distancia del centro» (MM, 44). Tal es la definición perfecta del aforismo dentro de una óptica *horizontal* (sin jerarquía lógica), en la que cada texto sólo apela a su propia fuerza para hacerse valer, y sin pretender imponerse ni cerrar la discusión. Por otro lado, la dialéctica no acepta la dicotomía racional/irracional, sano/enfermo, salvo para indagar lo segundo (lo desviado y dislocado) en tanto «germen de auténtica curación» que debe hacerse consciente como alternativa al falso «sano sentido común» (MM, 45), es decir, como reverso marginal del orden imperante. En este sentido, contra la tautología discursiva de la llamada razón pura, hay que incluir — en la estela de Nietzsche — los instintos y deseos, la memoria y la fantasía, las emociones... todo aquello que humaniza frente a la «castración de la percepción» (MM, 79). Por eso debe buscarse en la contraposición de entendimiento y sentimiento «la unidad de ambos: Una unidad moral. La inteligencia como facultad del juicio se opone en el acto de juzgar a lo dado al tiempo que lo expresa» (MM, 127), guiándose por un impulso que no cede a la esclavitud. Al fin y al cabo, se trata de «poner todos los argumentos reaccionarios contra la cultura occidental al servicio de la ilustración progresista», de realizar la inversión (dialéctica) de la gran inversión de la libertad que existe, aunque sea en difíciles términos negativos: «Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos» (MM, 122).

En efecto, el empeño básico de «romper el carácter impositivo de la lógica con los medios de ésta» (a través de «lo vencido», de los desechos y «puntos ciegos», de lo

anacrónico que escapa a las leyes del movimiento histórico), corre el riesgo de caer en ese mismo carácter por alguna «astucia de la razón» (MM, 98); en particular en lo que se refiere a las cuestiones prácticas de todo tipo. No es sólo el lamentable ejemplo del positivismo, el pragmatismo o el instrumentalismo, sino la más radical posición idealista que del primado de la razón práctica pasa a despreciar la teoría y a olvidar las buenas intenciones iniciales, como en Hegel; esa idolatría de los grandes sistemas especulativos por la «pura acción» que conduce a la violencia de conquista, en contraste con la mirada contemplativa donde «el impulso hacia el objeto queda detenido y sujeto a reflexión» porque el contemplador no se asimila al objeto» (MM, 53 y 54, respect.). La crítica se dirige, pues, hacia el vínculo subterráneo entre cierta forma de pensar y de actuar (p. ej. en Alemania), en tanto que pone en marcha procesos inexorables al modo de apisonadoras lógicas y prácticas. De ahí deriva también la falsa «esquemización de lo importante y lo accesorio», cuando lo más lúcido sería una consideración «fragmentaria y excéntrica» de los grandes temas para escapar a esa trampa homologadora según la calidad del objeto, y hacer valer el hecho de que «la autocritica de la razón es su más auténtica moral» sin eliminar al sujeto; en otras palabras, el pensamiento debe distanciarse de la vida para mejor enraizarse en ella, sin erróneas confusiones ni mera reproducción del ser, distancia que es «el precipitado de la historia en los conceptos» y que también se expresa en el tono lúdico (ligero, fugaz) tan querido a Hegel y Nietzsche (MM, 81 y 82, respect. Sobre el juego como contrapunto a lo real utilitario y como triunfo del valor de uso sobre el valor de cambio, véase 146). Sólo con estos puntos de fuga, con esas brechas autocríticas, cautelosas a la par que relajantes, es posible un discurso descentrado y respetuoso, flexible y plural. A su vez plasmado en textos densos, trabados y transparentes, abiertos a la metáfora y a toda clase de materiales (excepto al exceso de citas), para irradiar desde sí hacia nuevos objetos de atención (MM, 51), a pesar de las irreducibles antinomias históricas del lenguaje (141); y, sobre todo, textos atravesados de ironía, que es la diferencia entre la ideología y la realidad (MM, 134). De otro modo, «la socialización del espíritu tendrá a éste confinado, retenido, a recaudo mientras la sociedad misma continúe prisionera», engullido por el aparato económico y político (MM, 126). Es la triste situación que Adorno describe como «estupidez planetaria, a la que el mundo actual le impide ver el desatino de su propia instalación» (MM, 127), producto del interés y el dominio sin escrúpulos.

2. **SOBRE TIPOS Y COMPORTAMIENTOS.** Contra la muy extendida inconciencia y el conformismo — hoy, que parece casi de mal gusto clamar contra la injusticia —, Adorno traza agudas semblanzas de la vida deshumanizada en los pequeños gestos y

actitudes cotidianas, además de los atropellos y conflictos más evidentes. Si partimos de que «El todo es lo no verdadero» (MM, 29), hemos de fijarnos en las *escenas* de la vida privada (p. ej. el tipo de casas y la forma de habitarlas) que demandan independencia y desapego frente a las posesiones (18); o en el efecto que produce un entorno de objetos utilitarios frente a los que no hay libertad: «Por ahora, la tecnificación hace a los gestos precisos y adustos, y, con ellos, a los hombres. Desaloja de los ademanes toda demora, todo cuidado, toda civilidad para subordinarlos a las exigencias implacables y como ahistóricas de las cosas» (19). Es el sutil maquinismo que se apodera de la conciencia como estilo vital, la irracional racionalización de los comportamientos. O el contraejemplo de la amabilidad que a veces con buenas intenciones enmascara la cruda realidad (5, 38); o el acto de regalar convertido en fría rutina mercantil (21). No importa donde volvamos la vista, la cosificación de la existencia avanza sin cesar: sea por la cuantificación de todo, por la parodia del propio concepto de hombre, por el «sistema de funciones automatizadas» en la división del trabajo, el consumo indiscriminado donde los productos crean las necesidades, el uso técnico-estratégico de lo personal, la prisa y la pseudoactividad junto a las industrias del ocio para ocultar el vacío psicológico y la absorción colectiva de lo individual, sea por el imperio del «cotilleo» y la degradación de la conversación en monólogo defensivo o agresivo, etc., etc. (cf. respect., 25, 68, 75, 76, 85, 91, 115, 90). Adorno fija la *mirada* crítica sobre mil fragmentos de la vida social, aun a riesgo de parecer en exceso pesimista o suspicaz. Sin embargo, son tantos los casos para componer una miscelánea del sufrimiento y del abuso, de la patología hecha norma, que es difícil negar la evidencia. ¿O acaso los arquetipos imperantes de la salud y el sexo no son opresivos y delirantes (36, 40, 107, 139), vías para un nuevo control (medicalizado) de los sujetos y para su mera relación mecánica?, ¿o es que no hay una sofisticada producción social de la inversión entre verdad y mentira (9, 71), sin que apenas produzca escándalo ya?... por dar dos ejemplos significativos y disímiles. Es el triunfo de la ilusión aceptada, de la renuncia a una felicidad auténtica, la resignación ante las frías relaciones interpersonales... la indiferencia y la abstracción que alcanzan incluso a una idea domesticada de la muerte (148).

Si damos un giro hacia otro enfoque, encontramos una descripción de tipos humanos representativos, igualmente articulada en forma de una «configuración» legible de la realidad: así, el intelectual desde diversas perspectivas que van del estupor a la complicidad (1, 13, 83, 84, 132); o el hábil conocedor de los entresijos del sistema como nuevo profesional (3); el filántropo acomodado e hipócrita (4); el nuevo tipo de avaro en la sociedad del bienestar (15); el «ascetismo» ignorante de los técnicos e investigadores (80)... Y por lo que se refiere al estudio de situaciones varias desde una óptica

sociológica: las trampas y posibilidades del amor, de la familia y el matrimonio (2, 10, 11, 111, 49, 104); la conciencia ingenua de una libertad inexistente y la falsa «autenticidad» de unos individuos cuyos «egos» en verdad son heterónomas relaciones objetivas que los despersonalizan (94, 99); la reglamentación del tiempo libre y del placer (113); el sojuzgamiento de la mujer y los riesgos de una emancipación equivocada (57); o las supersticiones sintomáticas de una alienación colectiva en el ocultismo (151)... No pretendemos abarcar lo que sólo puede ser una enunciación múltiple, como corresponde a la diversidad de asuntos y a la intención de los textos. Pero no es menos cierta la impresión de conjunto que produce, la conciencia desgarrada que alerta sobre una época. Lo interesante es que esta misma fragmentación es la que más contribuye a crear ese efecto acumulativo y coherente, incisivo y revelador, como el prisma que descompone la luz sin violentarla.

**3. POR UNA DIALÉCTICA ABIERTA.** En la posición de Adorno hay un interés moral evidente que también hace de los pequeños actos de cada día la piedra de toque monadológica, además de ser el terreno adecuado para la máxima general de evitar la inmediatez: «Donde lo inmediato se afirma y parapeta se impone sombriamente la mala mediatez de la sociedad. Sólo una reflexión más precavida puede hacerse cargo de la inmediatez. Para eso prueba con lo más pequeño» (116). Hasta aquí hay rasgos comunes con los otros autores, pero enseguida aparecen las dificultades que ya anunciamos al principio: la crítica se enreda con lo criticado, el pensador está «manchado» por la situación que vive y no hay alternativas positivas seguras; sólo — y precisamente por ello — una reflexión fragmentaria es posible. Sea en la crítica del poder y de la economía política, en el rechazo de la utopía que exige la unidad de teoría y praxis o en la degeneración del marxismo, los peligros de «contagio» son claros, hasta abocar una situación paradójica: «frente a la mentira del mundo de la mercancía, la propia mentira se convierte en correctivo que denuncia a aquél» (22). No puede regir el viejo afán de verdad en una situación esencialmente pervertida, sino sólo la insoportable aspiración a lo que no se agota en la existencia, a *lo otro* que nos anuncia el arte en el mejor caso: el caos en el orden, lo arbitrario en lo maquinal, «el arte es magia liberada de la mentira de ser verdad» (143). No podemos detenernos en esa peculiar *salida* estética, opuesta a cualquier discurso totalizador dada su fragilidad también fragmentaria (145), y de rasgos indefinidos. Más aún cuando la realidad presente se impone — según Adorno — con el «salto cualitativo» de sufrimiento y terror que expresan los campos nazis de exterminio, incomparable a desgracias históricas anteriores (149). En efecto, no hay consuelos ni respuestas, sólo paradojas: la propia esperanza en un futuro mejor puede convertirse en coartada allí donde todo es contin-

gencia y deformidad; la felicidad es una noción ambivalente mezclada siempre con «el inmenso dolor de lo existente»; la Ilustración es tan racional como irracional; lo condicionado afecta al propio anhelo de lo incondicionado; la filosofía negativa, en tanto disolvente universal se disuelve a sí misma porque la dominación lo penetra todo, y la «perenne irreconciliabilidad de sujeto y objeto es el tema de la crítica dialéctica» (respect., 72, 128, 77, 153, 152). No es posible renunciar al ansia de «redención», al salto hacia otras condiciones radicalmente diferentes, pero al cabo sólo se puede tener una conciencia más aguda de los antagonismos. Y los textos fragmentarios sirven una vez más para reflejar esa tensión, el choque de líneas de fuerza disparas, de síntomas e impulsos sin resolución final... Pero no queremos terminar este apresurado recorrido sin citar una última formulación de la incurable nostalgia por lo que no existe: «Así una voz nos dice, cuando esperamos la salvación, que la esperanza es vana, y sin embargo es ella sola, la impotente, la que nos permite dar un respiro. Toda contemplación no puede ya sino reproducir pacientemente la ambigüedad de la melancolía en nuevas figuras y aproximaciones. La verdad es inseparable de la ilusión de que alguna vez entre las figuras de la apariencia surja, inaparente, la salvación» (78).

55-78

#### V. APENDICE: FRAGMENTO Y COMPLEJIDAD

Para terminar, proponemos un breve bosquejo de lo que sería una teoría compleja de lo fragmentario. Hasta aquí se ha hablado de la íntima relación de la forma y el fondo en el texto, a través de ejemplos concretos que ponen de manifiesto cierto *talante* filosófico y una crítica global de la modernidad. Ahora se busca un modelo más *abstracto* de la mano del muy actual «paradigma ecológico y de complejidad» diseñado por Edgar Morin<sup>11</sup>; es decir, queremos aplicar algunas nociones de este nuevo método de conocimiento al texto fragmentario a título de simple ensayo inicial.

Partimos de las ideas de mosaico, constelación y mónada ya expuestas — ajenas por igual al holismo y al atomismo —, para afirmar la identidad compleja de lo Uno y lo múltiple: la unidad crea diversidad y ésta genera unidad; las interrelaciones de las partes-textos constituyen una organización del todo-libro donde hay a la vez complementariedad, antagonismo y concurrencia; y donde cada fragmento tiene una doble identidad, la singular propia y su participación en el conjunto. Dicho con otras palabras, se da cierto «sistema abierto» (no un sistemismo reduccionista y jerarquizador) que evita la entropía — en analogía con los seres vivos —, por medio de la «relatividad, relacionalidad, diversidad, alteridad, duplicidad, incertidumbre» de los fragmentos que le constituyen. Así, los textos tejen y destejen redes de sentido entre sí, a la par que encarnan múltiples perspectivas abiertas hacia lo real; y tienen una doble con-

trastación mediante sus relaciones *ecológicas* internas y las del conjunto respecto al mundo extratextual. Hay, en efecto, coherencia, pero también desviaciones y diferencias; y es que los fragmentos se autoconstituyen con fuerza propia, pero también son producidos por sus interrelaciones (endo-exocausalidad)<sup>12</sup>. Hablamos, entonces, de «unitas multiplex» imposible de simplificar y donde los vocablos forma-fondo remiten ahora a la «teoría de la Gestalt».

Desde otra óptica, se puede entender el texto fragmentario como el evento singular o acontecimiento concreto que introduce desorden y azar en el orden predeterminado de los sistemas teóricos. Algo así como el accidente o choque dialéctico que desencadena nuevas ideas u observaciones, estableciendo una retroalimentación entre ambos planos e instancias. Frente al tradicional isomorfismo de ser y pensar, el aforismo es el punto de fuga de una reflexión autónoma, incluso deliberadamente ficcionalista. Es lo no clasificable, el símbolo, la metáfora o la imagen, el *suceso* puntual y certero que tensa y trastorna el *cosmos* de los grandes textos, pero también los regenera y enriquece. Por otro lado, el fragmento expresa con especial densidad metafórica las dimensiones que descubrimos en lo real: la *física* de las palabras, la *biológica* de los contenidos vivos y la *antropo-social* de los sentidos y significados, esto es, la complejidad de lo que permanece y deviene en planos cualitativos irreductibles pero comunicados (ibid. pp. 414, 408). En definitiva, el texto como microcosmos y mónada, como novedad impredecible, como pensamiento libre y aventurero, nómada... que complementa en el mismo acto en que lo desmiente, al sistema.

55-78

#### Notas

- 1 Cf. G. Gabriel, *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart, 1991. Este es un tema más amplio, pero cabe aplicarlo al texto fragmentario en particular.
- 2 Cf. *Sudelbücher*, B-2951 D-137 y E-224, respect., W. Promies (ed), C. Hanser Verlag, Munich, 1969-71. La letra responde al cuaderno de anotaciones (según años) y el n° al texto. Aquí seguimos la traducción de Juan del Solar en su excelente edición de *Aforismos* (antología), Edhasa, Madrid, 1991, 3ª ed.
- 3 C. Schildknecht, *Entre las ciencias y la literatura: formas literarias de la filosofía*, pp. 21-40, en M.T. Lopez de la Vieja (ed), *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, FCE, Madrid, 1994, respect., pp. 37 y 39. De la misma autora puede consultarse *Philosophische Masken, Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Stuttgart, 1990, pp. 123-169.
- 4 *Más allá del bien y del mal* — en adelante BM —, VII, 237. El significado del resto de abreviaturas es el que sigue: GM — *La genealogía de la moral*; CI — *Crepúsculo de los ídolos*; AC — *El anticristo*; EC — *Ecce homo*; GS — *El gay saber*. Seguimos las excelentes traducciones de A. Sanchez Pascual en Alianza Editorial, Madrid; y citaremos por secciones o partes y n° de texto.
- 5 Cf. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Universidad, Madrid, 1982, 5ª ed., pp. 14s.
- 6 Cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986, 2ª ed., pp. 10s.

- 7 T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984 (reimp.), pp. 13 y 15, respect. En adelante citaremos por esta edición con la abreviatura DN.
- 8 J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Humanidades, Madrid, 1990, p. 259. La caracterización como obra maestra en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, p. 146.
- 9 Traducción de J. Chamorro Mielke, Taurus, Madrid, 1987. Citaremos por MM y los fragmentos por su número.
- 10 Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 227.
- 11 Vease la tetralogia sobre *El Método*: I. *La naturaleza de la naturaleza*; III. *La vida de la vida*; III. *El conocimiento del conocimiento*; IV. *Las ideas*. Aparecidos en Editions du Seuil, Paris, 1977-1991 (Traducción española en Ed. Cátedra, Madrid).
- 12 Hacemos una interpretación libre de conceptos aparecidos en *La naturaleza de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1981, pp. 141ss., 173ss., 305s.

## A PROMESSA DO TEXTO, A (ARQUI-)ESCRITA DE DERRIDA

1. De uma filosofia que nos marca, Levinas<sup>1</sup> diz que não retemos dela um 'saber absoluto', talvez nem mesmo um saber tal como, comumente, este é entendido, mas, além do saber e do ver e sem de todo os excluir, apenas certos gestos e certas 'inflexões de voz', que nos esboçam um *idioma* ou o rosto de um interlocutor.

Um interlocutor que, neste caso, se chama Jacques Derrida — um dos pensadores que na contemporaneidade filosófica mais *dá a pensar*.

Um interlocutor sempre distante, sempre à distância por maior que seja a nossa proximidade da sua obra e, sobretudo, o nosso desejo de proximidade apropriante — afinal, a própria definição do saber. Do desejo de saber.

Lido, Derrida permanecerá um pensador de quem nos diremos sempre próximos e que, todavia, permanecerá sempre mais outro do que qualquer outro<sup>2</sup>.

Desta distância e nesta distância, que inspira e dinamiza a nossa *relação* à obra, falarei ao falar da *questão do texto filosófico*, da *questão do texto-escrito*, isto é, da *escrita* no sentido de *arqui-escrita*.

Mas esta *questão do texto*, do *texto filosófico* é, na cena teórica gramatológica, também, ou *sobretudo*, o *texto em questão*. Ou mais precisamente ainda o *texto* e a *questão* em questão: O meta-questionamento desconstrutivo sobre a *origem*, os *fundamentos* e os *limites* do nosso aparelho conceptual, teórico ou normativo, porá em questão

e excederá a possibilidade do próprio questionamento, da forma questionante do pensamento, interrogando a própria história da questão e da sua autoridade filosófica.

Durante tanto tempo consagrada como o mais próprio da filosofia e do filosofar, como a forma mais originária ou a dignidade última do pensamento, a *questão* ver-se-á agora precedida e excedida, inspirada e justificada pela ineliminável infinitude de um *apelo* prévio, que nos chega no chão de uma linguagem, em si própria plural ou indecível, que herdamos, herdando-nos.

É este *apelo* prévio que, excedendo-a, inspira e sustém a própria *questão* que, nestes termos, é já sempre tardia e secundária, isto é, é já sempre uma resposta enlutada — uma co-resposta.

É este mesmo *apelo* prévio que talha o «nós» de qualquer *identidade*, um «nós» que faz e desfaz as comunidades, que não deixa intacto nenhum laço social, nenhuma intersubjectividade, nenhum consenso...

É, de facto, nesta situação de *co-resposta*, de *co-resposta responsável* ao *apelo* prévio da palavra, que se manifesta o liame com as grandes questões da responsabilidade ética, jurídica, política, em torno das quais se constituiu também a *metafísica da subjectividade*, e à qual a *gramatologia* faz questão de lembrar a fragilidade ontológica dos seus fundamentos, no essencial ancorados em torno de uma *filosofia do sujeito*.

Neste singular *apelo* prévio, e na disjunção que lhe é própria, vê Derrida uma espécie de *a-priori* do filosófico, o *a-priori* da identidade em geral: filosofar é *fazer* ou, mais justamente, é *sofrer* a «experiência» radical deste *apelo* traumático pela qual filosofar é sempre, mesmo quando disso não tratamos directamente, determinar as condições de emergência e os limites da filosofia e do filosofar.

Quanto ao *texto*, ele que é agora o *testemunho* endividado da co-resposta responsável ou infinitamente endividada ao *apelo* disjuncto ou aporético, que a precedência da linguagem nos lança, vê-se excedido por uma cena de língua e transmuta-se em *escrita*.

Que a filosofia se fala e se escreve num *idioma* foi, para o dizer cartesianamente, a coisa do mundo durante mais tempo denegada pela própria filosofia; quer porque pretendesse, em vista de uma tutela do sentido e da verdade, a travessia absoluta do seu *idioma* em direcção a uma língua supostamente universal, transparente e formalizável; quer porque considerasse a língua dita natural, na qual começa por se falar e se pensar, como um mero acidente empírico, abandonado e esquecido à entrada do sacro edifício da sua conceptualidade, e não como algo de absoluto e intrinsecamente ligado ao próprio exercício de pensamento<sup>3</sup>.

A filosofia constituiu-se *como tal* a partir da redução do significante, a partir do esquecimento da escrita, da diferença, da exterioridade<sup>4</sup> ou da alteridade: o seu pro-

jecto foi sempre o de se construir como uma idealidade, ordenada pelo privilégio do olhar, de um olhar cego à sua cegueira congénita, pelo geometrismo da estrutura, pela totalização do sentido e pela luz diáfana do conceito.

A esta determinação maior da ocidentalidade filosófica lembra Derrida que a filosofia não acontece fora da linguagem — toda a obra deste filósofo se erige no reconhecimento de que, independentemente do nosso domínio do discurso, somos sujeitos na medida em que estamos sujeitos à linguagem, que nos precede e nos excede, e à sua estrutura indecível ou de promessa.

Toda a obra derridaniana se encaminha para o reconhecimento deste facto: a filosofia não pode fazer a travessia absoluta da linguagem na qual se pensa, se diz e se escreve.

A *filosofia habita uma língua ou é por ela habitada*. Não se pode contornar este facto, pelo que a *experiência filosófica*, a «experiência» ou o *pathos* do pensamento é, acima de tudo, uma *experiência linguageira*, uma «experiência» da palavra — esta ordena, comanda, apela, heteronomiza...

O que é dizer que a *questão do texto*, que é indissociável da «experiência» da identificação — da identificação a si, à língua, à cultura — é, em si própria, a *questão da filosofia e do filosofar*, a *questão do ético-político*, do *jurídico*, do *tecnológico*...

De facto, este pensamento do *texto*, do *texto filosófico como escrita*, a *gramatologia*, portanto, que supõe a ordem do *apelo*, da *questão* e da *resposta*, isto é, a *socialidade* filosófica, apresenta-se como um discurso que tenta pensar e *dar a pensar* o lugar do *outro*, do *estrangeiro*, do *diferente* ... da *alteridade*, em suma, na filosofia, configurando-se assim como um *discurso oblíquo* sobre a hospitalidade e a guerra, o excluído ou o *pharmakon* e da filosofia e da *polis*.

Esta questão sem idade, que é a *questão da língua* ou do *idioma* é, em primeiro lugar, indissociável do laço com a performatividade do *apelo* ao outro, do laço com o social, o político-institucional, o étnico, o comunitário, a nação, etc. Por isso, o problema linguístico, a *experiência filosófica* como «experiência» linguageira subentende também sempre a questão do ético-político, a questão do ensino, a questão da Instituição, a questão do direito e da justiça. Estamos sempre a falar de tudo isto quando falamos do *texto-filosófico*. E por isso também a *gramatologia* ou a desconstrução — da palavra, do nome, da identidade, isto é, da *metafísica do próprio* e do fono-logo-antropo-centrismo que lhe é inerente — é desde sempre um *discurso oblíquo* sobre estas questões.

2. Dito isto, e para o justificarmos, perguntemos:

Onde reside a originalidade ou a inventividade do gesto *gramatológico*, por outras palavras, em que consiste a *arqui-escrita*?

Ninguém e nada se inventa, ninguém se faz um *nome* a partir de um zero de linguagem e de memória — a crer numa tal possibilidade — como nada se inventa, se pensa de novo e diferentemente, sem uma desmistificação da hegemonia da linguagem ou por sob uma estéril repetição mimetológica de uma memória-arquivo.

Para Derrida nenhum *porvir* se abre sem herança, sem memória, sem capital cultural e sem possibilidade de *repetição*. De uma *repetição singular*, de uma repetição que conjuga em si e a confirmação do *apelo* originário e uma aliança consigo mesmo.

Mas, se nenhum *porvir* se abre sem repetição, sem a repetição de um capital de memória embalado por um imemorial de si *em si*, isso significa também que desconstruir a tradição e *solicitar* uma certa racionalidade, como a gramatologia faz, não é possível a partir de uma *exterioridade* absoluta — em que língua seria ela possível?

Todo o questionamento só tem sentido na língua e no registo filosófico, mesmo se começa justamente por lhe desmistificar o logro da sua pretensa autonomia e idealidade, assinalando-lhe uma *exterioridade* redobrada na sua interioridade, por isso abísmica.

Herdamo-nos, herdando, isto é, inscrevendo-nos *singularmente* numa tradição de pensamento, numa cultura, numa língua que, na «sua» distância nos interpela.

79-97

Mas herdar não é essencialmente receber alguma coisa, um dado, uma memória-arquivo, que se pode possuir. Herdar é uma re-afirmação activa ou inventiva, performativa e performante, enquanto co-resposta, enquanto *contra-assinatura* ao *apelo* endividado e endividante da tradição filosófica herdada. Aliás, se a legibilidade de um legado fosse dada, naturalmente transparente, unívoca, se ele não apelasse e não desafiasse ao mesmo tempo, nunca herdaríamos, diz Derrida, seríamos apenas afectados por uma causa.

Em suma, na origem do pensar está a *dívida*, o *reconhecimento* antes do conhecimento, a gratidão de receber mais do que a fidelidade *representativa*.

Em *Mémoires d'Aveugle* Derrida di-lo assim: «Na descendência gráfica, do livro ao desenho, trata-se menos de dizer o que é tal como é, de descrever ou de constatar o que se vê... do que observar a lei além da visão, ordenar a verdade à dívida, de dar graças ao mesmo tempo ao dom e à falta...»<sup>5</sup>.

Porém, esta co-resposta ao *apelo* da tradição filosófica é, ou deve ser, também sempre singular — só assim ela se insinua como a *contra-assinatura* de uma selecção ela também crítica. O que significa que herdar não é meramente um *pathos* — quando se herda criva-se, valoriza-se, reactiva-se o espírito da tradição ou, mais propriamente, os espíritos da tradição, e, por esta reactivação, nos instituímos *nós* mesmos. A

gramatologia é o *testemunho* — e digo *testemunho* e não *saber*: jamais se reconciliará o valor do *testemunho* com o do *saber* e da *certeza* — da *singularidade* da co-resposta derridaniana ao *apelo*, ele também endividado e in-finitamente endividante, da ocidentalidade filosófica:

«tactando uma frase, procuro-me numa frase, sim, eu»<sup>6</sup> escreve o filósofo em *Circonfession*.

Adiante-se que este gesto de herança como co-resposta enlutada ao *apelo* disjuncto da tradição, com que pretendo caracterizar e descrever a singularidade do gesto filosófico derridaniano, é exactamente o mesmo que preside à vinda a si da subjectividade, à tessitura do *texto-escrito*, ao acto de leitura, enfim, à relação à alteridade em geral.

Inscribendo-se no horizonte de uma contemporaneidade heterogeneamente aberta ou ficcionalizada por um certo legado de Freud e da psicanálise em geral, que, como sabemos, questiona o primado da presença como consciência<sup>7</sup>, pela *força diferencial* de um certo Nietzsche, que não é, porém, o Nietzsche da *Vontade de Poder*, mas o Nietzsche que ergue a voz para criticar a indiferença activa da filosofia ocidental à diferença<sup>8</sup>, e, no seu próprio dizer, pela «incontornável meditação heideggeriana»<sup>9</sup> que, como sabemos, se propôs desconstruir (*Destruction*)<sup>10</sup> a metafísica ocidental, essencialmente marcada pelo famoso *Seinsvergessenheit*, e determinou a diferença como *diapherein*, isto é, como diferença ontico-ontológica, pensando assim esta no horizonte da questão do ser<sup>11</sup>; Derrida, problematizando o horizonte onto-fenomenológico no qual prescreta um *limite abissal* que é ao mesmo tempo a sua condição de possibilidade tanto quanto o seu limite líquido, entenda-se, o seu endividamento a uma anterioridade indecidível e ex-apropriável, Derrida, dizia, aspira a *dar a pensar* uma diferença mais velha e mais enigmática do que a diferença ontológica ou que a verdade do ser, *uma diferença mais originária*, — um *antes* do sistema no sistema, um *antes* da totalidade, um *antes* do ser<sup>12</sup>, um *antes* do pensamento que se pensa no sentido de fazer justiça ao esquecimento do ser. Um *antes* que terá sido esquecido não só com o esquecimento do ser como também com o pensamento que se propôs como tarefa retirar o ser do esquecimento. Um *antes* «onde o ser é posto em jogo»<sup>13</sup>, afirma Derrida.

79-97

Um *antes* do ser no ser que, sendo embora, próximo do «*passado que nunca foi presente*»<sup>14</sup> de Emmanuel Levinas, pelo qual este filósofo encetou uma poderosa e *frontal* crítica da ontologia clássica<sup>15</sup>, difere dele que pensou a irremediável finitude do sujeito, isto é, a *diferença* da singularidade como relação com uma incontaminada e absoluta Diferença — a que Levinas chamará *Infinito* e Derrida *rastro*. Ainda que Derrida contra-assine a crítica levada a cabo por Levinas à ontologia ocidental enquanto egologia, politicamente traduzida em totalitarismo, não deixa também de

lhe enjeitar o gesto cortante do confronto. Para Derrida os gestos de ruptura, que se pretendem absolutos e frontais, são, na urgência da sua necessidade, pensamentos possuídos por uma aspiração absoluta. Mas só isso! A ruptura, a frontalidade, a crítica delimitante só pode ser dita na e com a linguagem do criticado. Por isso, se não se pensa *ex-nihilo* também não se fazem inovações radicais — só estrategicamente, advoga, é possível sair do registro metafísico:

«Tudo no traçado da diferença é estratégico e aventureiro — escreve — Estratégico porque nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escrita pode comandar teologicamente a totalidade do campo. Aventureiro porque essa estratégia orienta a tática a partir de um desígnio final, um *telos* ou o tema de uma dominação, de um controle e de uma reapropriação última do movimento ou do campo. Estratégia, finalmente, sem finalidade, poderíamos chamá-la tática cega...»<sup>16</sup>.

A esta *diferença mais originária*, numa deliberada e agravada «falta silenciosa à ortografia» (M., 28), numa deliberada e, sem dúvida, provocatória «falta à ortodoxia que rege uma escrita» (M., 27) chamará Derrida *différance*, grafada com *a*, ou *rastro* ou *arqui-escrita*.

E esta diferença mais enigmaticamente originária que Derrida não inventa, mas re-inventa dando-lhe de novo voz, escuta-a ele na espectralidade ou na ficcionalidade do *apelo* distante, rasurado e esquecido, que lhe chega, comprometendo irremediavelmente a unidade e a idealidade do *logos* greco-ocidental, no jogo heraclítico do *en diapheron heautoi*, do uno diferindo de si, do uno em diferendo consigo, conjugado, na sua indocilidade indomável, mais do que com um certo *epekeinas tes ousias* da **Répública** de Platão e de Plotino, com uma certa interpretação da ininterpretável *khôra* do **Timeu**:

*Khôra* diz na memória o que nela e dela é inapropriável — o imemorial. *Khôra* é o nome de um espaçamento que, não se deixando dominar por nenhuma instância teológica, ontológica ou antropológica é *o mais antigo* do que todas as oposições, que a partir da oposição matricial «sensível/inteligível», lavram a história da ocidentalidade filosófica, sem se anunciar também como o além do ser da *via negativa*:

*Khôra* «é», escreve Derrida «a anacronia no ser, melhor, a anacronia do ser. Ela anacroniza o ser»<sup>17</sup>.

É, pois, ao *apelo* desta *diferença arqui-originária* que Derrida co-responde — sim, vem! — construindo a sua obra.

Neste *apelo* lhe chega um limite an-ontológico ou an-antropo-lógico ou uma *diferença* que não é a diferença ontológica da *Fundamentalontologie*, uma diferença que se perderá como um rastro na determinação heideggeriana do *diapherein* em dife-

rença ôntico-ontológico — uma *diferença* que plasma aquilo que Derrida chamará *arqui-escrita* ou simplesmente *escrita*.

Mas atenção, esta *diferença arqui-originária* que a escrita põe em cena não se pretende uma origem nem um fundamento, um significante, um significado ou um significado transcendental, nem pode dar lugar a uma onto-teologia.

«O que aí se põe precisamente em questão, escreve Derrida, é a exigência de um começo de direito, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade principal»<sup>18</sup>.

Esta *diferença mais originária*, a do outro, a do outro *no* «mesmo», visa, sobretudo, mostrar como é que a origem, o fundamento, supostamente plenos, isto é, idênticos a si, são habitados ou, mais precisamente, criptados pelo princípio da sua ruína — esta *diferença arqui-originária* diz que na *origem* já está a repetição, isto é, a *diferença*:

«A problemática da escrita abre-se com o pôr em questão do valor de *arkhê*»<sup>19</sup>, escreve Derrida.

Duas palavras, então, para tentar dizer este filosofema.

E isto porque são sempre precisas duas palavras para dizer sem trair o que não é da ordem da exposição, da apresentação, do *como tal*, da fenomenalidade em suma, mesmo se é a sua condição de possibilidade. Derrida di-lo assim:

«Não se pode nunca expôr senão aquilo que em certo momento pode tornar-se presente, manifesto, o que pode mostrar-se, apresentar-se como um presente, um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente. Ora, se a diferença é ... o que torna possível a apresentação do ente presente, ela nunca se apresenta como tal. Jamais se oferece ao presente. A ninguém.»<sup>20</sup>.

É no escrito da famosa conferência proferida por Derrida na *Sociedade Francesa de Filosofia*, **La Différance**, grafada com *a*, que o filósofo ensaia uma aproximação deste filosofema, a partir de uma análise semântica do verbo latino *differre* — *diferir*. Uma análise semântica que acabará por pôr em questão o próprio semantismo — e veremos que menos para o negar do que para lhe assinalar um limite<sup>21</sup>.

Derrida prescruta no *differre* latino uma dualidade significante:

**por um lado**, o sentido de adiamento, de uma promessa sempre adiada ou diferida, de um retardamento.

Neste sentido *diferir* é *temporizar*, é recorrer à temporalização de um *desvio* que infinitamente se desvia, que se promete, suspendendo a consumação do desejo<sup>22</sup>. Neste sentido, o sentido está sempre ainda por vir, sempre prometido...

E é precisamente este sentido de temporização, que é simultaneamente temporalização e espaçamento, que o *diapherein* grego não comporta e esquece. O que não é propriamente insignificante para uma ocidentalidade filosófica lida como um esquecimento do ser...

Por outro lado, *diferir* significa divergir, ser outro, não ser idêntico, ser diferente<sup>23</sup>.

*Différance* significa então, ao mesmo tempo, num *simul* desconcertante e retardamento e diferença.

A questão que então se coloca é: como traduzir, como ler, como dar a ler uma palavra, neste caso *différance*, que, em si própria, é dupla?

Se a traduzirmos por *diferir*, por *retardar*, esquecemos ou rasuramos o outro sentido de si, isto é, o sentido de *divergir*; se, pelo contrário, a traduzimos por este esquecemos aquele. Esta dificuldade é aquela que a gramatologia põe em cena: como a dificuldade da própria filosofia.

Eis a razão pela qual são sempre precisas duas palavras para traduzir a palavra; são sempre precisas duas palavras para dar conta da pluralidade, intrínseca, constitutiva, da palavra.

79-97

Eis também a razão pela qual toda a palavra, todo o nome é, na cena gramatológica, um *singular plural*:

*singular*, porque toda a palavra é única;

*plural*, porque enquanto *única*, enquanto *própria*, ela é criptada na sua identidade/idealidade por um outro de si *em si*, que lhe difere in-finitamente a identidade, ou seja, que lhe talha a identidade como uma *experiência in-finita de não-identidade* a si.

Razão pela qual Derrida diz que todo o *nome próprio* é sempre criptado, é sempre desconstruído por um *nome comum*. No caso de *différance*, a pluralidade *diferante* da singularidade da palavra ou do nome, a sua *double-bind/double blind* patenteia-se nesta imbricação de *retardamento/divergir* ou *polemos*.

Esta imbricação simultânea de *retardamento*, pelo qual o tempo se abre como um irremediável *atraso* da origem sobre si mesma, e de *polemos*, e de *divergir*, faz com que este atraso — irremediável, insisto — desviando-a de si, desviando-a da identidade de si consigo a adie, a subtraia ao dia, à luz, ao aparecer; isto é, inscreva nela o desvio de uma *diferença* *diferante* ou alterante que a oferece à in-finitude de uma repetição, que lhe vai talhar a identidade como esta *experiência in-finita de não-identidade* a si. Isto é, que lhe talha a identidade como um «nós», como um *singular plural*, como uma contaminação alterante do outro no «mesmo».

Várias vozes na palavra, eis o que esta contaminação de *desvio/polemos*, de *diferir/divergir* consubstancia. Eis, em suma, o que significa o a tumular da *différance*, que se escreve mas não se lê: ele põe em cena a pluralidade intrínseca, abissalmente constitutiva, da palavra que, assim talhada como uma *singularidade diferante*, faz estoirar o *Logos* único do ocidente em termos bem mais radicais do que aqueles com os quais Sartre<sup>24</sup> anunciava um dia a *intencionalidade* como o estoio da consciência.

É a esta pluralidade, a esta in-essencialidade intrínseca da palavra que Derrida chama: *indecidibilidade*; *arqui-escrita*; *rastro*; *double-bind/double blind*; *grama*; *pharmakon*... etc. etc.. São tudo paleonímicos para dizer o que não tem *nome próprio*; ou seja, para dizer que todo o *nome próprio* é já sempre im-próprio, é já sempre desconstruído por um nome comum. Uma desconstrução monumentalizadora e não anetizante.

Ainda mais um exemplo para dar conta desta ruína monumentalizadora da unidade da palavra.

*Pharmakon*, este filosofema semeado na escrita platónica<sup>25</sup>, significa ao mesmo tempo, *veneno/remédio* — isto é, e veneno e remédio, isto é, nem (só) veneno nem (só) remédio. *Pharmakon* é, em si próprio im-próprio, isto é, plural. Para dizer esta *indecidibilidade* ou esta pluralidade estrutural da palavra, *indecidibilidade* que traça um limite simultaneamente interno-externo à formalização, Derrida falará de carácter *pharmakon-poético* da linguagem, isto é, da retoricidade ou da ficcionalidade que a giza — é este carácter *pharmakon-poético* da palavra que faz soar o toque de finados da genealogia que alimenta a semântica. Ou seja, é ele que põe definitivamente em questão a substancialização ou a essencialização da unidade da palavra, que perde assim a sua integridade sem, todavia, se desintegrar<sup>26</sup>.

79-97

Mas é, porventura, na sua análise de Babel, do *mito de Babel*, mito da origem e da origem da língua, que esta questão da pluralidade intrínseca da palavra ou do *idioma*, e das consequências que ela traz para a filosofia e o filosofar; a saber a inadequação das línguas entre si, a inadequação da língua *em si* mesma, a inadequação da língua e do sentido, a impossibilidade do construto, da arquitectónica, do sistema, da identidade e, *ipso facto*, a necessidade da figuração, da *retórica*, da *ficcionalização*, talvez, melhor se faça sentir.

Se estão lembrados a torre de Babel foi construída numa língua onde o nome próprio, e enquanto nome próprio intraduzível, *Babel*, podia também, por confusão, significar *confusão*. Disto mesmo nos dá conta Voltaire que no seu *Dictionnaire Philosophique* lembra, não sem ironia, que Babel *quer dizer* Pai/confusão:

«Não sei — escreve — porque é que é dito do Genesis que Babel significa confusão; porque Ba significa pai nas línguas orientais e Bel significa Deus; Babel significa a cidade de Deus, a cidade Santa... mas é incontestável que Babel quer dizer confusão, quer porque os arquitectos ficaram confusos depois de terem levantado a sua obra até oitenta e um mil pés judaicos, quer porque as línguas se confundiram»<sup>27</sup>.

Babel, Pai/confusão, nome próprio/nome comum, é não apenas o nome da origem das línguas, da pluralidade das línguas, mas também da pluralidade *na* língua, isto é, do carácter *babélico* da palavra. O que, porventura, se entende, um pouco melhor se recordarmos os traços essenciais do Mito:

— narra este que os *Shem*, nome que em hebraico já significa lábio, ousaram o sonho da colonização, isto é, ousaram construir uma torre que chegasse aos céus, construindo-se assim um nome e um império que imporiam ao universo.

Babel, o nome do pai e da origem das línguas, vai puni-los da desmesura do seu sonho colonialista; isto é, vai puni-los menos pela sua pretensão de erguerem uma torre que chegasse ao céu, do que por terem querido dar-se a si próprios um nome, para nele se reunirem.

Chouraquí traduz assim o episódio:

«YHWH desce para ver a cidade e a torre/que construíram os filhos do homem. /YHWH diz: Sim. Um só povo, um só lábio para todos:/eis o que eles começam a fazer!

Vamos! Desçamos! Confundamos as suas línguas,/o homem não entenderá mais o idioma/o lábio do seu próximo.

YHWH dispersa-os na fase da terra/Eles cessam de construir a cidade / sobre a qual ele proclama o seu nome: Babel, Confusão, /e com isso YHWH confunde o lábio de toda a terra.»<sup>28</sup>.

Ou seja, ressentido contra este *nome* e este *idioma* únicos dos homens, Babel impõe o seu nome, o seu nome de pai. E, com esta imposição violenta, desconstrói: a torre e a língua universal, dispersa a filiação genealógica e, ao mesmo tempo, impõe e interdita a tradução, aquilo que W. Benjamin chama a *tarefa da tradução* e que se confunde com a tarefa da própria filosofia — da filosofia como tarefa, como trabalho, de que Derrida diz ter o modelo no *trabalho do luto*:

«O trabalho do luto não é um trabalho entre outros, mas algo como que a 'essência' do trabalho».<sup>29</sup>

A partir da marca que é o nome próprio, Babel, as línguas dispersam-se, confundem-se, *babelizam-se*, no registo de uma descendência que, na sua dispersão, está selada com o nome que foi mais forte — Babel.

Porém, este nome, Babel, que foi mais forte, traz em si mesmo a marca da confusão: Babel/confusão. Isto é, sendo próprio é já, *em si mesmo*, um nome impróprio. Já o *nome próprio* de Babel se divide para significar confusamente *confusão*.

O que significa que a guerra que Babel — nome da origem das línguas, patronímio que sela um espaço comunitário — declarou aos Shem atingiu também o seu próprio nome:

**He War**, parodiaria Joyce no *babélico Finnegans Wake*.

Isto é, Ele guerreira/Ele (já) era; Ele que é a *origem* das línguas, a origem da multiplicidade das línguas é assim também a origem da multiplicidade *na* origem, a origem da multiplicidade *na* língua<sup>30</sup>. O dom que ele fez das línguas, revelar-se-á um presente envenenado — um *pharmakon*, em suma!

Em conclusão: desconstruindo a torre, dispersando a descendência, pluralizando ou multiplicando as línguas, Babel, origem da língua é também o signo da própria *divisão e da origem e da língua*.

Babel é neste sentido, o mito dos mitos e a metáfora da inelutável finitude da condição humana; finitude que não resulta de nenhum *limite externo*, como acontece no registo onto-fenomenológico da filosofia; nem *interno*, o pautado, sobretudo, por uma determinação maior da psicanálise, mas de um limite, simultaneamente, *interno-externo*, um limite abissal que é a marca desta herança originariamente envenenada ou *babelizada* da própria linguagem, em cuja inscrição, nos herdamos, numa in-finita — e in-finita porque pontualmente finita — nostalgia desta origem originariamente arruinada.

E é tão somente isto que o célebre *a mudo da différance gramatológica* pensa e põe em cena, pondo em cena o pensamento da *arqui-escrita*; a saber, e em suma,

n — a perda ou, mais precisamente, uma certa decapitação da *origem* ou do *fundamento*<sup>31</sup> — de uma *origem*, de uma *archê* que sempre significou *e começo e comando*, isto é, que sempre reuniu duas ordens numa mesma, a ordem ou o princípio onde as coisas *começavam* (princípio físico, histórico ou ontológico) e o *princípio nomológico*, isto é, o princípio *segundo a lei*, o princípio a partir do qual se exerce a autoridade, a ordem social)<sup>32</sup>;

n — e a propagação desta *ruína* à idealidade e à inteireza da palavra de que resultará a sua *indecidibilidade* estrutural e que o filosofema *arqui-escrita* traduzirá. Traduzirá pondo ao mesmo tempo em questão, ameaçando, toda a *primazia principal*, toda a *primazia arcôntica* — por isto é também bem evidente o liame da gramatologia e um muito óbvio registo do político, tão óbvio que nem o nomearei, mas que lembrarei apenas para dizer o absurdo de uma doxa pseudo-crítica (que vem sobretudo de F. Schirrmacher, de M. Franck e de Habermas) que cataloga Derrida como um discípulo neo-estruturalista de Heidegger e como um neo-conservador e neo-fascista.

79-97

79-97

Continuar agora a precisar este sincategorema, *arqui-escrita*, é também precisar a resposta a esta questão: o que devem o *texto* entretecido, como é, por uma linguagem agora criptada por uma ruína monumentalizadora, isto é, pelo *espírito* de uma promessa?

Não deverá ver-se na *arqui-escrita* nem uma reabilitação da escrita em sentido corrente, rebaixada, denegada pelo pensamento fono-logo-cêntrico da ocidentalidade filosófica, para quem ela foi sempre pensada como «suplemento de suplemento, significante de um significante, representante de um representante»<sup>33</sup>, signo de signo, como vestimenta e disfarce, exterior e perversor, da interioridade inencetada da *phone*, nem como uma absurda anterioridade cronológica relativamente à fala.

«Não se trata — escreve Derrida — de restituir os direitos, a excelência ou a dignidade à escrita a que Platão chamava órfão ou um bastardo, em oposição à fala, filho legítimo e bem nascido do 'pai do logos'»<sup>34</sup>.

A *arqui-escrita*, que faz comunicar na mesma possibilidade a relação à alteridade, o movimento de temporalização e a *babelização* medusante da palavra, transcreve o ressoar infinito da letra *a* da *différance*, marca da anterioridade e da imemorialidade do outro, do timbre, do idioma, que são, diz Derrida em «Timpanizar — a filosofia»<sup>35</sup>, as marcas ex-apropriantes do próprio, da identidade, da idealidade, indedibilizantes da palavra e a definição da própria desconstrução:

«Se tivesse de arriscar — arrisca Derrida — Deus me livre, uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, económica, como uma palavra de ordem, diria sem frase: *mais de uma língua*»<sup>36</sup>.

«*Mais de uma língua*», a escrita na fala, «*l'écriture avant la lettre*»<sup>37</sup> é o que o sincategorema *arqui-escrita* pretende traduzir, denunciando o rebaixamento operado pelo pensamento logofonocêntrico do conceito de escrita como vestimenta e disfarce, exterior e perversor, de uma presença desejada como originariamente plena.

«Esta escrita... chamar-se-á *escrita* porque *excede o logos* (do sentido, do poder, da presença, etc.)»<sup>38</sup>, declara Derrida.

A *arqui-escrita* sublinha, pois, o facto de a *phone* deixar ler na sua pulsão tonal, no seu timbre, uma inextinguível reserva de escrita; pelo que esta em vez de significar uma anterioridade cronológica relativamente à *phone* lhe remarca o *limite*, índice do outro, do outro da palavra na palavra, abrindo-a e talhando-a como uma *singularidade diferante*. Como uma promessa.

Ora esta palavra concebida como um *singular plural*, que diz a divisibilidade irreduzível e quase-transcendental da *escrita*, vai naturalmente pôr em questão a axiomática da *idealização* do texto.

Esta *idealização* poder-se-á sintetizar em 3 axiomas fundamentais:

1. A *escrita* é interpretada como *transcrição* ou *representação* da *fala* de um ausente numa cena interpretativa que privilegia a *escrita fonética*;
2. O *texto* é interpretado como uma *idealidade* de sentido, que a leitura se aplicará a levantar e a comunicar;
3. A *comunicação* é entendida como o transporte do sentido, da intenção ou do *querer-dizer* patente no texto.

Ou seja, a *comunicação* veicula uma representação, um conteúdo ideal, e a escrita é apenas uma modalidade desta *comunicação*. Aquilo que as distingue é a *ausência*. Enquanto a *palavra viva* se assiste a si própria no tempo da sua fala, a *escrita* é uma fala decaída, reificada ou silenciada, que precisa de um discurso de assistência que a reanime.

Pela *escrita* o conteúdo da mensagem semântica seria transmitido ou comunicado a uma maior distância, mas num meio, por natureza, contínuo e homogêneo, através do qual a unidade ou a integridade do sentido jamais é essencialmente afectada. Em si próprio, o sentido é uma mais valia absoluta.

Nestes termos, o *texto filosófico*, o *escrito* como representação da fala é pensado como um meio de comunicação. Como um poderoso meio de comunicação que alarga infinitamente o campo da comunicação dita oral. A questão que se coloca é: como é aqui pensada esta *ausência* que pertence à estrutura de qualquer escrito?

1º Como *ausência* de destinatário: escreve-se para comunicar algo aos ausentes. A ausência do emissor, em relação à marca que abandona, continua a produzir efeitos para além da sua presença e da actualidade presente do seu querer-dizer.

2º A *ausência* é determinada da maneira mais clássica como uma modificação contínua, progressiva, infinita, da presença — a representação ou a apresentação supre regularmente a presença. Esta operação de superação da presença não é exibida como uma ruptura da presença, mas como reparação e modificação contínua, homogênea da presença na re-presença.

Em suma, esta interpretação do texto, que é também o sistema de interpretação, tem como pressupostos:

- n — a simplicidade ou a originariedade da origem;
- n — a continuidade de qualquer derivação;
- n — a homogeneidade.

No registo *gramatológico* — onde, como também já Valéry o lembrara, a *filosofia se escreve*<sup>39</sup> — o *texto*, o *texto que é tudo*, está sujeito àquilo que Derrida designa de «tur-

bulência geral»<sup>40</sup> — a turbulência sísmica da pluralidade intrínseca da palavra, a turbulência dinamizada por este *limite* abissal que é o outro da palavra *na* palavra, que a abre à interminabilidade ou à infinitude de uma repetição alterante de si, ou a uma diferenciação generalizada enquanto não indiferença activa à diferença do outro ou do limite de si em si — e transforma-se agora, e por isto, numa *textura*, num *corpus de escrita*.

O texto é, não uma totalidade ainda que fragmentada<sup>41</sup>, não uma identidade significativa, não a plasmação de um «querer-dizer», isto é, não (*apenas*) uma idealidade significativa, mas uma *textura*, isto é, uma *arqui-escrita*, um *texto-escrito* — e escrito pela tal outra mão — aquela que Freud lembra no fim d'«O bloco mágico»<sup>42</sup> — pela mão do outro, *canto* do desvio, da distância, da distância que não aproxima, ou do *idioma*, canto que, desde sempre, ritmou a filosofia e que ela silenciou.

**Será a filosofia, a história da filosofia a rasura deste canto<sup>43</sup>, a repressão da musicalidade discursiva — dis-cursiva? A dissimulação da textura?**

Assim entendido, o *texto-escrito* tem como traços fundamentais :

- «1. a ruptura com o horizonte da comunicação como comunicação das consciências ou das presenças e como transporte linguístico ou semântico do querer-dizer;
2. a subtracção de qualquer escrita ao horizonte semântico ou ao horizonte hermenêutico que, pelo menos, enquanto horizonte de sentido, se deixa fender pela escrita;
3. a necessidade de desviar... do conceito de polissemia o que nomeei algures disseminação e que é também o conceito de escrita;
4. a desqualificação ou o limite do conceito de contexto, «real» ou «linguístico», de que a escrita fornece a determinação teórica ou a saturação empírica impossíveis ou insuficientes»<sup>44</sup>.

Gostaria de precisar esta ideia segundo a qual *o texto* que, disse, *é tudo* com esta afirmação derridaniana de que a *escrita* desqualifica ou limita o conceito de *contexto*. O que esta precisão se propõe criticar é a inclusão abusiva da *gramatologia* no âmbito dos estruturalismos<sup>45</sup>.

Ou seja, importa-me precisar porque é que Derrida e o seu *pensamento do rastro* ou da *escrita* não é estruturalista, se por estruturalismo entendermos a ideia generalizada de denegação da exterioridade do referente, que é suposto ser reduzido à *interioridade* do texto. Tudo seria, então, *texto*, ou seja, o mundo seria uma biblioteca.

De facto, Derrida também escreve — e sublinho: escreve! — é em *La dissémination* (1972) «il n'y a que du texte» e, logo a seguir, «il n'y a que du hors texte»<sup>46</sup>, «il n'y a pas de hors-texte»<sup>47</sup>. Como entender este dizer paradoxal ?

Assim:

«Não há senão *texto*» porque,

se na origem é a palavra, que nos precede e, enquanto tal, nos excede, nos excederá sempre,

e se esta palavra é, *em si mesma*, plural ou indecível, isto é, habitada pelo princípio da sua ruína monumentalizadora,

então, a *origem* e o *referente* chegam-nos *já sempre* numa *disseminação ex-apropriante* ligada à estrutura irreduzível do «diferir-divergir» própria da palavra, e ao enviesamento infinito do limite que articula o *interior* e o *exterior*. Tudo é, pois, *texto*, porque tudo nos chega nesta estrutura de enviesamento abissal do limite, isto é, do outro da palavra *na* palavra, em cuja inscrição nos instituímos. Jamais reencontraremos o conforto de uma origem plena. Jamais com ela coincidiremos. Jamais esta nostalgia será odisseiacamente realizada, mas sempre, *e só*, desejada...

Agora, pela estrutura indecível ou aporética da palavra o *fora*, o *exterior*, o «*hors texte*» é *dentro*, é o «invisível dentro»<sup>48</sup>, e constitui o «mise en abyme», a cripta, o *limite* abissalmente enviezante do *dentro* ou da *interioridade*, isto é, constitui uma espécie de *prega* (pli)<sup>49</sup> na língua que nomeia a imbricação an-económica do outro *no* «mesmo» numa singular relação de inclusão heterológica — aquilo que justamente Derrida designará por *rastro* (trace).

Tal é a singularidade deste «*hors-texte*»: ele diz a estrutura abissal do texto e, por isso, não se o pode mais dizer *fora* ou *dentro*, porque o que ele põe em questão é precisamente a justa delimitação destes contornos. «O fora é o dentro» escreve Derrida em *De la Grammatologie*<sup>50</sup> criticando o binarismo oposicional e hierárquico que gizou a *episteme* ocidental<sup>51</sup>.

Ora é precisamente este «*hors texte*», é precisamente o *limite*, o *outro* ou o *exterior* redobrado no «interior» abissal do «texto» que, resistindo, que resistindo infinitamente, se oferece à *repetição alterante* de si, isto é, se vai *dando a pensar*. É o outro, o outro *no* «mesmo», que (*se*) *dá a pensar*, que (*se*) *promete*, prometendo com isso o seu 'futuro'. Assim se entretece o *texto-filosófico escrito*, assim se faz *obra*, assim se *inventa*, assim se *lê*, assim vem a si o *sujeito*, assim se talha a *identidade* em geral.

Assim, isto é, a partir da impossibilidade do *outro*, do '*hors texte*', espécie de *a-priori* do *a-posteriori* filosófico: é esta impossibilidade que, enquanto impossibilidade, lança o *apelo* a uma in-finita *repetição* de si. A uma repetição alterante de si que inscreve a *paixão* ética onde uma certa meditação sobre a técnica se arriscava até aqui a não ver senão neutralidade instrumental e calculabilidade operatória<sup>52</sup>.

O *sujeito da escrita*, quer enquanto *escritor* quer enquanto *leitor* — e é óbvio que nesta cena teórica, onde o escrito é o *post-scriptum* do outro, esta dicotomia não é muito pertinente, o escritor é o primeiro leitor de si próprio — o *sujeito da escrita* é um sujeito que vem a si co-respondendo ao apelo disjuncto, e enquanto disjuncto eternamente repetitivo, que um qualquer capital de escrita lhe lança. E lhe lança, porque em razão da indecidibilidade estrutural da palavra com que se entretece, também ele está endividado, a partir do outro de si *em si* que o heterogeniza ou o ficcionaliza. E neste apelo — disjuncto, insisto — está todo o porvir de si: o escrito ou a tradição filosófica apela e o leitor-filósofo tenta responder responsabilmente ao seu apelo, mas, em virtude da disjunção deste, resposta alguma, leitura alguma colmata a sua incommensurabilidade insaciável — haverá sempre *texto* a perder de vista... haverá sempre *texto* a fazer perder a vista... haverá sempre *texto* a cegar a vista...

É, pois, este apelo insaciável, este apelo que resiste, que infinitamente resiste à apropriação domesticante, que verte o texto ou a filosofia para o porvir, que lhe dá porvir, a partir do mais antigo de si em si: a imemorialidade ou a abissalidade do outro que não gera apenas uma dívida infinita, uma dívida insaldável, uma promessa incumprível, mas abre também um crédito infinito, sem que jamais o passivo e o activo se anulem.

79-97

O porvir de uma obra — e quem diz o porvir de uma obra diz o porvir da filosofia — está contido nesta abissalidade de si que a desconstrói, está *prometido* na estrutura messiânica da palavra que a entretece. Todavia, esta desconstrução não é nem trágica nem nihilizante, mas profundamente afirmativa — a desconstrução do texto, a partir de si, a partir da sua interioridade abísmica, e não como um qualquer método que do exterior o violentaria é, no mesmo gesto, construtiva. A **desconstrução** (des)constrói. Monumentaliza! A partir da ruína originária da palavra.

«Uma obra — escreve Derrida — é, ao mesmo tempo, a ordem e a sua ruína»<sup>53</sup>.

Subtraída ao seu registo semântico arque-teleológico ou onto-oico-nómico que a pensa como *anamnese*, a leitura, a leitura e a escrita é uma co-resposta hiper-responsável, uma co-resposta infinita e infinitamente endividada ao também infinito e infinitamente endividado *apelo* do outro do texto *no texto-escrito*.

Ler é escrever, ler é contra-assinar o endividado e endividante capital textual a que se co-responde no respeito, que o mesmo é dizer, na não-indiferença pela sua diferença ou pela sua alteridade.

O que é dizer que a *assinatura*, a leitura ou a escrita, a **filosofia**... é uma celebração enlutada do *próprio*, uma monumentalização ou uma construção a partir daquilo mesmo que desconstrói: a partir da im-possibilidade do outro como possibilidade

única da invenção, de uma leitura verdadeiramente inventiva, de uma leitura que não se limita apenas a fazer um levantamento mimetológico do dito textual, ou seja, um comentário guiado por um ideal de apropriação. O escrito não comunica — ou não comunica **apenas** — fenómenos de sentido ou de significação.

Todo o escritor, todo o leitor — **todo o filósofo** — se enreda neste enleante apelo do outro — toda a obra, qualquer obra, é o resultado de uma persistente, de uma repetitiva co-resposta ao apelo incolmável do outro, do outro do texto *no texto* — de um outro sempre subtraído à fenomenalidade do aparecer, de um outro que não pertence à ordem do espectáculo, da imagem, das luzes... É ele, é a sua invisibilidade ou a sua impossibilidade, que é o fio *dado* e que, responsabilmente, é preciso seguir — é preciso perseguir. In-finitamente!

Ele é a própria 'chance' do *texto*, a própria «chance» do **texto filosófico**, a própria «chance» **da filosofia** ... ele é o *branco* textual de Mallarmé, o vazio gerador de onde brotam, para o dizer com Blanchot, todos os livros (**sempre ainda**) por vir.

A escrita, a leitura, a leitura como escrita, a obra em geral, é, para a *gramatologia*, o *dom do outro*, o canto do outro no '*mesmo*', o canto do desvio, da distância, do idioma, do índice de um *excesso* absoluto de toda a *episteme*, é, enfim, uma celebração da aporia irresolúvel do outro *no mesmo* que promete, que in-finitamente *se* promete...

79-97

E esta *celebração enlutada* constitui

— e o **porvir da filosofia e do filosofar**

— e o próprio **im-poder da finitude**, ou seja, um talhar do sublime ou da inventividade à medida da *finitude* da condição humana — uma *finitude* pensada a partir do *limite* abissal de um sujeito para quem «falar é saber que o pensamento deve tornar-se estranho a si mesmo para se dizer e se apropriar»<sup>54</sup>.

### Bibliografia e siglas (das obras citadas)

- J. Derrida, *De la grammatologie*, ed. Minuit, Paris, 1967 — Gram.  
 " *Posições*, Plátano ed., Lisboa, s/d. — P  
 " *Marges — de la philosophie*, ed. Minuit, Paris, (Res, Porto) 1972 — M (cit.ed.port.)  
 " *L'écriture et la différence*, ed. Seuil, Paris, 1967 — ED  
 " *Psyché. Invention de l'Autre*, ed. Galilée, Paris, 1984 — P  
 " *Signéponge*, ed. Seuil, Paris, 1988 — Sig.  
 " *La dissémination*, ed. Seuil, Paris, 1972 — D  
 " *Circonfession* in G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, ed. Seuil, 1991 — Circonf.  
 " *Khôra*, ed. Galilée, Paris, 1993 — K.  
 " *Parages*, ed. Galilée, Paris, 1986 — Parages  
 " *Mal d'archive*, ed. Galilée, Paris, 1995 — Mal d'archive  
 " *Moscou aller — retour*, ed. De l'aube, Paris, 1995

- “ *Points de Suspension*, ed. Galilée, Paris, 1992 — PS  
 “ *Force de loi*, ed. Galilée, Paris, 1994 — FL  
 “ *Apories*, ed. Galilée, Paris, 1996 — Ap.  
 “ *Mémoires*, ed. Galilée, Paris, 1988 — Mémoires  
 “ *Schibboleth*, ed. Galilée, Paris, 1986

## Notas

- 1 E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, ed. Vrin, Paris, 1988, p. 126.
- 2 Dele se dirá o que ele mesmo diz de R. Barthes: «Ses textes me sont familiers et je ne les connais pas encore, voilà ma certitude», «Les morts de Roland Barthes» in *Psyché*, p. 277.
- 3 cf. PS, p. 387.
- 4 cf. «Timpanizar — a filosofia» in M., p. 11 ss
- 5 «Dans la descendance graphique, du livre au dessin, il s'agit moins de dire ce qui est tel qu'il est, de décrire ou de constater ce que l'on voit... que d'observer la loi au-delà de la vue, d'ordonner la vérité à la dette, de rendre grâce à la fois au don et au manque...», MA, p. 35.
- 6 «cherchant une phrase, je me cherche dans une phrase, oui, je» *Circonf.*, p. 14.
- 7 cf. M., p. 51.
- 8 cf. M., p. 50.
- 9 cf. M., p. 59.
- 10 cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979, p. 22.
- 11 «L'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être à l'étant», «La parole d'Anaximandre» in *Chemins qui ne mènent nulle part*, idées/Gallimard, Paris, 1962, p. 439.
- 12 «Mais 'velha' que o próprio ser, uma tal diferença não tem nenhum nome na nossa língua», M, p. 67.
- 13 M., p. 60. É preciso atentar, para além do *logos*, numa diferença mais violenta do que a diferença ontico-ontológica — e mais violenta, explita o filósofo, «porque não se deixa chamar à razão como epocalidade do ser e diferença ontológica. O que não é, refere, «dispensar-se de passar pela verdade do ser nem, de modo algum, «criticá-la», «contestá-la», des-conhecer-lhe a incessante necessidade.», M, p. 59.
- 14 cf. M., p. 58.
- 15 Crítica que J. Derrida faz sua, mesmo se lhe rejeita o estilo, ainda enfeudado ao registo do confronto oposicional da Metafísica a desconstruir: «o pensamento da diferença — escreve — implica toda a crítica da ontologia clássica empreendida por Levinas...» M, p. 58.
- 16 M., p. 33-34.
- 17 «l'anachronie dans l'être, mieux, l'anachronie de l'être. Elle anacronise l'être», *Khôra*, p. 25.
- 18 M., p. 33.
- 19 M, p. 33.
- 20 M., p. 32.
- 21 cf. M, p. 40.
- 22 cf. M., p. 35.
- 23 cf. M, p. 35-36.
- 24 J. Paul Sartre, «Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade», in *Situações I*, Publ. Europa-América, Lisboa, p. 28-31.
- 25 cf. «La pharmacie de Platon» in D., p. 69-198.
- 26 Em *Signéponge* Derrida escreverá: «...um mot ....tombe en pièces.... Mais....tomber en pièces, celà ne ruine rien, monumentalise au contraire.», Sig. P. 11.
- 27 Citado por Derrida in *Psyché*, p. 204.
- 28 *op. cit.*, p. 206.

- 29 «...le travail du deuil n'est pas un travail parmi d'autres, mais quelque chose comme l' "essence" du travail», PS, p. 57.
- 30 «multiplicité et migration des langues....dans la langue même....Babel dans *une seule langue*», *Schibboleth*, p. 54.
- 31 A origem, o começo, devido «a cette avance que ....fait la langue», Sig., p. 68, *é já sempre um re-começo*, isto é, *é já sempre uma co-resposta ao aporético apelo prévio*. O ponto de partida é, já sempre, uma resposta ao apelo prévio, ao «vem» do outro, que se recebe como a própria necessidade (cf. Gram.) numa cena de aliança endividante.
- 32 «Arkê....nome à la fois le commencement et le commandement... Il y aurait donc là deux ordres d'ordre: *séquentiel et jussique*», *Mal d'archive*, Galilée, 1995, p. 11
- 33 «supplément de supplément, signifiant d'un signifiant, représentant d'un représentant» «La pharmacie de Platon», in D., p. 125.
- 34 P., p. 20.
- 35 Cf. M., p. 11 25.
- 36 «Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase: *plus d'une langue*», M., p. 38.
- 37 Cf. Gram.
- 38 «Cette écriture... s'appellera *écriture* parce qu'elle excède le *logos* (du sens, de la maîtrise, de la présence etc.)», ED, p. 392.
- 39 Cf. «Qual Quelle» in M, p. 378.
- 40 «une turbulence générale», D., p. 9.
- 41 No registo gramatológico a contraposição do fragmento, da escrita fragmentada à totalidade discursiva não só não permite sair de uma concepção onto-teológica do texto como, por outro lado, se afirma uma redundância.  
O fragmento — o fragmento é, ele também, uma idealidade bem de-limitada que esquece, *em si próprio*, o jogo da escrita e, neste sentido, contrapõe-se idealmente como o outro da totalidade. É justamente este jogo da escrita que a Gramatologia lembra, lembrando que, por essência, por uma essência in-essencial, a escrita é, por definição, fragmentária.
- 42 Cf. Freud, *O bloco mágico* in OC, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, p. 416.
- 43 «... je me demande si la philosophie qui est aussi la naissance de la prose n'a pas signifié la répression de la musique ou du chant.», «*Passages — du traumatismo à la promesse*» in PS, p. 408.
- 44 «Assinatura acontecimento contexto» in M., p. 412-413.
- 45 Esta inclusão abusiva é rejeitada por Derrida em *Moscou aller-retour* nos seguintes termos: «Faute de lire, *argumenta crítico*, tous ils ont accusé de la déconstruction du projet stupide de tout vouloir réduire à l'espace intérieur du livre, sur un rayon de bibliothèque. Il y a pour moi un dehors du langage, et tout commence là. Je ne l'appelle pas facilement le réel parce que la notion de réalité est surchargée de présupposés métaphysiques», p. 110.
- 46 D., p. 50.
- 47 D., p. 364.
- 48 «invisible dedans», *Circonf.*, p. 12.
- 49 Cf. D., p. 290.
- 50 Gram. p. 64.
- 51 «Externe/interne, image/réalité, représentation/présence, telle est la vieille grille à laquelle est confié le soin de dessiner le champ d'une science», Gram. p. 50.
- 52 Cf. Mémoires, p. 135.
- 53 «Une oeuvre est à la fois l'ordre et sa ruine», MA, p. 123.
- 54 «parler c'est savoir que la pensée doit se rendre étrangère à elle-même pour se dire et s'approprier», ED, p. 19.

## FINITUDE E NARRAÇÃO: O TEXTO NA PERSPECTIVA HERMENÊUTICA

Intitulei esta comunicação de finitude e narração: o texto na perspectiva hermenêutica, poderia falar antes de finitude e interpretação para introduzir a questão hermenêutica do texto.

99-112

Pediram-me para falar sobre a problemática hermenêutica do texto, tendo em conta, nomeadamente, a perspectiva de P. Ricoeur, e como sabem este autor, com uma larga bibliografia (logo desde a **Simbólica do Mal**)<sup>1</sup> dedicada à questão hermenêutica, é hoje um defensor da conversão hermenêutico-existencial do filósofo, isto é, de uma forma de pensar filosófica que saiba partir da problematicidade da existência concreta, da vida que se interroga, articula e narra, muito antes de se deixar fixar em definições conceptuais puras. Por isso, encontramos nas suas obras todo um fio condutor que nos leva do sujeito que pensa, voluntária e involuntariamente<sup>2</sup> ao modo como narra a problematicidade da sua experiência, expondo-se ao outro que o pode ajudar a encontrar a sua verdadeira identidade existencial e reflexiva.

O sujeito hermenêutico de Ricoeur, base de toda uma nova filosofia, centrada na noção de texto, metáfora, símbolo e narratividade, é um sujeito mundano, cidadão de uma comunidade, formada não pela simples junção de indivíduos ou mentes pensantes, mas pela sua inserção de facto, numa comunidade de relações humanas, que já Heidegger descrevia como situação hermenêutica<sup>3</sup>, e toda a tradição da hermenêutica pré-filosófica compreendia por relação a textos fundadores e fundamentais<sup>4</sup>. A inter-

pretação do texto, dos grandes textos significativos que fundam as comunidades humanas, distinguindo-as enquanto **comunidade** de outras comunidades, nomeadamente das animais, sempre existiu, constituindo, aliás, o núcleo da formação do homem culto greco-romano, medieval e renascentista<sup>5</sup>. Interpretavam-se os textos, bíblico, jurídico e clássico por motivos de orientação num mundo vivido em comunidade.

A hermenêutica dos grandes textos que fundam uma comunidade de valores, de usos, de costumes, de crenças e de tradições, diz-nos, neste contexto, Gadamer, era o lugar-comum da formação (*paideia*) humana. Representava uma forma da compreensão ou experiência humana de sentido que tinha fundamentalmente a ver com a praxis da orientação e da capacidade de escolha num mundo comunitariamente vivido<sup>6</sup>.

Até aos séculos XVIII e XIX, lembra-nos mesmo o autor, a Hermenêutica desenvolvida mais como uma arte do que como uma ciência, no sentido estrito do termo<sup>7</sup>, estava muito mais ligada às artes práticas, que tornam possível a conduta básica do existir no mundo, como a Gramática, a Retórica e a Dialéctica do que à Filosofia propriamente dita. Designava uma capacidade natural do homem, a capacidade para ser e se compreender nas relações plenamente significativas com os outros homens. Era a arte de compreender os outros e de se entender com eles. Partilhava assim com a Retórica o processo de tornar compreensível pela palavra viva, que interliga, co-implica, mas não subsume, fosse esta representada pelo diálogo vivo ou pelos grandes textos e narrações, que fundam pela sua transmissão de ideais (cultura) uma determinada pertença vivida<sup>8</sup>.

Quer isto dizer que a Hermenêutica não nasceu como teoria do texto ou da textualidade. Começou por surgir por necessidades práticas de formação do viver em comunicação e comunidade. Subjaz-lhe, como diz Gadamer<sup>9</sup>, a ideia já abordada por Aristóteles e por Platão, segundo a qual, todos nós homens compartilhamos algo que nos distingue: o sentido da comunidade ou comunicação; a capacidade de elevação acima do instante, a capacidade da memória, do espírito ou da linguagem<sup>10</sup>. A Hermenêutica aparece assim ligada à socialização do homem, ao seu entendimento com os outros homens.

Subjaz-lhe ainda uma outra ideia importante: a de que não existe nenhum esboço abstracto, previamente determinado, do conjunto da nossa vida individual e social. Por isso, os textos a interpretar, se o eram porque eram portadores de valores, de ideais orientadores da acção, esses ideais não eram transparentes. Precisavam de explicitação, tradução para a comunidade concreta do intérprete, isto é, de todo um processo de aplicação, que envolve as exigências concretas dos casos particulares. Veja-se, nomeadamente, o exemplo que nos dá Gadamer, o do texto jurídico: a lei precisa constantemente de ser concretizada em cada caso concreto. A interpretação visa

assim ultrapassar as diferenças fundamentais entre o texto e a situação concreta a que ele se aplica<sup>11</sup>.

A Hermenêutica não começa pois por ser filologia ou teoria do texto. O texto não tem aqui um carácter absoluto mas profundamente mediador. Existe tendo em vista a acção humana, que é profundamente social e aberta. Parte-se do seguinte princípio: o texto é portador de valores ou ideais, que são o núcleo da *cultura animi*, de que vive o homem, enquanto ser distinto do animal. Transmite um sentido essencial ao sentido do existir no mundo.

É aliás significativa, diz-nos Gadamer, a grande lição da filosofia clássica nomeadamente a da filosofia platónica: só através da *paideia*, da formação, pode superar-se o impulso agressivo do homem. A cultura não era, pois, já para os gregos o entretenimento do tempo livre, era um assunto sério, era justamente o que formava a humanidade do homem, impedindo-o de se precipitar sobre o outro homem sendo pior do que qualquer animal. E diz-nos ainda o autor «conhecemos este problema como o problema de toda a política, desde Platão até Freud, é a esperança de todos os pensadores desde Platão até Freud, a de que o impulso agressivo do homem possa ser dominado<sup>12</sup>».

A hermenêutica do texto, desenvolvida como «*ars interpretandi*» até à Modernidade, pressupunha, pois, a seguinte tese hoje formulada por Ricoeur, como chave de toda a Hermenêutica verdadeira: o homem é a única «coisa» capaz de ser tocada e modificada pela Palavra. É, por essência, um ser ouvinte da palavra. Habita originariamente o mundo de uma forma não asséptica, etérea, técnica, mas simbólica, metafórica, e profundamente enraizada. A sua experiência temporal é enigmática e marcada, articulada pelo acto de narrar<sup>13</sup>.

A experiência humana originária, por mais absurda que seja, é sempre a experiência da fábula, do sentido e do valor, a própria linguagem mais incoerente é ainda uma incoerência própria da palavra, que pode ser interpretada. «Sempre que um homem fala, um outro se levanta para o interpretar»<sup>14</sup>.

Momento decisivo desta hermenêutica pré-filosófica, marcada pelo efeito da palavra na vida humana, é a Reforma Protestante, a primeira forma significativa da hermenêutica não filosófica. Também, nesta altura, o texto não foi nunca considerado como objecto absoluto, nem sequer considerado epistemologicamente, mas como palavra que deve levar à acção e a uma conversão da vida. A palavra é letra morta, pensava Lutero, se não é experimentada como uma incitação a uma metamorfose ou transformação espiritual. Para este teólogo, fundador do movimento da Reforma, que é um movimento confessional baseado numa interpretação do texto, a palavra da Bíblia

não pode ser letra morta. Espera uma resposta, isto é, orienta-se para uma apropriação pessoal do crente<sup>15</sup>.

É com o Iluminismo que muda a atitude humana face ao texto<sup>16</sup>. Agora duvida-se de todo o recebido. Só é verdadeiro o que passar pelo crivo da razão autónoma, metódica, segura e calculadora. A hermenêutica passa a ser pura interpretação lógica ou filológica do texto que perde assim toda a autoridade. Quer isto dizer: o texto deixa de ser portador de verdade. Desaparece completamente a ideia do texto como traça de uma verdade, solidária do poder da palavra e da expectativa de sentido, que todo o homem é. O texto deixa de ser formador, mediador do *ethos* da acção, para passar a ser objecto de curiosidade, traça de um passado ultrapassado ou de uma alteridade, que pode significar para mim ameaça de menoridade. Agora cada um se governa exclusivamente pela sua própria cabeça e estamos, é preciso não esquecer-lo, num ambiente de profundo solipsismo.

Ninguém aceita que o texto possa lançar-nos um desafio. A luz, desde sempre, modelo da verdade, não é agora, de modo algum a luz da palavra, mas como nos diz M. Baptista Pereira<sup>17</sup>, o modelo meteorológico da luz. É a luz da visão que tudo ilumina de tal modo que o que lhe escapa nada é.

99-112

É neste contexto marcado pelos valores da modernidade iluminista, que surge a conversão filosófica da hermenêutica<sup>18</sup>.

A Hermenêutica torna-se filosófica no horizonte da filosofia alemã da segunda metade do séc. XIX, horizonte marcado pelos valores do Romantismo e do neokantismo, isto é, por todo um contexto cultural tocado pelo eco da pergunta kantiana: o que é o homem?

Chama-se agora a atenção para aquilo que toda a Modernidade esqueceu: o mundo humano, o mundo das grandes criações do espírito humano (obras), mundo este que não pode entender-se de acordo com o modelo explicativo usado no âmbito fenomenológico, porque é o mundo da palavra ou da significação. Logo, toma-se agora consciência que o mundo da comunicação inter-humana reclama uma lógica própria, diferente da das ciências da natureza. Nele já não se trata nem do sujeito nem do objecto, mas do eu na sua inter-relação com os outros<sup>19</sup>.

A Hermenêutica aparece assim, na sua primeira figura filosófica, como a lógica e metodologia do mundo do espírito. Procura compreender o homem já não como sujeito, mas como ser histórico, ser social e produtor de cultura.

É, de facto, uma outra faceta do humano, que o séc. XIX descobre: o homem que já não se reduz a puro *subjectum*, isolado, narciso, mas que é fundamentalmente ser relacional, ser de memória, ser que se exprime, em suma, vida que é simultaneamente

significação. É célebre, aliás, a máxima de Dilthey que marcou toda esta época: a **natureza explica-se mas o homem compreende-se** por meio do que visa: o horizonte que o liga ao outro homem, isto é, o espaço não físico mas histórico da linguagem, da significação ou do texto. Schleiermacher e W. Dilthey notaram já a complexidade do facto humano: um facto linguístico, histórico, temporal, marcado por uma alteridade, inefabilidade ou ausência particular. Dilthey, nomeadamente, vive no horizonte do historicismo, na época da consciência histórica, época que anuncia a grande crise do *Cogito* e da filosofia puramente reflexiva.

Na mesma altura, Nietzsche, e mais tarde Freud e Marx proclamam a suspeita sobre a consciência e a necessidade de a reinterpretar<sup>20</sup>. Quer dizer, toma-se consciência do seguinte: não será primeiro necessário perguntar pelo ser do homem, antes de fazer dele um sujeito referido quase exclusivamente ao domínio das coisas?

É neste contexto de crise e desconfiança perante o *cogito* todo poderoso tradicional, que vai surgir a conversão hermenêutica do filosofar com M. Heidegger, H.-G. Gadamer e P. Ricoeur. Estes filósofos marcados pelo horizonte existencial de desespero, sofrimento, crise de valores e ideais, que acompanham a primeira e a segunda grande guerra, e ainda pela necessidade já veiculada pela Fenomenologia de uma reinterpretação do mundo da vida, demasiado espartilhado pelo horizonte técnico-teórico da ciência, são, por sua vez, já conhecedores de algo novo. Isto é, da crise do modelo antropológico dualista tradicional, que esteve na base da separação cartesiana do homem em *res cogitans* e *res extensa*, e da sua total identificação do existir com o ser puramente teórico-pensante e totalmente absorvido pelo processo de planificação infinita do mundo.

99-112

A volta contemporânea ao mundo da vida e o desenvolvimento entretanto processado das ciências do corpo e das próprias ciências médicas, mostram-nos, de facto, já, desde os finais do séc XIX, inícios do séc. XX, que o homem não é um ser eminentemente teórico, uma dualidade antropológica, mas pelo contrário, um ser profundamente uno; uma unidade e não uma dualidade de dois princípios antropológicamente distintos: uma unidade centrada no corpo, na carne ou finitude<sup>21</sup>.

O que é o homem então? Já não o *Cogito* da Modernidade, um ser abstracto, etéreo, dotado de um corpo-máquina, que ele pode controlar a seu bel-prazer. Mas um ser finito, histórico, mortal que se define por relação à vida. É carne do mundo e nunca um pensamento puramente abstracto ou pura consciência contemplativa. É, pelo contrário, vida, relação, decisão, um ser no mundo, que ama, sofre, dá sentido ao mundo, significando-se a si mesmo e morre.

Isto significa que uma nova ideia se impõe na cultura ocidental, a partir do séc. XX: o homem é um ser singular, único, finito, mortal e não um pensamento abstracto. É

inteiramente biológico sem, no entanto, se reduzir a esse facto. Por terra caem os dualismos tradicionais, com os seus simplismos. Já não tem, de facto, qualquer sentido falar no meu corpo e eu, pois, agora *eu sou o meu corpo*<sup>22</sup>. A corporeidade define e qualifica hoje o homem. Este já não é razão ensimesmada e todo-poderosa, mas carne do mundo, um ser com outros, um ser mortal<sup>23</sup>.

Mas surge a questão: que implicações tem tudo isto para a Hermenêutica? O que quer isto dizer afinal? Em suma, que a tese do sujeito soberano, *subjectum* plenamente feito e acabado deixa de ter qualquer sentido. Emerge a fragilidade do existir, a sua complexidade e opacidade fundamental. Somos, como nos dizem hoje os físicos, biólogos e antropobiólogos, um pedaço de química viva, um corpo biologicamente semelhante ao dos animais e no entanto totalmente diferente deles<sup>24</sup>.

Com efeito, nenhuma conduta do homem é um simples resultado de um mecanismo corporal. À hominização corresponde um salto inexplicável. Como nos diz A. Gehlen, o homem não nasce pronto e acabado como acontece com os animais. É um corpo excêntrico, não especializado. É o único ente que precisa de uma representação de si para poder sobreviver. Não está estabelecido com firmeza<sup>25</sup>.

Por outras palavras, e citando o próprio Gehlen, o que distingue o homem dos animais é justamente a sua falta de adaptação ao meio específico em que vive: porque não tem a maravilhosa segurança instintiva com que a natureza dotou os animais, é um ser frágil<sup>26</sup>, inseguro, plástico. É o único animal que não nasce acabado, que não é ainda o que é, e não possui o que tem; por isso pergunta e fala. É o único que não está contido nos sábios limites do que lhe dá a hereditariedade, por isso inova. O único que encontra diante de si uma tarefa infinita: a da sua formação ou a da sua história<sup>27</sup>.

O homem é um animal cultural, uma vez que nele os comportamentos biológicos, tornados insuficientes, devem reorientar-se. É, como nos diz L. Entralgo<sup>28</sup>, um animal estranho, porque integra inteiramente a organização biológica, mas é dotado de uma estranha ou enigmática abertura, que o transforma num dinamismo ilimitado, aberto ao infinito. É um ser eminentemente trágico, que introduz no mundo a pergunta pela verdade, pelo sentido, pela justiça, pela ordem, pela beleza, pela felicidade, em suma, a palavra, a comunidade, a comunicação e o trabalho. É esperança genuína, diz-nos L. Entralgo, não está limitado ao âmbito da pura autoconservação. Deseja sempre mais, em se deter no alcançado<sup>29</sup>.

É abertura ao universal. Pergunta constantemente pelo último, ficando condenado ao penúltimo. É uma capacidade ilimitada de pretender a que corresponde a pretensão do ilimitado. Daí a sua *hybris*<sup>30</sup> e a própria possibilidade que tem de se desfigurar.

O homem, porque não vive em simbiose ecológica com o mundo, vive marcado pela alteridade, pelo espanto ou perguntabilidade. Não adere nunca ao presente, isto é, ao

puramente dado. É projecto, algo que deve tomar forma no tempo, na história e nas relações inter-humanas. Por isso filósofa, é poeta, escritor, esteta, etc.

É esta, pois, a ideia-chave da conversão hermenêutica do filosofar: a posição do *ego do ego cogitans* não é hoje um dado adquirido<sup>31</sup>. A descoberta da unidade humana centrada no corpo mostra-nos que o sujeito já não pode conhecer-se a si mesmo directamente, mas só através dos sinais depositos na sua memória e no seu imaginário pelas grandes culturas e tradições em que se encontra inserido<sup>32</sup>.

É, de facto, somente através da relação com os outros que podemos chegar a nós próprios, tomando consciência do que somos. Depois de Heidegger e dos dados da nova antropologia, não pode afirmar-se mais a consciência de si imediata e transparente. Pelo contrário, ela deve ser recuperada através da história, isto é, da interpretação implicada das obras (textos) e actos nos quais se manifesta o acto esperançado do existir<sup>33</sup>.

A Hermenêutica nomeadamente a de Ricoeur, surge-nos, assim, como um novo modo do filosofar, que encontra a sua justificação a partir de uma nova concepção de existência, de consciência, de razão: aquela que desde *Ser e Tempo* caracteriza o *Dasein* como projecto, futuridade, tarefa constante de abertura e formação de si, a partir do jogo já sempre jogado do excesso do sentido, da multiplicidade das suas figuras e da contínua necessidade da sua figuração.

É neste contexto que devemos entender que Ricoeur nos diga que são as próprias condições da reflexão que devem hoje interrogar-se. O mistério da encarnação obriga a descentrar a reflexão, em ordem a que ela pense um sentido que excede as razões da razão, isto é, que reconheça a dimensão real dos seus limites. Partindo de Heidegger e Gadamer, que determinam o *Dasein* como razão hermenêutica, compreensão, circunspecção e interpretação, Ricoeur assume uma via própria que o vai conduzir muito mais directamente ao texto e à sua problemática. O que sempre distingue a compreensão hermenêutica de uma pura introspecção, diz-nos, é o facto de ela se exercer na objectividade da própria linguagem. Por isso, há que encarar, de um modo sério, a linguagem como verdadeiro fio condutor de um novo modo de pensar<sup>34</sup>.

Se, de facto, a reflexão não pode hoje conceber-se mais como pura intuição, só a mediação pelos símbolos, pela linguagem e pela sua interpretação, pode evitar que a compreensão se feche nas suas ilusões e transforme os seus pressupostos em ideias absolutas.

Neste sentido, o autor pergunta «O que significa a reflexão? O que significa o eu da reflexão sobre si mesmo? (...). Uma filosofia reflexiva é o contrário de uma filosofia do imediato (...). É evidente que tenho uma apercepção de mim mesmo e dos meus actos e que esta apercepção é uma espécie de evidência (...). Mas o que significa esta

apercepção? Uma certeza claro, mas uma certeza privada de verdade (...); um sentimento e não uma ideia»<sup>36</sup>.

«Um primeiro passo, que não pode ser seguido por nenhum outro, enquanto o *ego cogito* não se tiver reencontrado no espelho dos seus objectos, e finalmente dos seus actos. A reflexão é uma intuição cega, se não for mediatizada pelo que Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objectiva.»<sup>37</sup> Isto quer dizer que a compreensão do testemunho do outro é, a partir de agora, o modelo de toda a verdadeira compreensão. A ideia de finitude é, a partir de agora, o modelo de toda a compreensão verdadeira. A ideia de finitude é em si mesma uma ideia banal se não leva o filósofo a renunciar a toda a *hybris* da reflexão, isto é, se não nos faz reconhecer os testemunhos de uma implicação clássica comum: a implicação no sentido que todos somos enquanto seres distintos dos animais.

Neste sentido, quem se recusa a interpretar, recusa-se a viver com sentido, isto é, em comunidade. O acto de existir, diz-nos Ricoeur, afirma-se na diferença e relação com outros actos. Exprime-se por meio de obras e sinais, cujo significado temporal permanece sempre duvidoso e revogável. A interpretação substitui assim a concepção absoluta, anónima e atemporal da razão, representando, segundo Ricoeur, uma mudança fundamental no estilo do pensar. Ela reconhece a exigência de totalização como a forma fundamental da compreensão/razão humana, mas sabe reinterpretá-la, hoje, a partir da experiência da finitude e fragilidade do existir. Sabe pois que pensar não é uma atitude puramente representativa, mas que não existe nenhuma compreensão de si que não seja mediatizada por meio de signos, símbolos e textos, que são a expressão do inominável, que todos nós somos.

A compreensão de si, diz-nos, neste contexto, Ricoeur, «coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores»<sup>38</sup>. A interpretação dos símbolos e textos transforma-se assim no modelo privilegiado de toda a autocompreensão, que sabe que a sua relação à verdade não é já de posse, coincidência, transparência ou univocidade, mas de distância, referência, simbolização, interpretação ou reinterpretação.

A maneira mais radical, diz-nos, neste contexto, Ricoeur, pela qual a hermenêutica põe em questão o tradicional primado da subjectividade, é tomando como ponto-chave a teoria do texto<sup>39</sup>. «Na medida em que de facto, o sentido do texto se tornou autónomo, relativamente à intenção subjectiva do autor, a questão já não é reencontrar por detrás do texto a intenção perdida, mas desenvolver de qualquer modo perante o texto o mundo que ele abre e descobre (...). O que deve ser interpretado num texto é uma proposição de mundo, o projecto de um mundo que eu poderia habitar e onde poderia desenvolver os meus possíveis mais próprios.»<sup>40</sup>

Quer isto dizer que para a filosofia hermenêutica — que sabe que a subjectividade não é já começo radical, mas algo que, pelo contrário, só se alcança no fim, pois deve formar-se configurando a sua verdadeira abertura — o texto enquanto obra, testemunho do estar no mundo permite-me ver o mundo com outros olhos, abrir-me a outras perspectivas. O Mundo já configurado pelo texto configura-me, recria-me, suspendendo o meu narcisismo particular. O sujeito que lê e interpreta os textos, testemunhos da vida já vivida e interpretada, é um sujeito ensinado, aberto a outras perspectivas com as quais pode até estar em conflito<sup>41</sup>. Através do texto, é uma nova relação à verdade que surge; o modelo já não é o da visão mas o do trabalho, da paciência, própria da leitura implicada. Agora é a formação por fusão ou conflito de horizontes o verdadeiro fio condutor. O sujeito que interpreta o texto é, por sua vez, por ele interpretado. A apropriação ou leitura implicada modifica o leitor. Obriga-o a desapropriar-se de si e a receber do texto uma nova proposta.

Como nos diz Ricoeur, perante o texto «eu troco o eu, mestre de si mesmo, pelo *soi*, discípulo do texto»<sup>42</sup>. Só interpreta de facto, quem se sente inquieto, aberto e implicado no sentido como mistério comum que vincula e exige testemunho concreto e personalizado. Quem não se contenta com o puramente dado, com o já configurado. Por outras palavras, quem sabe que só pode partir dele para o poder questionar e refigurar.

Neste sentido, Ricoeur considera o texto, tal como Gadamer a obra de arte, verdadeira traça da transcendência humana, da sua abertura ou capacidade de distanciamento. Por isso nos diz: «Compreender é compreender-se perante o texto e receber dele as condições de um diferente do eu que me suscita e é suscitado pela leitura»<sup>43</sup>. «Uma filosofia hermenêutica é uma filosofia que assume todas as exigências deste longo desvio pelos textos e que renuncia ao sonho de uma mediação total, no fim da qual a reflexão se tornaria de novo igual à intuição intelectual na plena transparência de si a si de um sujeito absoluto»<sup>44</sup>.

Mas o que é o texto para Ricoeur? Um discurso escrito. Uma obra singular.

O que entende então Ricoeur por discurso? — O acontecer da linguagem, a fala, que implica acto, escolha, inovação, enfim o diálogo e não a língua tal como a pensou F. Saussure. Claro que Ricoeur considera também a língua importante, dado que qualquer linguagem humana implica regras, códigos recebidos, pré-estabelecidos, que regulam a objectividade dos usos<sup>45</sup>. Mas é a linguagem usada, o uso pessoal da linguagem para comunicar algo a alguém, que claramente lhe interessa. É aqui que a linguagem é plenamente significativa: quando narra algo, isto é, articula uma experiência.<sup>46</sup>

São cinco as grandes características do discurso, segundo Ricoeur<sup>47</sup>:

1º — todo o discurso é um acontecimento, instantâneo, provisório e é simultaneamente um sentido comunicável;

- 2° — todo o discurso é composto de uma função identificante — pela qual toca a realidade — e de uma função predicativa, pela qual atribui uma qualidade a algo. Aqui o discurso refere-se ao universal;
- 3° — todo o discurso se realiza como um acto de fala. É um acto de locução (acto de dizer) e simultaneamente um acto ilocucional (o que faço ao dizer, nomeadamente: uma constatação, uma ordem, um desejo, uma promessa). O mesmo acto ilocucional pode efectuar-se de vários modos;
- 4° — todo o discurso enuncia um sentido, o que é dito (sentido) e uma referência, isto é, diz algo de algo. É pela referência que a linguagem enraíza no real. A referência revela a transcendência da linguagem em relação a si mesma, assinala o enraizamento da linguagem no mundo da vida;
- 5° — todo o discurso é, enquanto referência, uma referência à realidade e uma referência ao locutor. Esta faz-se por meio de processos característicos do discurso, como por exemplo, os pronomes pessoais, os tempos dos verbos, os advérbios e demais demonstrativos.

Ora, quais são as modificações fundamentais que acontecem ao discurso, quando ele é um discurso escrito? Ou seja, como caracterizar especificamente o texto face ao discurso oral?<sup>48</sup> Segundo Ricoeur, é claro que a escrita introduz uma grande alteração nas principais características do discurso. O primeiro grande traço distintivo da escrita é a fixação ou imortalização do sentido. A escrita prolonga a função de transcendência de todo o discurso.

Como caracterizar então o dizer do texto face ao dizer do discurso? Todo o objectivo de Ricoeur é mostrar-nos que o texto implica uma relação diferente com o sujeito e com o mundo. A própria ideia de texto ultrapassa, segundo o autor, a definição semântica do enunciado. O texto não se reduz a uma soma de enunciados, é um todo com um encadeamento autónomo, encadeamento este que nos remete directamente para a ideia de obra (trabalho, produção). Logo, se o texto se torna autónomo relativamente à subjectividade do seu criador, relativamente às suas condições históricas e sociológicas (referência directa ostensiva), é à luz das categorias da obra, que toda esta autonomia deve ser entendida. Para Ricoeur o texto, enquanto obra singular, suspende a referência presencial imediata às coisas, abrindo-se a um público virtual. Tem uma referência própria, que só a leitura pode desimplicar. É claro que não se trata da referência directa, imediata, palpável, a que nos habituou a linguagem oral mas de uma outra, que nos implica no seu mistério, se e porque responde a questões que são hoje ainda as nossas<sup>49</sup>.

Só interpreta, já vimos, quem sabe que é a perguntabilidade o verdadeiro núcleo da sua autocompreensão, quem é afectado pela palavra, porque sabe que o mundo não

está aí à mão, pronto e acabado mas, pelo contrário, é a fazer. Quem, em suma, se sente inquieto, aberto e implicado no mistério comum do sentido. Quem sabe que há questões que permanecem em aberto para nós e nos forçam a aceitar a palavra como uma direcção. Daí que Ricoeur afirme sempre que uma das características fundamentais do discurso é fazer referência. É justamente isto o que o distingue da língua. Embora hoje as modernas correntes da análise literária prolonguem a suspensão referencial da escrita até à sua anulação pura e simples<sup>50</sup>.

Ora, segundo Ricoeur, este tipo de análise estrutural do texto, com a qual dialoga, aliás, no sentido de enriquecer a hermenêutica, parte de um duplo pressuposto, que o autor apenas aceita pela metade. Em primeiro lugar pressupõe um ideal de rigor metodológico, isto é, de cientificidade na abordagem do texto. Interessa-lhe apenas a semântica interna do texto. Parte, em segundo lugar, de um pressuposto que Ricoeur já não aceita, pois refere-se a uma determinada concepção de real e nisto de referência, segundo a qual o real é o que temos à mão, quer dizer, o meramente feito e acabado, o objectivamente dado. Claro que Ricoeur não pode concordar com esta concepção, para a qual a referência ou copia, descrevendo o já feito ou então nada tem a dizer. Adepto da dimensão não literal do «*Dasein*» e do mundo, o autor propõe uma concepção mais lata, segundo a qual, a suspensão da função referencial, literal, é a verdadeira condição para que uma outra possa surgir: «A minha tese é quanto a isto a seguinte: a anulação da referência de primeiro grau, anulação operada da melhor maneira pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para a libertação de uma nova referência, que atinge o mundo não apenas ao nível dos objectos manipuláveis, mas ao nível do que Husserl chamava a *Lebenswelt* e Heidegger o estar-no-mundo»<sup>51</sup>.

É o dizer-se do habitar humano no mundo, a narratividade própria da experiência temporal do existir, que o texto configura. Configura e não copia, porque a linguagem não copia mas cria, nem a experiência é algo sem a identificação interpretativa. A narratividade própria da experiência humana de estar-no-mundo contraria radicalmente a visão pontualista, inspectiva do mundo própria da Modernidade. E, segundo Ricoeur, a narrativa é uma condição da experiência prática, temporal. O próprio campo da praxis humana é sempre narrativamente pré-figurado. Quer dizer, está já sempre articulado por meio de signos, regras, costumes e valores, que permitem que as pessoas se entendam ou divirjam na constituição da sua identidade. Trata-se, como nos diz Ricoeur, de um simbolismo implícito ou imanente, que subentende a acção. De facto, é sempre em função de tal ou tal convenção simbólica (narrativa potencial), que podemos interpretar tal ou tal gesto como significando isto ou aquilo. Ora, o literário configura o que na acção faz já potencialmente figura<sup>52</sup>. Ricoeur recorre aqui claramente ao sentido da *mimesis* aristotélica, que como sabemos, não era cópia ou

pura cópia mas imitação criadora. A intriga, o *mythos* ou a fábula fazem surgir no real novos aspectos, que a linguagem habitual, científica, rigorosa, não denota. O literário é *poiesis* lúdica, poética e não técnico-apofântica. Por meio dele, é uma outra síntese do heterogêneo que surge, a qual visa, segundo o autor, o real já não segundo a modalidade do puro estar-dado mas segundo a do possível. Deste modo, a realidade quotidiana é metamorfoseada, por meio do que Ricoeur chama as variações imaginativas que o literário opera no real<sup>52</sup>.

Pela ficção, pela poesia, novas possibilidades de estar-no-mundo são indicadas à realidade quotidiana. Ora como o homem é, segundo os dados já referidos pela Antropobiologia, actual um ser não literal, mas pelo contrário capacidade ilimitada de abertura, que a todo o momento deve tomar figura, sob pena de se desfigurar, Ricoeur pode fazer do ser para o texto um existencial fundamental, dizendo: «O texto é a grande mediação pela qual nos compreendemos a nós mesmos»<sup>54</sup>. É, de facto, o que permite que a nossa capacidade de abertura se mantenha, que a nossa elevação acima da clausura dos instintos de autoconservação se possa figurar em e pela distância do imediato, que nos é dada pela escrita e pela sua referência de segundo grau. A interpretação do texto, das grandes obras, é assim um alimento de primeira necessidade. É um acto de apropriação, mas não de posse, uma forma de apropriação, que me despropria do meu horizonte imediato e particular, abrindo-me a outros horizontes, expondo-me mesmo ao conflito das interpretações.

De facto, se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, ela é-o também da subjectividade do existir. Só o não é quando o sujeito se concebe como entidade plenamente feita e acabada.

A leitura abre horizontes possíveis às minhas possibilidades, dá-lhes rosto, introduz-me nas variações imaginativas do *ego*. A metamorfose do mundo pelo jogo é também a metamorfose do *ego*: a sua abertura à comunidade do possível. É neste sentido que a leitura é *medium* verdadeiro da formação humana, tarefa que nunca está acabada, uma vez que o homem da sua condição de ser finito, incompleto e inacabado nunca se pode desfazer. Interpretar é assim, para Ricoeur tal como para Gadamer, ser afectado pela palavra, aceitar a lógica linguística do múltiplo sentido, desapropriar-se do seu horizonte parcial e quotidiano pelo simples facto de se deixar questionar pela palavra que toca, estimula a própria questionabilidade e leva à praxis inacabada da relação, do encontro ou da configuração. Claro que Ricoeur sabe que toda a interpretação é uma leitura limitada e coerente no interior da sua própria perspectiva. Por isso, ela deve abrir-se a outras perspectivas. É que, como ele nos diz, toda a interpretação começa por uma aposta, uma pressuposição singular. É uma escolha que não pode nem deve fechar-se em si. Toda a interpretação tem os seus pontos fracos, uma vez que, como

nos refere o início do «Conflito das Interpretações», toda a leitura por mais que esteja ligada ao «*quid*» do texto faz-se sempre no interior de uma comunidade concreta de tradições e pressupostos<sup>55</sup>. Daí que surja o inevitável conflito das interpretações, que nos leva a pensar na essência *interpretandum*: uma realidade misteriosa, conflitual: tem raízes inomináveis mas comunica com a necessidade da compreensão<sup>56</sup>.

O carácter enigmático da vida obriga a que a natureza da sua significação seja sempre de ordem simbólica ou narrativa logo, sempre retomada e nunca acabada. A interpretação impõe-se assim como mediação da textualidade simbólica do existir. Por outras palavras, é enquanto reflexão «a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através das obras que testemunham este esforço e este desejo»<sup>57</sup>. Representa todo um novo estilo do pensar. Sabe que pensar não é mais espelhar ou representar e que a reflexão não pode limitar-se hoje a uma simples crítica do conhecimento ou do juízo moral<sup>58</sup>. Surge muito antes suscitada pelo acto de existir «que nós desenvolvemos no esforço e no desejo»<sup>59</sup>. Toda a interpretação reconhece a distância que a separa da presença absoluta das coisas. Por isso, simultaneamente revela e esconde. Há sempre algo na experiência humana que fica por dizer. A linguagem humana tem raízes profundas. O que diz não acaba nunca de se dizer<sup>60</sup>. Daí que não exista hoje uma hermenêutica geral mas apenas linhas diferentes de interpretação. Toda a interpretação é revogável, conduz o pensar ao conflito e à abertura. Em suma, a hermenêutica é assim a expressão contemporânea da crise das evidências. Parte do pressuposto de que para o «*Dasein*» a evidência é sempre mediada pela ausência, pelo futuro ou possível, que caracteriza o existir enquanto esperança.

## Notas

- 1 P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté, II. Finitude et Culpabilité — La Symbolique du Mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.
- 2 Id., *Philosophie de la Volonté, I. Le Volontaire et L'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950.
- 3 Cf. M. Heidegger, *Sein Und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, Verlag, 1979.
- 4 Cf., H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, I. Hermeneutik, I. Wahrheit und Methode*, I, Tübingen, Mohr, 1968, 1; Id., *Gesammelte Werke. 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, 2, Tübingen, Mohr, 1986, 92-117.
- 5 Cf., Idem, 330-360; 425-436.
- 6 Cf., Idem, 425-448; Id., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, 78-87.
- 7 Idem, 78.
- 8 Idem, *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*, 279.
- 9 Idem, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, 9-25.
- 10 Idem, 17.
- 11 Cf., Idem, *Gesammelte Werke, I. Hermeneutik I*, 314.
- 12 Cf., Idem, *Lob der Theorie*, 17-18.
- 13 Cf., P. Ricoeur, *Du Texte à L'Action. Essais d'Herméneutique II*, Paris, Seuil, 12-13.
- 14 Idem, *De L'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, 27.

- 15 J. Grondin Rondin, *L'universalité de L'Hermeneutik*, Paris, Seuil, 1993, 43.
- 16 H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*, 287.
- 17 M. B. Pereira, «Iluminismo e Secularização», Separata de «O Marquês de Pombal e o seu tempo». Número especial da *Revista de História das Ideias*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1982, 444.
- 18 Cf., H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*, 92-117.
- 19 Cf., neste sentido, T. Todorov, Mikahil, *Le Principe Dialogique*, Paris, Seuil, 1981, 33-34.
- 20 P. Ricoeur, *De L'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, 41-43.
- 21 Y. Leduc, *Transcendences. Essai sur Dieu et le Corps*, Paris, Desclée, 1989, 101ss.
- 22 P. L. Entralgo, *Cuerpo y Alma. Estructura Dinámica del Cuerpo Humano*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, 243.
- 23 P. L. Entralgo, *El Cuerpo Humano. Teoría Actual*, Madrid, Espasa Calpe, 1989, 116.
- 24 Cf., A. Aguilera Pedrosa, *Hombre y Cultura*, Madrid, ed. Trotta, 1995, 109-149.
- 25 A. Gehlen, *El Hombre. Su Naturaleza y su Lugar en el Mundo*, trad., Salamanca, Sígueme, 1980, 10.
- 26 Idem, 20.
- 27 Idem, 18.
- 28 A. Aguilera Pedrosa, *op. cit.*, 148; 201ss.
- 29 Cf. P. L. Entralgo, *op. cit.*, 226-229.
- 30 Idem, 227.
- 31 Cf., P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations. Essais D'Herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, 21-22; 321-323.
- 32 Idem, 21-28.
- 33 P. Ricoeur, *De L'Interprétation*, 50-54.
- 34 Idem, 14.
- 35 Cf., P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 323; 325.
- 36 P. Ricoeur, *De L'Interprétation*, 50-51.
- 37 P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 21.
- 38 P. Ricoeur, *Du Texte à L'Action*, 29. Cf., Idem, 15; 325.
- 39 P. Ricoeur, *Réflexion Faite. Autobiographie Intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, 56.
- 40 Idem, 56-57.
- 41 Cf., Idem, 60; P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 250.
- 42 P. Ricoeur, *Du Texte à L'Action*, 54.
- 43 P. Ricoeur, *Réflexion Faite*, 60.
- 44 P. Ricoeur, *Du Texte à L'Action*, 32.
- 45 P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 80-97.
- 46 Idem, 78-79.
- 47 Cf., P. Ricoeur, *La Méthaphore Vive*, Paris, Seuil, 1975, 88-100.
- 48 Cf., P. Ricoeur, *Du Texte à L'Action*, 111-117.
- 49 Cf., Idem, 114.
- 50 Cf., P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 85; P. Ricoeur, *Du Texte à L'Action*, 34; 113-116.
- 51 Idem, 114.
- 52 P. Ricoeur, *Temps et Récit I*, Paris, Seuil, 1983, 85-129.
- 53 P. Ricoeur, *Du Texte à L'Action*, 115.
- 54 Idem, 116-117.
- 55 P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 7.
- 56 P. Ricoeur, *Finitude et Culpabilité II. La symbolique du Mal*, 322-331.
- 57 Cf., P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 325.
- 58 Cf., Idem, 323.
- 59 Idem, 325.
- 60 Cf., Idem, 32.

Catherine Malabou

## LA LECTURE DU TEXTE PHILOSOPHIQUE OU L'EXIGENCE DE PLASTICITÉ Hegel et les contemporains

### I. INTRODUCTION

113-132

La lecture du texte philosophique. Cette formule est volontairement générale et vague. Il est en effet impossible de traiter du problème qui nous occupe ici sans partir, précisément, d'un certain nombre de questions générales, l'adjectif «général» devant être ici reconduit à son sens premier: relatif au genre. En écrivant au singulier «La lecture du texte philosophique», je pose ou présuppose déjà deux questions *générales*: premièrement, y a-t-il une *spécificité*, c'est-à-dire un *genre*, de la lecture du texte philosophique par rapport à d'autres types de lectures? Deuxièmement: le texte philosophique a-t-il lui-même une spécificité, un genre, par rapport à d'autres types de textes?

Avant de pouvoir proposer des éléments de réponse à ces questions, il convient de remarquer d'abord que ces dernières sont datées. Se demander s'il existe un genre de lecture destinée en propre à un texte spécifiquement philosophique est en effet une interrogation récente, un problème qui n'est devenu un problème lui-même spécifiquement philosophique qu'à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle.

La genèse d'un tel problème mériterait à elle seule toute une étude que je ne peux bien entendu entreprendre ici. Je m'en tiendrai à l'examen d'une étape, pour moi décisive, de cette genèse: la pensée hegelienne de la lecture philosophique, étape décisive pour deux raisons. D'abord parce qu'elle permet de donner au problème une dimension métaphysique originale et inattendue, ensuite parce qu'elle contient en

germe les éléments fondamentaux de ce que l'on peut appeler la théorie de l'interprétation contemporaine, de Heidegger à Derrida et Ricœur en passant par Gadamer et l'école de Constance.

La grande force de la pensée hegelienne de la lecture tient à la singularité du concept qui, selon moi, la fonde: le concept de *plasticité* (*Plastizität*).

Le lecteur philosophique, dit Hegel, doit être *plastique* (*plastisch*), dans la mesure où le texte philosophique est lui-même — là résideraient peut-être sa spécificité ou son genre — plastique. Le propre de la textualité philosophique — c'est-à-dire à la fois de son écriture et de sa lecture — tiendrait alors à plasticité. C'est cette affirmation que je me propose de discuter ici.

Dans la Préface à la *Science de la logique* de 1831, Hegel déclare:

«Un exposé plastique (*ein plastischer Vortrag*) exige un sens lui aussi plastique d'accueil et de compréhension (*einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens*); mais de tels adolescents, de tels hommes plastiques, capables de renoncer d'eux-mêmes, tranquillement, à leurs *propres* réflexions et interventions au moyen desquels le 'penser par soi-même' est impatient de se manifester, des auditeurs aptes à ne suivre que la Chose (*nur der Sache folgende Zuhörer*), comme Platon les imaginait, seraient impossibles à mettre en scène dans le dialogue moderne; encore moins pourrait-on compter sur de tels lecteurs»<sup>1</sup>.

113-132

Qu'est-ce qu'un «exposé plastique (*plastischer Vortrag*)»? Un passage de la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* permet de le définir (inversion de l'ordre chronologique):

«L'exposition philosophique obtiendra une valeur plastique (*diesjenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu sein*) seulement quand elle exclura rigoureusement (*streng... ausschliesse*) le genre de relation ordinaire entre les parties d'une proposition»<sup>2</sup>.

«Exclure rigoureusement le genre de relation ordinaire entre les parties d'une proposition»: ces mots annoncent ce que par ailleurs Hegel nomme le passage de la proposition *prédicative* à la proposition *spéculative*. Or ce passage a lieu dans la lecture elle-même et se présente comme une expérience de lecture.

Avant de le démontrer, il convient de s'attarder un peu sur la signification de la plasticité. Le substantif «plasticité» et son équivalent allemand «*Plastizität*» entrent tous deux dans la langue au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> et s'ajoutent à deux mots préexistants formés sur le même radical, le substantif «plastique (*die Plastik*)» et l'adjectif «plastique (*plastisch*)»<sup>4</sup>. Ces mots dérivent tous trois du grec *πλάττειν*, qui signifie modeler<sup>5</sup>.

«Plastique», adjectif, signifie d'une part: «susceptible de changer de forme», malléable — l'argile, la terre glaise, sont «plastiques» —; il signifie d'autre part: «qui a le pouvoir de donner la forme», comme les arts plastiques ou la chirurgie plastique. Ces deux significations se retrouvent dans l'adjectif allemand *plastisch*<sup>6</sup>. La plasticité (tout comme la *Plastizität* allemande) désignent le caractère de ce qui est plastique, c'est-à-dire de ce qui est susceptible de recevoir comme de donner la forme. L'adjectif «plastique», s'il s'oppose à «rigide», «fixe», «ossifié», ne signifie pas pour autant «polymorphe». Est plastique ce qui garde la forme, comme le marbre de la statue qui, une fois configuré, ne peut retrouver sa forme initiale. «Plastique» désigne donc ce qui cède à la forme tout en *résistant* à la déformation. Nous verrons l'importance de ces définitions dans les analyses qui suivront au sujet de la lecture.

Le pays natal de la plasticité est le domaine de l'art. La plastique caractérise en effet l'art du modelage, et en premier lieu le travail du sculpteur. Les arts plastiques sont les arts dont le but principal est l'élaboration des formes; on classe aussi parmi eux l'architecture, le dessin, la peinture. Or, par extension, la plasticité désigne chez Hegel la formation du sens dans l'énoncé philosophique, à la fois dans son écriture et sa lecture. Il faudra examiner comment se justifie cette extension.

Une dernière remarque s'impose avant d'entrer dans le vif du sujet. Les significations de la plasticité n'ont cessé et ne cessent d'évoluer dans la langue. La matière plastique est une matière de synthèse susceptible de prendre formes et propriétés diverses suivant les usages auxquels elle est destinée. Le «plastic» quant à lui est une substance explosive à base de nitroglycérine et de nitrocellulose capable de susciter de violentes détonations. La plasticité même du terme de plasticité le conduit aux extrêmes, à une figure sensible qui est la prise de forme (la sculpture) et à l'anéantissement de toute forme (l'explosif). Or j'aimerais montrer que la lecture philosophique a précisément son site entre formation et explosion, donation de forme et déflagration.

119-138

Mon exposé sera structuré de la manière suivante. En premier lieu, je me demanderai à quelle conception traditionnelle de la lecture philosophique s'oppose la pensée hegelienne. Puis j'en viendrai à l'exposé de cette pensée proprement dite, enfin, troisièmement et pour conclure, je montrerai comment cette pensée a selon moi ouvert deux directions à la théorie moderne de l'interprétation, je pense en particulier, d'une part, au travail de Paul Ricœur, qui interprète précisément la lecture en termes de donation de forme, et d'autre part, au travail de Jacques Derrida, qui analyse quant à lui l'interprétation en termes d'explosion de la forme. Il ne s'agira pas bien entendu de faire de longs exposés sur ces deux auteurs, mais d'esquisser quelques pistes de recherche et d'ouvrir ainsi la discussion.

## II. LE LECTEUR PHILOSOPHIQUE ET SON INSUPPORTABLE PASSIVITÉ

La signification de l'adjectif «plastique» excède, on vient de le voir, celle de l'adjectif «passif». La passivité désigne la seule aptitude à recevoir la forme, non à la donner. Or si Hegel analyse la lecture en termes de plasticité, c'est précisément pour combattre une théorie traditionnelle de la lecture philosophique selon laquelle le lecteur serait simplement passif par rapport au texte. Selon cette conception, la passivité de la lecture ferait écho à une autre passivité, celle de l'auteur du texte philosophique lui-même.

En effet, traditionnellement, l'énoncé philosophique s'est toujours nié lui-même comme *acte d'écriture*, engageant la *décision* de son auteur, *son style*, sa singularité. Le philosophe serait un sujet qui écrirait sous la *dictée* d'une instance plus haute et dont le texte serait, pour cette raison même, transparent à son référent et immédiatement traductible en toute langue. Le sujet philosophe écrivant se présente non comme un écrivain, mais comme un scripteur qui retranscrit, pour le transmettre, un texte, celui de l'être, de Dieu, de l'absolu, de la vérité comme telle, dont il n'est pas véritablement l'auteur.

113-132

Dès lors, l'auteur d'un texte de philosophie se présente traditionnellement lui-même comme un *lecteur* d'un texte, d'une écriture ou d'une parole plus anciens que lui, qui le précèdent de toujours.

Un texte de saint Augustin me paraît caractériser très précisément cette situation. Au livre XIII des *Confessions*, en parlant des anges qui lisent le livre de Dieu étendu au-dessus des hommes comme une peau, Augustin déclare: «et [ils] y lisent, sans syllabes temporelles, ce que veut ton éternelle volonté. Il y a chez eux lecture, élection et dilection. Ils lisent sans cesse, et jamais ne passe ce qu'ils lisent (...) leur manuscrit ne se ferme pas (*et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua. Legunt, eligunt et diligunt; semper legunt et nunquam praeterit quod legunt (...) non clauditur codex eorum*)» (XIII, XV, 18).

Le philosophe est, lorsqu'il écrit, en situation d'éternelle lecture sans temporalité, c'est-à-dire sans articulation, sans rupture, sans différenciation. A son tour, le lecteur philosophique souffre de la passivité même de l'écrivain philosophe. Il relit ce qui se présente de soi-même comme une lecture, dictée par l'éternelle volonté du sens. *Le lecteur philosophique est un lecteur en souffrance. Il endure la présence d'un autre lecteur qui, en droit, l'a toujours précédé.*

Les questions relatives au problème de l'interprétation ont, jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle été confinées au domaine de l'herméneutique biblique et de la réception des énoncés

littéraires et n'ont jamais concerné la philosophie proprement dite. Pourquoi, en effet, le texte philosophique devrait-il engager la décision exégétique de son lecteur puisque, dans un tel texte, sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation sont les mêmes, qu'il n'existe pas de tiers, ou de médiation qui viendraient brouiller la droite filiation du sens? Pendant des siècles, cette transparence qui unit en une seule et même coulée signifiante la voix qui dicte, le philosophe qui transcrit et le lecteur qui reçoit, a constitué la spécificité et la prétendue «supériorité» du texte philosophique: le texte philosophique serait un texte sans *équivoque* — les exemples d'ouvrages philosophiques qui revendiquent l'effacement même de leur auteur seraient nombreux, que l'on pense à Malebranche ou au Spinoza de l'*Ethique*. Pas de mise en scène, pas de ton, pas d'acteurs, pas de langue étrangère, pas de défaut babélien, mais une parfaite univocité, une parfaite entente entre lecteur auteur et lecteur lecteur.

Cette «parfaite entente» définit ce que Derrida, dans *Parages*, appelle la «lecture normale».

«Par lecture 'normale', j'entends toute lecture *assurant un savoir* transmissible *dans sa propre langue*, dans une langue identique à soi, dans une école ou une académie, savoir assuré dans des constructions institutionnelles, selon des *lois* faites pour résister (...) aux menaces [de] l'équivoque (...)»<sup>7</sup>.

119-138

Or cette passivité de la «lecture normale» a fini, au fil de l'histoire de la philosophie, par se constituer elle-même et d'elle-même en un problème philosophique. La situation de souffrance lectrice, la situation d'avoir à supporter le sens sans syllabes temporelles est devenue *insupportable*. Aussi bien le concept même de passivité est-il devenu *inapte* à caractériser la situation même de lecture.

Hegel le premier montre que cette passivité a fini par peser, par constituer un poids, qui menace le sens de chuter, de tomber, et nous verrons que ces expressions sont à prendre au sens propre. Sans attendre et sans m'expliquer davantage — je reviendrai à la fin de mon exposé sur le sens de cette passivité traditionnelle — je vais entrer maintenant dans l'analyse hegelienne.

## III. LA PENSÉE HEGELIENNE DE LA PLASTICITÉ

### A) La lecture ordinaire et la proposition prédicative

Dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel montre que la spécificité du texte philosophique tient à ce qu'il est constitué de propositions prédicatives, c'est-à-dire d'énoncés qui exhibent nécessairement un rapport entre sujet, copule et prédicat. Cette spécificité est liée à la tâche historique de la philosophie elle-même, qui con-

siste à élaborer la signification spéculative d'une relation qui se donne immédiatement dans la grammaire comme un ordre simplement linéaire entre trois termes.

L'ordre syntaxique des éléments de la proposition, sujet, copule, prédicat, n'est pas hasardeux, mais indique un ordre d'apparition, à la fois logique et chronologique et témoigne d'une provenance et d'une conséquence. La philosophie, à l'horizon déjà constitué de la grammaire, se donne pour objet d'élever cet ordre de provenance et de conséquence à sa vérité, autrement dit à sa nécessité. La philosophie produit ainsi le sens de la grammaire. Il lui faut montrer que la différence creusée par la copule entre le sujet et le prédicat ne traduit pas une simple et hasardeuse juxtaposition de termes — relation qui leur serait extérieure — mais procède d'une partition propre au sujet lui-même, de son auto-détermination (*Selbstbestimmung*).

Le problème est que, selon Hegel, la philosophie, dans sa tradition, n'est pas parvenue à outrepasser la grammaire élémentaire. Elle a échoué à fonder en nécessité la relation du sujet à ses accidents en demeurant prisonnière d'une compréhension simplement linéaire de la relation qu'entretiennent en elle un sujet, une copule et un prédicat étrangers les uns aux autres. La philosophie traditionnelle n'est jamais parvenue à produire la nécessité de la grammaire, n'est jamais parvenue à rendre raison de la relation véritable, non arbitraire, que le sujet entretient avec ses prédicats dans la proposition. Selon la conception philosophique traditionnelle de la proposition, écrit Hegel,

«Le Soi (*Selbst*) est un sujet représenté auquel le contenu se rapporte comme accident et prédicat. Ce sujet constitue la base (*die Basis*) auquel le contenu est attaché (*geknüpft wird*), base sur laquelle le mouvement va et vient (*auf der die Bewegung hin und wieder läuft*)»<sup>8</sup>.

Selon cette représentation, le sujet est extérieur au mouvement de la prédication. Ses accidents ne le concernent pas, ils viennent s'adjoindre à lui du dehors sans qu'il ait à les produire lui-même. Dès lors, et toujours selon cette représentation, la prédication, ou acte d'attribuer des prédicats à une substance, est conçue comme simple *passage* (*Übergehen*) du sujet à la copule puis au prédicat, passage ou parcours en ligne droite qui n'est pas apte à exhiber sa propre nécessité.

Hegel nomme cette «manière (*Weise*)» de considérer la proposition la «manière ratiocinante (*räsonnierende Weise*)», qu'il oppose à la «manière spéculative (*spekulative Weise*)», et il annonce que le «mélange» de ces deux «manières» «constitue une difficulté que [la philosophie] doit éviter»<sup>9</sup>, c'est à ce prix, on s'en souvient, que la philosophie pourra obtenir «valeur plastique».

L'originalité de l'analyse hegelienne ici, vient de ce qu'elle présente le passage d'une «manière» à l'autre, soit de la proposition prédicative à la proposition spéculative, comme s'éprouvant à travers *l'expérience de la lecture*.

Hegel part en effet de la manière ordinaire, ou habituelle (*gewöhnlich*) de lire et de comprendre le texte philosophique, c'est-à-dire la proposition. Il évoque, je cite, ce «reproche déterminé souvent adressé aux œuvres philosophiques, à savoir que la plupart doivent être relues pour pouvoir être comprises (*daß mehreres erst wiederholt gelesen werden müsse*)»<sup>10</sup>.

Le constat de ce reproche mérite ici toute notre attention. En fait, Hegel inquiète déjà, par cette simple phrase, ce que nous avons analysé plus haut: la passivité de la lecture. En effet, il thématise non la lisibilité mais précisément *l'illisibilité* même du texte philosophique, illisibilité qui, comme nous allons le voir, va ordonner au lecteur de sortir de lui-même, de s'éveiller, en un mot de *lire*.

A quoi est due l'illisibilité première et immédiate du texte philosophique? Selon Hegel, si le lecteur d'une œuvre philosophique ne comprend généralement pas ce qu'il lit, cela ne tient pas à son inculture car l'œuvre demeure incompréhensible même à l'individu chez lequel «les conditions mentales requises pour [la] comprendre se trouvent présentes»<sup>11</sup>. Contrairement à ce que l'on pense ordinairement, la difficulté du texte philosophique ne tient pas à la technicité de ses concepts, puisqu'on suppose ici un lecteur suffisamment cultivé pour déchiffrer cette technicité.

L'illisibilité du texte tient plutôt selon Hegel à la structure de même de *l'habitude* qu'a le lecteur de lire et de comprendre.

Analysons cette habitude de lire, qui rappelle la «lecture normale» définie par Derrida. Habituellement, la lecture se définit simplement comme action d'enchaîner linéairement un énoncé à un autre. Cet enchaînement, la syntaxe des énoncés le rend possible par l'organisation linéaire des éléments signifiants qui les composent. L'ordre grammatical et logique rend possible la ductilité de la lecture. Guidé par cet ordre, le lecteur reçoit (passivement là encore) l'énoncé mais n'en produit ni le contenu ni la forme. La situation de lecture, entendue au sens ordinaire ratiocinant, implique que ce n'est pas le lecteur qui décide de ce que l'on dit, de quoi l'on parle et de comment on le dit: il en prend acte. Le lecteur philosophique, assujetti à l'énonciation, ne saurait en être le sujet.

Or ce qui frappe est que le lecteur, ainsi défini comme sujet totalement passif, se trouve dans la position même du sujet de la proposition dans le texte, qui, entendu selon la «manière ratiocinante», prend acte, reçoit passivement les prédicats qui lui sont attribués. Le lecteur, rapportant les accidents à la substance qui les reçoit sans les produire, réitère, répète l'attribution contenue dans la proposition. Hegel:

«Ordinairement, le sujet est d'abord posé au fondement comme le Soi objectif et fixe (*als das gegenständliche fixe Selbst*); de là, le mouvement nécessaire passe à la multiple variété (*Mannigfaltigkeit*) des déterminations ou des prédicats; à ce moment entre en jeu à la place de ce sujet le moi qui sait (*das wissende Ich*) lui-même; il est le lien des prédicats et le sujet qui les soutient»<sup>12</sup>.

Le lecteur a compris la proposition lorsqu'il peut effectuer, ou ré-effectuer lui-même l'attribution qu'elle exprime. Son «moi» dit Hegel, à savoir sa subjectivité particulière, se substitue au sujet de la proposition et se constitue en un «second sujet (*zweiter Subjekt*)» qui redouble l'action — ou plutôt l'inactivité — du «premier»<sup>13</sup>. On retrouve ici la situation traditionnelle décrite plus haut: le lecteur philosophique, appelé ici par Hegel le «moi qui sait» réitère, lorsqu'il lit, la passivité même du sujet du texte. Et comme nous avons vu qu'en philosophie, le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation sont les mêmes, dès lors le lecteur redouble, par sa propre passivité, la passivité de l'auteur du texte lui-même.

Nous avons donc décrit la situation de lecture ordinaire, ou «normale». Or Hegel nous dit que cette lecture, traditionnellement entendue, n'est pas philosophique, et qu'elle est même détruite par le contenu philosophique, ou spéculatif, du texte. En fait, en se conduisant comme on vient de le dire, le lecteur ne comprend rien à l'énoncé philosophique qui demeure illisible malgré ce que le lecteur peut en dire. Pourquoi y a-t-il incompréhension ou mécompréhension de la proposition philosophique? Parce que le *passage* linéaire du sujet au prédicat, bien qu'immédiatement proposé par l'énoncé philosophique de par sa forme même, est en réalité impossible. Hegel prend un exemple de proposition, et cet exemple n'est pas du tout indifférent: «Dieu est l'être». Face à une telle proposition, le lecteur fait l'épreuve de ce que «l'être» est, tout autant que «Dieu», sujet de la proposition:

«Le prédicat étant lui-même exprimé comme un sujet, comme l'être, comme l'essence qui épuise la nature du sujet, la pensée trouve immédiatement ce sujet aussi dans le prédicat; au lieu donc d'avoir maintenu la libre position de la ratiocination en allant, dans le prédicat, en soi-même, la pensée est encore enfoncée dans le contenu, ou du moins est présente maintenant l'exigence d'être enfoncée en lui»<sup>14</sup>.

Même chose se produit face à une proposition comme «L'effectif est l'universel»:

«[l'effectif] comme sujet s'évanouit dans son prédicat. L'universel ne doit pas avoir seulement la signification du prédicat en sorte que la proposition énonce que 'l'effectif est universel', mais l'universel doit exprimer l'essence de l'effectivement réel»<sup>15</sup>.

Le sujet en repos (sujet de la proposition et sujet lecteur) «chancelle (*schwankt*)». Le verbe *schwanken* signifie vaciller, balancer, osciller. La proposition se tend comme

un fil qui s'incline soudain et condamne la pensée à un étrange exercice de funambulisme à reculons:

«La pensée, au lieu de progresser dans le passage du sujet au prédicat se sent, le sujet étant perdu, plutôt freinée et repoussée vers la pensée du sujet, puisqu'elle en sent l'absence. (...)»<sup>16</sup>.

Inversement,

«La pensée, en étant dans le prédicat, est renvoyée au sujet; elle perd la base fixe et objective qu'elle avait dans le sujet, et dans le prédicat, elle ne revient pas à l'intérieur de soi, mais bien dans le sujet du contenu»<sup>17</sup>.

Ainsi, ce qui est dit du sujet a tantôt la signification de son concept, tantôt la signification de son prédicat ou de son accident.

Le lecteur subit alors, lorsqu'il tente de passer du sujet au prédicat, un «choc en retour (*ein Gegenstoß*)»<sup>18</sup>. Mais c'est ce choc qui, paradoxalement, préside à la compréhension et à la lecture véritables de la proposition. L'expérience du chancellement spéculatif qui repousse le lecteur dans le sujet lorsqu'il accède au prédicat, et dans le prédicat lorsqu'il croit pouvoir revenir au sujet, est commencement de la lecture spéculative.

Nous abordons alors la seconde «manière» de lire la proposition, la «manière spéculative (*spekulative Weise*)» qui révèle que «le Soi (*Selbst*) n'est pas un sujet en repos (*ruhendes Subjekt*) supportant passivement (*unbewegt* — sans mouvement) les accidents, mais il est le concept se mouvant soi-même et reprenant en soi-même ses déterminations»<sup>19</sup>.

## B) LA LECTURE SPÉCULATIVE OU PLASTIQUE

Le lecteur, on l'a vu, ne peut plus passer. Il doit donc relire:

«[Son] comportement et l'opinion qui en dérive sont détruits par le contenu philosophique de la proposition; l'opinion fait l'expérience que la situation est autre qu'elle ne l'entendait, et cette correction de son opinion oblige le savoir à revenir à la proposition (*auf den Satz zurück zu kommen*) et à l'entendre maintenant autrement (*und nun anders zu fassen*)»<sup>20</sup>.

Mais comment une seconde lecture est-elle possible puisque la spécificité de la proposition philosophique tient à ce que, d'elle, il ne peut y avoir de *première* lecture? Ce qui se manifeste à la première appréhension de la proposition, c'est bien, nous l'avons vu, son illisibilité fondamentale. Ce n'est donc pas en redoublant cette expérience de

l'illisible que le désordre d'une première rencontre avec l'objectivité du texte pourra être transformé en un ordre conforme à celui de la proposition philosophique.

Comment relire donc? Quel sens peut avoir la répétition lorsqu'il n'y a pas eu de première fois? Elle ne peut être comprise, précisément, comme une simple répétition si l'on entend par là une pure réitération sans invention. Nous nous tournerons ici vers la distinction très importante faite par Gadamer dans *Vérité et méthode*, distinction entre *répétition* — en allemand *Wiederholung* — et *pétition* — en allemand *Hervorholung*. La *Hervorholung* désigne pour Gadamer la tâche propre du lecteur, conçue non comme réflexion «*imitative*», mais comme réflexion «*ostensive*» du texte<sup>21</sup>.

Puisque le lecteur, au moment où il subit le «choc en retour», n'a pas tiré la nouvelle compréhension de la proposition de sa lecture (il n'y a pas eu de première fois de la lecture), il faut bien qu'il l'ait produite lui-même, c'est-à-dire qu'il soit lui aussi philosophe, et non pas seulement un sujet, ou un Moi, qui prend connaissance d'un texte philosophique. Rebroussant au point originaire où se rencontrent toutes les formes, le lecteur se trouve du même coup projeté en avant, requis pour *donner* la forme. Plongé dans le néant de la proposition, il est amené, en retour, à effectuer une *pétition* de sens, à produire une interprétation, c'est-à-dire à formuler de *nouvelles propositions*.

C'est à ce point de l'analyse qu'intervient le concept de *plasticité* de la lecture.

Hegel affirme: «la suppression dialectique (*Aufhebung*) de la forme de la proposition ne doit pas se produire seulement d'une façon immédiate; il faut aussi que le retour en soi-même du concept soit présenté (*muss dargestellt sein*)»<sup>22</sup>. Le retour en soi-même du concept doit être exprimé par le lecteur qui doit procéder de fait lui-même à une énonciation.

Le passage de la proposition prédicative à la proposition spéculative doit avoir lieu, dit Hegel «à même la forme (*an der Form*)»<sup>23</sup>. La lecture apparaît alors comme un acte d'information du texte, analogue au geste du sculpteur qui informe la matière. On voit donc comment le paradigme de la sculpture, art plastique par excellence, permet de désigner l'opération propre à l'interprète. Le passage de la proposition ordinaire à la proposition philosophique n'implique pas pour Hegel l'abandon de la forme propositionnelle, mais l'exigence, pour le lecteur, de former, c'est-à-dire de formuler de *nouvelles propositions*. Le mouvement dialectique de la proposition doit exhiber à chaque fois, pour tous les énoncés philosophiques, la communauté de la forme (forme prédicative, linéaire, de la proposition), de la suppression dialectique de la forme (c'est le moment de l'impossibilité de la lecture, ou «choc en retour»), et de la présentation en retour de la suppression de la forme.

Or ce mouvement dialectique nécessite non la passivité mais bien la *plasticité* du lecteur. Dans un premier temps, le lecteur doit bien se laisser dessaisir de toute forme,

comme une cire que l'on modèle; il perd sa forme de «moi qui sait», qui représente le Soi «auquel le contenu se rapporte comme accident et prédicat». Il disparaît du même coup en tant que «soi» particulier. Le lecteur est plastique au premier sens de ce terme: il reçoit la forme. Mais cette épreuve au cours de laquelle le «soi» s'«enfonce» dans le contenu n'est que la première phase de la chute spéculative. Plasticité n'est pas polymorphisme. Dans un second temps, le lecteur doit se relever de cette déchéance pour donner lui-même la forme.

Il est conduit à énoncer une autre proposition à partir de laquelle sera reprise à nouveaux frais la lecture de la première qui n'aura pas eu lieu. Loin de se fondre purement et simplement dans le contenu de ce qu'il lit, il doit exprimer en retour ce contenu et ne peut, pour ce faire, que formuler de nouvelles propositions, *transformer* le contenu de sa lecture, *l'interpréter*. La conception de la lecture plastique accorde un rôle déterminant et *décisif* à la subjectivité du lecteur, par le fait que celui-ci devient *auteur d'énoncés*. Il «réécrit» ce qu'il lit. Serait alors spéculatif, et donc philosophique, l'énoncé qui, bien que déjà écrit, ne pourrait cependant jamais être lu sans être réécrit.

La théorie de la «lecture plastique» légitime-t-elle, dès lors, l'arbitraire de l'exégèse? Il est évident qu'une telle conception invalide toute idée d'«objectivité» de la lecture si l'on entend par «objectivité» la tentative de mettre au jour, une fois pour toutes, ce que le texte «voudrait dire». N'a-t-on pas souvent reproché à Hegel lui-même sa violence interprétative?

En réalité, le risque d'arbitraire se trouve écarté. Il faut ici rappeler la définition de la plasticité exposée dans *l'Esthétique*: est «plastique», selon Hegel, ce qui est à la fois «universel et individuel (*allgemein und doch individuell*)», ce qui, bien qu'unique, exprime en même temps l'universel; est «plastique», en un mot, le *singulier*. La lecture plastique engage certes le «soi» du lecteur, et, à ce titre, elle est toujours subjective. Mais, compte tenu de la définition même de la plasticité, on peut affirmer que la subjectivité qu'elle requiert relève de la singularité, non de la simple particularité contingente, laquelle en revanche caractérise toujours le «moi qui sait» et apparaît comme le véritable arbitraire. La singularité est la part *ostensive* de la subjectivité, et la particularité sa part *occultante* dans la mesure où, close sur elle-même, elle ne manifeste rien d'autre que son propre solipsisme.

L'épreuve de la proposition spéculative conduisant le lecteur à se *dessaisir* de la forme fixe de son «moi» particulier, l'interprétation qu'il propose ne lui appartient déjà plus. Sa particularité a travaillé à se former elle-même, à devenir ce qu'immédiatement elle n'était pas, à savoir un *style*. La grande originalité de Hegel est de montrer précisément qu'une interprétation qui se voudrait non pas plastique, c'est-à-dire «universelle et individuelle», mais seulement universelle et ne ferait aucune part à la

singularité de l'exégète, serait en réalité particulière et arbitraire. Le «moi qui sait» n'est-il pas par excellence et paradoxalement un moi qui s'efface? En effet, nous avons vu que le lecteur, pour comprendre la proposition, devait d'abord réeffectuer l'attribution qu'elle exprimait, s'identifier avec le sujet de l'énoncé, effacer sa propre différence. Une telle lecture néanmoins, qui pourrait être envisagée comme le modèle de la «fidélité au texte», n'est en rien philosophique et reste prise, selon Hegel, dans la «ratiocination».

L'ordre grammatical de la proposition prédicative engage une représentation de la substance selon laquelle un sujet passif reçoit ses prédicats du dehors. Pour la pensée ratiocinante, la proposition reproduit un modèle ontologique, modèle qui fait fonction de référent de la dite proposition. En se rendant transparent au sujet de l'énoncé, le lecteur croit rendre ce sujet transparent à son référent et s'attend à ce que la dimension élocutoire de la proposition se volatilise dans ce dont elle n'est selon lui que le signe ou l'indice. L'ordre syntaxique de la proposition, reproduisant un ordre ontologique exempté du langage, détermine nécessairement pour le lecteur la procédure même de l'exégèse: chercher, hors du texte, un sens de nature non textuelle. Pour la représentation courante, lire un texte reviendrait à remonter du texte, considéré comme un ensemble d'indices, à son référent extra-textuel.

113-132

C'est une telle conception de la lecture, selon laquelle lire reviendrait à élucider le «sens caché» de la proposition, que congédie l'opération spéculative. Lorsque le lecteur subit le choc en retour, il se trouve plongé dans le contenu de la proposition et s'enfonce en lui, dit Hegel. Mais, dans ce retour, il ne trouve rien, pas de sens caché, en attente d'identification. Il se trouve projeté en avant et nécessairement conduit à risquer une donation de sens.

La plasticité désigne d'abord la capacité du sujet philosophant à suivre le contenu, la Chose même, en se dessaisissant de la forme de sa particularité immédiate et de l'arbitraire de sa «pensée propre». Toutefois, on l'a vu, «plastique» ne signifie pas «polymorphe». Le lecteur ou l'interlocuteur philosophiques sont amenés à leur tour à donner forme à ce qu'ils entendent ou lisent. C'est en ce sens qu'ils sont pour Hegel comparables aux interlocuteurs de Socrate. Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel déclare à leur propos: «de tels personnages sont les personnages plastiques de l'entretien; aucun n'est là pour exprimer son opinion, pour *placer son mot* [en français dans le texte]»<sup>24</sup>.

L'individualité plastique grecque acquiert valeur de modèle de l'attitude philosophique idéale. Pour Hegel, tous les grands hommes de la Grèce antique sont des «individualités plastiques». «Périclès (...), Phidias, Platon, et surtout Sophocle, de même Thucydide, Xénophon, Socrate», est-il dit dans *l'Esthétique*, sont de tels individus:

«Grands et libres, ils se sont développés sur le terrain de leur propre particularité substantielle, toujours s'engendrant eux-mêmes et tendant sans cesse à devenir ce qu'ils voulaient être»<sup>25</sup>.

Et Hegel insiste sur le fait que

«Les Grecs possédaient au plus haut degré ce sens plastique parfait dans leur conception du divin et de l'humain (*dieser Sinn für die vollendete Plastik der Göttlichen und Menschlichen war vornehmlich in Griechenland heimisch*). (...) Aux belles époques de la civilisation grecque, les personnages agissants, les hommes d'action, avaient, tout comme les poètes et les penseurs, ce caractère plastique, à la fois universel et individuel sans aucune discordance entre l'intérieur et l'extérieur (*diesen plastischen, allgemeinen und doch individuellen, nach außen wie nach innen gleichen Charakter*)»<sup>26</sup>.

Ces individualités sont plastiques au sens où elles reçoivent leur raison formatrice de l'universel — du concept — mais aussi où elles confèrent une forme particulière à l'universel en *l'incarnant* ou l'incorporant. L'individu devient ainsi l'«être-là», ou traduction sensible, du spirituel. Dès lors, la plasticité apparaît comme un processus d'information mutuelle de l'universel et du particulier dont résulte cette singularité qu'est l'individualité exemplaire. L'individualité plastique grecque sert alors de modèle à Hegel pour désigner l'attitude philosophique réellement spéculative et l'acte de lire qui en découle.

119-138

La plasticité finit par caractériser, dans la pensée de Hegel, le *rapport du sujet à ses prédicats* élevé à sa vérité spéculative. Au sein du processus d'autodétermination, l'universel (la substance) et le particulier (l'autonomie des accidents), s'informent l'un l'autre en une dynamique comparable à celle qui est à l'œuvre dans les individualités plastiques. Le lecteur de la proposition spéculative devient lui-même, dans l'acte de sa lecture, à la fois l'accident et le sujet du texte. L'accident car il n'est d'abord qu'une subjectivité arbitraire, puis le sujet du texte lorsque, rompu à l'épreuve de la lecture, il est conduit à devenir à son tour un sujet d'énonciation. Ainsi il incarne, en une individualité singulière, l'universel du sens.

L'interprétation spéculative, que nous avons définie à partir de la *Hervorholung*, ou pétition analysée par Gadamer, implique que le sens du texte n'est pas constitué une fois pour toutes, mais se joue et se rejoue dans ses interprétations mêmes. Ainsi une œuvre musicale, par exemple, continue de se créer lorsqu'elle est exécutée, une pièce de théâtre continue de s'écrire lorsqu'elle est jouée. La lecture plastique d'un texte s'impose dans sa nécessité lorsqu'elle donne lieu à son tour à d'autres interprétations, comme si elle devenait elle-même une œuvre. C'est là ce que nous avons nommé son *style*.

Un lecteur est dit «plastique» lorsque le travail de sa lecture le conduit à fluidifier sa particularité jusqu'à la rendre déictique, jusqu'à faire d'elle un chemin d'accès à l'universel. Le style philosophique de Hegel, par exemple, est, comme tous les styles, ce chiffre qui, bien qu'irréductible dans sa singularité, ouvre pourtant un accès à l'espace commun de «la» philosophie. Ainsi, lire revient toujours en un sens à traduire un texte en une langue étrangère, celle du lecteur lui-même, langue étrangère à la fois traductible et intraduisible, à la limite du lisible et de l'illisible. On peut à ce propos appliquer à la lecture l'analyse que fait Deleuze de la littérature dans *Critique et clinique*: «elle trace une sorte de langue [dans la langue], une sorte de langue étrangère, qui n'est pas une autre langue, (...) mais un devenir-autre de la langue»<sup>27</sup>. Toute lecture plastique apparaît alors comme un événement idiomatique.

Nous avons vu avec Hegel que lire revenait toujours à rencontrer en un premier temps l'impossibilité de tout accès immédiat au texte, à se heurter à son illisibilité première. La proposition spéculative met en échec le «savoir lire» pour conduire le lecteur vers cet analphabétisme à la seconde puissance, qui le pousse à écrire lui-même ce qu'il lit et à en inventer la langue. La théorie de la «lecture plastique» conduit, en dernière instance, à affirmer que l'on écrit toujours faute de savoir lire, que c'est en écrivant qu'on rend les textes lisibles, et qu'on ne les rend jamais assez lisibles pour suspendre une fois pour toutes le jeu de l'interprétation qui fait que l'on est un jour, à son tour, réécrit et retraduit. La lecture plastique a son site dans cette économie herméneutique, qui, parce qu'il n'y a pas de hors-texte, met le texte absolument hors de lui.

#### IV. OUVERTURES CONTEMPORAINES

Je voudrais montrer pour finir en quoi la pensée hegelienne de la lecture plastique permet de comprendre et de rendre compte d'un certain nombre d'analyses contemporaines de la lecture et de l'interprétation.

Une remarque tout d'abord. On pourra se demander en quoi tout ce que je viens de développer à propos de la lecture plastique concerne en propre le texte philosophique. La plasticité n'est-elle pas requise pour tout type de texte, littéraire, historique, etc.? La réponse est sans nul doute affirmative. Hegel aurait certainement pensé en effet que la plasticité de la lecture ne concernait pas le seul texte philosophique. Mais le problème de la lecture se pose avec plus d'acuité en philosophie que dans tout autre champ.

Nous avons vu en effet que le texte philosophique était considéré, traditionnellement comme une transcription, comme un propos écrit sous une dictée. Si Hegel est l'un des premiers philosophes à inquiéter cette conception, c'est dans la mesure où il montre qu'en réalité, le sens du texte est produit par l'écrivain lui-même et ne lui préexiste pas.

Mais, et c'est là ce qui est peut-être propre à l'écriture philosophique, le philosophe a besoin de se poser lui-même comme une instance d'écriture qui ne fait que répéter les phrases de quelqu'un qui le voit et le regarde. Le philosophe est au départ un écrivain vu, dévisagé par l'auteur véritable de ses énoncés. Quelqu'un le voit, qu'il ne voit pas lui-même, et qui sait mieux que lui ce qu'il a à dire et à écrire. Le philosophe écrit précisément pour rendre compte de ce qui le regarde. Il rassemble dans le texte une divergence de regards, celui qui le regarde et le sien propre qui se sait regardé sans pouvoir soutenir ce regard même.

C'est vers Augustin encore que l'on peut se tourner ici, qui, au livre XI des *Confessions*, pose cette question vertigineuse: «pourquoi me confesser à Dieu alors qu'il sait déjà tout?» Pourquoi écrire alors que je ne fais que lire, imparfaitement, un texte déjà écrit, par quelqu'un qui me voit et me voit tellement qu'il sait mieux que moi non seulement ce que je sais, mais encore ce que j'ignore?

La philosophie contemporaine répond à cette question: se sentir vu et regardé en écrivant détermine une situation de *responsabilité*, non de passivité. Le philosophe est celui qui ne pourrait écrire sans avoir à répondre à un appel. Mais cet appel n'est l'appel de personne, il est créé par l'écriture elle-même. Et le lecteur de cet écriture, à son tour, doit répondre à cet appel anonyme et en porter la responsabilité.

Heidegger, dans un court texte intitulé *Was heißt lesen?* Demande:

«Qu'appelle-t-on lire ? Ce qui, dans la lecture, porte et guide le regard est le rassemblement (*Sammlung*). Sur quoi rassemble-t-il ? Sur ce qui est écrit (*auf das Geschriebene*), sur ce qui, dans l'écrit (*in der Schrift*), est dit (*das Gesagte*). La lecture à proprement parler (*das eigentliche Lesen*) est le rassemblement sur ce qui, sans que nous le sachions, a déjà requis notre être (*Wesen*), que nous désirions répondre ou nous dérober à cette requête. Sans la lecture proprement dite, nous ne sommes même pas capables de voir ce qui nous regarde (*vermöglich wir aus nicht das uns Anblickende zu sehen*), ni de considérer ce qui apparaît ou paraît (*das Erscheinende und Scheinende zu schauen*)»<sup>28</sup>.

Je m'arrêterai à ce qui est selon moi l'essentiel de cette citation: «sans la lecture proprement dite, nous ne sommes même pas capables de voir ce qui nous regarde». Ce qui nous regarde, l'expression est à double sens: elle signifie à la fois que quelque chose d'autre que nous nous regarde, et qu'en même temps, cela ne regarde que nous. C'est entre cette déresponsabilisation ouverte par l'écriture et cette responsabilité extrême ouverte par la même écriture que la *décision* du lecteur interprète prend tout son sens et tout son relief.

113-132

119-138

On ne sera pas étonné dès lors de constater que l'un des concepts fondamentaux de la pensée contemporaine de l'interprétation soit le concept d'héritage. Lire, tout comme écrire, reviennent à hériter de ce qui me regarde et ne regarde que moi.

Je voudrais montrer très brièvement comment deux chemins de pensée de la lecture s'esquissent à partir de là: celui ouvert par Ricœur dans le prolongement de Gadamer et des théoriciens de l'École de Constance, Iser et Jauss<sup>29</sup>, et celui ouvert par Derrida. Deux chemins qui, à mon sens, requièrent implicitement la théorie de la lecture plastique.

a) Dans *Temps et récit III*, au chapitre IV, intitulé «Monde du texte et monde du lecteur», Ricœur montre que le lecteur d'un texte hérite toujours d'un passé au moment même où il lit. La tâche de la lecture consiste à *refigurer* cet héritage, c'est-à-dire à l'interpréter, à lui donner une nouvelle forme. Pour Ricœur, comme pour Hegel, l'interprétation ne consiste pas à retrouver le sens pur d'un référent. Ricœur affirme: «La problématique de la refiguration doit s'affranchir définitivement du vocabulaire de la référence». Interpréter un texte en le refigurant revient à lui donner une nouvelle configuration, qui est le résultat d'une «appropriation» active du texte par le lecteur<sup>30</sup>.

Or cette appropriation du texte est décrite par Ricœur en des termes très voisins de ceux de Hegel et s'approche de très près du concept de plasticité. En effet, Ricœur dit que le texte *affecte son lecteur* et que «cet être affecté a ceci de remarquable qu'il combine, dans une expérience d'un type particulier, une passivité et une activité, qui permettent de désigner comme réception du texte l'action même de le lire»<sup>31</sup>.

Qu'est-ce que refigurer et configurer un texte à partir de cette double attitude, passive et active, plastique en un mot ? Il s'agit pour le lecteur de créer un *temps* du texte, de redonner une temporalité vive à l'écriture, comme s'il s'agissait de traduire le temps passé du texte en un présent. Le lecteur accueille les énoncés en fonction de ses attentes et les réengage à partir de là vers un présent de sens qui donnera lieu à son tour à d'autres attentes. Lire revient alors à donner de l'avenir, et il faut prendre cette expression en son sens non métaphorique, directement temporel, à un texte. La lecture est alors définie par Ricœur comme «un procès mouvant de modifications d'attentes»<sup>32</sup>. Pour le dire vite, toute lecture, y compris la lecture philosophique, a pour fonction de transformer un texte en un *récit*, non en son contenu mais en sa forme: passé, déroulement, développement, déroulement — au sens élargi que le mot de récit prend chez Ricœur: travail de configuration temporelle.

b) Or c'est sur ce point, celui du récit, que Derrida fait entendre son désaccord. Selon lui, une herméneutique de la refiguration-configuration est encore trop confiante dans l'intégrité de l'héritage; elle suppose, comme le supposait Lacan, qu'une lettre arrive toujours à son destinataire. A savoir que même si le lecteur a à reconfigurer le texte

et, par là à inventer, il reste pris dans une chaîne continue qui est celle de la transmission de l'auteur à l'interprète, chaîne qui ne se brise ni n'explose.

Derrida, comme on le sait, déconstruit lui aussi toute idée de référent, ou de référence. La lecture ne peut dès lors se présenter comme un redoublement du texte. Dans la *Grammatologie*, au moment où il rend compte de ses choix herméneutiques eu égard au texte de Rousseau et à sa décision de promouvoir, dans ce texte, le concept de supplément, il déclare:

«(...) La lecture doit toujours viser un certain rapport, inaperçu de l'écrivain, entre ce qu'il commande et ce qu'il ne commande pas des schémas de la langue dont il fait usage. Ce rapport n'est pas une certaine répartition quantitative d'ombre et de lumière, de faiblesse ou de force, mais une structure signifiante que la lecture doit *produire*. (...) Produire cette structure signifiante ne peut évidemment consister à reproduire, par le redoublement effacé et respectueux du commentaire, le rapport conscient, volontaire, intentionnel, que l'écrivain institue dans ses échanges avec l'histoire à laquelle il appartient grâce à l'élément de la langue. Sans doute ce moment du commentaire redoublant doit-il avoir sa place dans la lecture critique. Faute de la reconnaître et de respecter toutes ses exigences classiques (...), la production critique risquerait de se faire dans n'importe quel sens et s'autoriser à dire à peu près n'importe quoi. Mais cet indispensable garde-fou n'a jamais fait que *protéger*, il n'a jamais *ouvert* une lecture»<sup>33</sup>.

Mais qu'est-ce qu'ouvrir une lecture ? Il ne s'agit pas ici de refigurer, en le configurant, le texte lu, mais de rompre toute idée de figure et d'inquiéter le concept même d'héritage. Nous nous trouvons ici en effet à la limite d'une transmission du sens entre auteur et lecteur et d'un intransmissible, puisqu'il s'agit de mettre au jour un élément que l'auteur ne commande et ne calcule pas. Dès lors, le concept même d'héritage s'inverse. C'est l'auteur qui hérite à rebours d'une possibilité de son texte découverte par le lecteur.

Écoutons ces propos de *Spectres de Marx*:

«Un héritage ne se rassemble jamais, il n'est jamais un avec lui-même. (...) Si la lisibilité d'un legs était donnée, naturelle, transparente, univoque, si elle n'appelait et ne défiait l'interprétation, on n'aurait jamais à en hériter. On en serait affecté comme d'une cause — naturelle ou génétique. On hérite toujours d'un secret — qui dit 'lis-moi, en seras-tu jamais capable?'»<sup>34</sup>.

Dès lors, d'un côté, le lecteur hérite bien d'un texte, mais cet héritage d'un autre côté, lui demeure illisible puisqu'il a non à le reconstituer, mais à le constituer. De plus, en

le constituant, le lecteur écrivain produit lui-même de l'illisible. Pour Derrida en effet, l'illisibilité d'un texte ne peut jamais être suspendue qu'à produire à son tour de l'illisibilité. «Que l'illisible donne à lire, cela n'est pas une formule de compromis. L'illisibilité n'en est pas moins radicale et irréductible pour autant: absolue, vous me lisez bien»<sup>35</sup>.

Il faut alors en conclure que le texte peut bien être considéré comme une matrice, mais une matrice lisible en son illisibilité même, une matrice qui ne donne les formes qu'en les rendant méconnaissables. Cette matrice ne peut laisser place qu'à une lecture conçue comme un événement singulier, absolument inattendu, inanticipable, inconfigurable, qui ne serait peut être même pas reconnu par l'auteur et lui demeurerait étranger.

## V. CONCLUSION

Ceci me conduit à ma conclusion. On le voit, Ricoeur défend une conception de la lecture comme configuration, c'est-à-dire essentiellement donation de forme. Derrida quant à lui insiste au contraire sur la lecture comme explosion de toute forme. D'un côté, la lecture comme sculpture, travail de formation d'une matière, de l'autre la lecture comme bombe, comme «plastiquage» du texte du sens.

Le concept de plasticité mis au jour par Hegel permet alors de rendre compte non seulement de la lecture en général, mais aussi de deux conceptions de la lecture en apparence opposées: La lecture comme formation, la lecture comme déformation. Le concept de plasticité désignerait alors pour finir l'espace dialectique qui relie et sépare à la fois ces deux conceptions. Le lecteur philosophique d'aujourd'hui, tendu entre les deux attitudes de figuration et d'explosion, porterait, chaque fois qu'il lit, la responsabilité de décider de ce qu'il doit faire être, et de ce qu'il doit, à l'inverse, faire sauter, comme tout héritier.

## Notas

- 1 Trad. française Catherine Malabou, Revue *Philosophie*, n°29, hiver 1991, p. 13-26; p. 24. *Wissenschaft der Logik*, Vorrede zur zweiten Ausgabe, Suhrkamp Verlag (*Hegels Werke in 20 Bänden*, bd 5) «Ein plastischer Vortrag erfordert dann auch einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens; aber solche plastische Jünglinge und Männer, so ruhig mit der Selbstverleugnung eigener Reflexionen und Einfälle, womit das *Selbstdenken* sich zu erweisen ungeduldig ist, nur der Sache folgende Zuhörer, wie Platon dichtet, würden in einem modernen Dialoge nicht aufgestellt werden können; noch weniger dürfte auf solche Leser gezählt werden», p. 31.
- 2 Trad. Cit., t. I, p. 55. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, p. 47.
- 3 Le mot entre dans la langue française en 1785 (dictionnaire Robert). Le dictionnaire Brockhaus indique que *Plastizität* entre dans la langue «à l'époque de Goethe (mort en 1832)».
- 4 Plastisch est aussi un adjectif, qui signifie «plastiquement», «de manière plastique».
- 5 Rappelons ὁ πλαστής le modelleur; τὸ πλάσμα: l'objet modelé; πλαστικός: qui se laisse modeler; τὸ ἐμπλάστρον: l'emplâtre.
- 6 Le dictionnaire Grimm le définit en effet ainsi: «körperlich (...) gestaltend oder gestaltet (qui reçoit ou donne forme — ou figure — de corps)». Nous reproduisons, en respectant l'orthographe et la typographie, les rubriques «Plastik», «Plastiker», «Plastisch» du dictionnaire Grimm: PLASTIK, f., *auffranz.* plastique vom griech. πλαστική (nämlich τέχνη) die bildende kunst, welche die organischen formen selbst körperlich (durch formen, schnitzen, meißeln, giesen) hinstellt, im engem sinne die form, modelliertkunst: Griechen bedienen, ist, dass die wurde des menschen innerhalb der menschlichen gestalt dargestellt werde. GÖTTE 44, 34; plastik wirkt eigentlich nur auf ihrer höchsten stufe. 22, 29; die malerei hat ein viel weiteres reich, ein freie natur als die plastik. H. MEYER *kl. schriften* 48, 35 *neudruck*. PLASTIKER, m, *bildender kunstler*: Dädalus der Erste plastiker. GÖTTE 44, 250; wer sich zu dichten erkühnt, und die sprache verschmäh und den rhythmus, gliche dem plastiker, der bilder gehau'n die luft. (PLATEN 2, 295), ein plastischer dichter: unsere zwei grössten romantiker, Göthe und A.W. von Schlegel sind zu gleicher zeit auch unsere grössten plastiker. H. HEINE 13,18. PLASTISCH, adj. und adv. körperlich bildend, gestaltend oder gestaltet, der plastik gemäsz, dienend: glaube, liebe, hoffnung fühlten einst...einen plastischen trieb in ihrer natur, sie befeizigten sich zusammen und schufen ein liebliches gebilde..., die geduld. GÖTTE 56, 129; plastische anatomie 44, 60, ff; die plastische Natur des menschen, SCHILLER 10, 80; plastische darstellungen. A.W. SCHLEGEL *vorles.* 1, 128, 10 *neudruck*; plastischer kunstler Gervinus 5, 213, auch plastischer dichter (H. HEINE *suppl* 157), dessen gestalten gleichsam körperlich hervortreten, danach plastische poesie H. HEINE 13, 18; plastisch darstellen, malen (mit stark abgegründeten formen), schildern u.s.w., plastische schärfe LENAU (1880) 2, 243, ruhe AUERBACH *ges. schriften* 19, 168, anschauung 176; plastische gewaltsamkeiten (raub plastischer kunstschatze) KLOPSTOCK 5, 533 *Hempel*; plastischer thon, *modellierthon*.
- 7 *Parages*, Galilée, 1986, p. 213-214.
- 8 *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, t. I, p. 52 [45].
- 9 *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, t. I, p. 55 [47].
- 10 *Ibid.*, p. 55 [47].
- 11 *Ibid.*
- 12 P 53 [45].
- 13 *Ibid.*
- 14 P. 54 [45].
- 15 *Ibid.*
- 16 P 53 [45].
- 17 P.55 [47].

- 18 P. 54 [45].
- 19 P. 52 [45].
- 20 P. 55 [47].
- 21 *Vérité et méthode*, Seuil, p. 41, 1976 pour la trad. française. *Wahrheit und Methode*, G.W. 1.
- 22 *Phénoménologie* [48].
- 23 § 189 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*).
- 24 T. III, p. 401, 402.
- 25 *Ibid.*, p. 127 [Suhrkamp Verlag, Ästhetik II, Bd. 14, p. 374].
- 26 *Ibid.*
- 27 *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 15.
- 28 Trad. Marc Froment-Meurice, «Tourner la page?», in *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 37, Printemps 1988, p. 37.
- 29 L'ouvrage de référence est *L'acte de lecture*, Théorie de l'effet esthétique, Paris, Mardaga, 1976.
- 30 *Temps et récit* III, Paris, Seuil, p. 229.
- 31 *Ibid.*, p. 243.
- 32 *Ibid.*, p. 245.
- 33 *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 227.
- 34 *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1994.
- 35 *Parages*, p. 160-161.

## A FILOSOFIA DE CANDEIAS ÀS AVESSAS COM O TEXTO FILOSÓFICO

[Ligando duas citações deste colóquio, a de Manuel Gusmão dizendo que a poesia «não dispõe senão das palavras dos outros» e a de Hegel par Catherine Malabou, «pensar por soi-même», teríamos o enigma de que este texto sobretudo se ocupa: como se faz esta coisa espantosa de alguém pensar pela sua própria cabeça, poema ou pensamento inédito e forte, se não o pode fazer senão com palavras dos outros, de todos e de ninguém? Como é que destas nos vem o pensar-dentro-de-nós, que se nos dá como 'nosso'?]

133-144

1. Começarei, se me permitirem, por ler um extracto dum texto filosófico. Trata-se duma parte do elogio do filósofo no *Teeteto* de Platão (174b-175b). A propósito da ignorância do filósofo quanto às coisas do quotidiano, diz: «Sócrates: [...] Ele nem sequer sabe que ignora tudo isso; porque, se ele se abstém de o saber, não é por vaidade, é que realmente só o seu corpo é que está presente e mora na cidade, enquanto que o seu pensamento, considerando todas essas coisas com desdém como mesquinhas e sem valor, passeia o seu vôo por todo o lado, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra e medindo a extensão da sua superfície, perseguindo os astros para além do céu, prescrutando toda a natureza de muitas maneiras e cada um dos seres inteiramente, sem nunca se abaixar ao que está perto dele. Teodoro: que queres tu dizer com isso, Sócrates? Sócrates: o exemplo de Tales far-te-á compreender, Teodoro. Ele observava os astros e, como tinha os olhos no céu, caiu a um poço. Conta-se que uma

133-144

criada da Trácia, fina e espirituosa, troçou dele, dizendo que se esforçava por saber o que se passava no céu, e que não tinha cuidado com o que estava diante dele e aos seus pés. A mesma piada se aplica a todos os que passam a vida a filosofar. É certo, com efeito, que um homem assim não conhece nem próximo nem vizinho; não sabe o que é que eles fazem, mal sabe se são humanos ou criaturas doutra espécie; mas o que pode ser o homem e o que é que uma tal natureza deve fazer ou suportar que a distinga dos outros seres, eis o que ele procura e lhe custa a descobrir. Penso que compreendes, Teodoro, não? Teodoro: Sim, e penso que dizes a verdade. Sócrates: Aí está, amigo, como dizia ao princípio, o que é o nosso filósofo nas relações privadas e públicas que ele tem com os seus semelhantes. [E depois de uma série de exemplos, mais estes:] Ouve falar de um homem que possui 1000 hectares de terra como dum homem imensamente rico, acha que é pouca coisa, habituado como está a lançar os olhos sobre a terra inteira. Quanto aos que cantam a nobreza e dizem que um homem é bem nascido porque pode provar que tem sete avós ricos, pensa que um elogio desses vem de gente com vista baixa e curta, porque, por falta de educação, não podem nunca fixar os olhos sobre o género humano todo inteiro, nem darem-se conta de que cada um de nós tem inumeráveis avós e antepassados, entre os quais ricos e vagabundos, reis e escravos, bárbaros e gregos se sucederam por milhares em todas as casas. Que alguém se glorifique duma série de vinte e cinco antepassados e que faça remontar a sua origem a Heracles, filho de Anfitrião, ele só vê aí uma estranha pequenez de espírito. O vigésimo-quinto antepassado de Anfitrião, e o quinquagésimo antepassado desse vigésimo-quinto foram o que o acaso fez deles, e o sábio troça daqueles que não podem calcular assim nem desembaraçar o seu espírito desta vaidade parva. Em qualquer circunstância, o vulgar troça do filósofo, que ora lhe parece desdenhoso, ora ignorante do que se passa aos seus pés e embaraçado sobre todas as coisas. Teodoro: Tudo isso se passa exactamente como tu dizes, Sócrates».

2. Voltaremos mais adiante a este retrato do filósofo grego, mas atentemos antes na estranha situação que foi a da leitura deste texto (sem a complicar ainda mais com a questão da tradução, do antigo grego para o francês moderno, e depois para português). Vinha escrito neste papel, qualquer um de vós poderia ter pegado nele e tê-lo lido, poderá ainda lê-lo daqui a pouco, se tiver curiosidade nisso; mas agora, fui eu, foi a minha voz que o leu. Tal como estou a ler agora estas frases, também escritas, mas desta feita sob a minha responsabilidade, não repetindo uma citação de outro, não fazendo outro falar pela minha voz. Ora bem: será que eu compreendi bem o que li? Não me terei mesmo, a meio, distraído a reparar numa pessoa amiga que entrou e me cumprimentou da sala, de maneira que a minha voz continuava a ler automaticamente mas a minha atenção esteve momentaneamente noutro lado (ao invés Tales,

que não viu o poço)? E o outro, em nome de quem eu li, quem é? Sócrates, o personagem? Platão, o autor? Mas já morreram há séculos, como pode um texto deles falar ainda, sem poder responder às perplexidades que porventura nos suscitem? Ou serei eu o responsável por cada uma das palavras do que li, já que nem Sócrates nem Platão nem Chambry, o tradutor francês donde traduza, falam português? Seja ainda a hipótese da leitura ser feita por alguém que saiba ler mas não entenda filosofia, ou que o tenha decorado até, seria uma espécie de texto-máquina usando a voz humana. Aqui está uma mão-cheia de razões para Sócrates e Platão desconfiarem do texto filosófico: o primeiro nunca escrevendo sequer, o segundo disfarçando-se sob Sócrates e outros, não escrevendo em seu nome senão algumas cartas. Mas talvez que o mais bizarro desta situação de leitura em voz alta dum texto de outrem seja que algo que está aqui *fora*, diante de mim, um texto, duas dúzias de séculos depois da morte dos seus autores, tenha saído de *dentro* de mim, dito por mim como se fosse meu, nada — se eu não disser aspas, citação — o distinguindo do que leio por mim escrito.

Segundo a leitura da «Farmácia de Platão» por Jacques Derrida que inspira o que estou dizendo, esta oposição dentro/fora, interior/exterior, é a matriz de todas as oposições que comandam o discurso platónico e a sua condenação do texto filosófico, da escrita em geral. É claro que não se trata de nenhuma ingenuidade da parte de Platão, que escreve e publica, que sabe que morrerá e que quer que os seus textos perdurem para além da sua morte, que sabe que são a condição da continuação da Academia, da escola de filosofia que fundou e para a qual designou o seu substituto antes de morrer, com cerca de 80 anos. É deste gesto paradoxal, dum escritor que escrevendo condena a escrita, para que essa condenação perdure também — até ao nosso século perdurou! —, que vou tentar entender as razões estruturais: por que é que a filosofia não pode deixar de andar de candeias às avessas com o texto filosófico, ela alumando na direcção de cima, do sol, ele, duma luz mais nocturna, para além da morte.

4. Sigamos uma sugestão de Derrida que releva duas vezes que Platão condena os mitos em paralelo com a escrita. De forma muito resumida, as sociedades ditas tradicionais — por exemplo compostas de casas, patriarcalmente feitas da genealogia de pais e filhos, sem contar com as mães, e cujos bens, terras e gado (ditos *ousia* em grego antigo) são transmitidos de geração em geração — essas sociedades só podem subsistir mediante a repetição mais estrita possível dos usos e costumes herdados, dos *nomoi* e das *technai*. Nessa repetição as situações implicam sempre factores aleatórios (climáticos, por exemplo) e portanto uma arte, aprendida — de cultivar o campo ou de pastorear, à maneira ainda hoje das receitas da cozinha tradicional, desde o cozido à portuguesa até à doçaria —, artes essas cujo êxito como abundância de colheitas ou de crias nascidas, como riqueza ou bênção, não está nunca garantido. O

133-144

que chamamos factor 'sorte', boa ou má, vem dos deuses *dos* antepassados, que já estes repetiram os mesmos costumes e rituais: que a casa tenha chegado à riqueza que hoje tem é essa boa bênção divina. Os mitos repetem as narrativas-promessas da sorte boa, dão carácter sagrado à repetição dos usos e costumes tradicionais. Esta riqueza-abundância-sorte é para ser desejada, com ambição e inveja, no duplo sentido da palavra francesa *envie*, e nesse jogo aleatório, em que a guerra com outros povos também é factor determinante, casas há que enriquecem e outras que empobrecem.

5. A Atenas do século V está há muitas dezenas de anos envolvida na tarefa democrática de evitar que as casas ricas devorem as pobres e dêem cabo da cidade, da *polis*, está pois habituada já a reformular as suas leis, a substituí-las após debates públicos, apenas escapando as que são internas às casas, bem como as técnicas quotidianas. A celebração anual de Díónisos através da representação das melhores tragédias do ano, seleccionadas em concurso público, habituou os cidadãos de Atenas a discutir as principais questões éticas que essas tragédias contavam, a pensar a relação entre as motivações humanas e os ditamens divinos. Por outro lado, o florescimento comercial de Atenas atraíu os filósofos e pedagogos a quem se chamou sofistas, vindos de outras cidades gregas, que se propõem ensinar o saber aos jovens atenienses, a usar da melhor maneira o seu discurso nos debates na ágora, nos tribunais, nas assembleias políticas ou nos negócios. É neste ambiente em que as tradições são debatidas e os deuses avaliados, em que as lutas das ambições-invejas corroem as virtudes tradicionais, que se destaca a figura político-ética desse homem que questiona os seus concidadãos sobre o seu saber e as suas motivações, de que Platão se quer o discípulo.

6. A sua condenação à morte, tantas vezes comparada com a de Jesus, é sem dúvida alguma uma injustiça face às leis de Atenas, mas não foi sem razões: o que Sócrates propunha representava um corte radical, mais do que com as tradições recebidas, com a ideia mesma de tradição, isto é, de costume que se recebe dos antepassados e que se repete mesmo quando não se sabe a sua razão de ser. Sócrates diz que nada sabe — o que Descartes imitará em certo sentido na sua dúvida metódica — e costumamos ver isso como uma espécie de ética epistemológica pessoal, digamos; mas trata-se também de um questionamento do saber socialmente aceite, a maneira socrática de conduzir a dialéctica é uma desconstrução do saber recebido, quer dos antepassados (lembram-se da ironia, há pouco, sobre os antepassados dos antepassados de Anfitrião), quer dos mestres da altura. É essa aliás a lição, platónica e já não socrática, do *Ménon*: o que se sabe bem *dentro* de si, não vem do que se aprendeu de *fora*, mas da reminiscência das Formas eternas pela alma. Como em favor destas o *Crátilo* também esvaizará, com mais razão, os nomes da possibilidade de darem o conhecimento das coisas. Não é só a escrita que é desvalorizada por algo de maior que ela,

mas tudo o que se reproduz, tudo o que se repete e perdura assim além da morte: costumes, linguagem, tradição, escrita. Mas é tudo o que garante a vida social e a própria vida biológica.

7. Poder-se-ia ilustrar assim a ruptura radical socrática com a tragédia do seu tempo: onde esta conta a maldição sobrevinda sobre casas reais, como a de Laios, Édipo e seus filhos, maldição que ronda as ambições-invejas e a fortuna e reputação como bens máximos que um patriarca pode almejar, o Sócrates da trilogia inicial do corpus platónico, a saber *Apologia*, *Críton* e *Fédon*, revela-se um péssimo pai dos seus três filhos menores, fazendo valer como sua testemunha em tribunal a pobreza da sua casa e o abandono dos seus. Como na sua argumentação os bens das casas e das cidades — dinheiro, reputação, honras (*Apologia*, 29e), fortuna, interesses da casa, comando do exército, carreira política, cargos de toda a espécie, ligações e facções políticas (*Apologia*, 36b), os prazeres do comer e do beber, do amor, a beleza dos fatos, calçado e outros ornamentos do corpo (*Fédon*, 64d-65a) — são sistematicamente denegridos e desconsiderados, ainda quando fruto legítimo de gente virtuosa: renúncia aos bens do corpo em oposição aos da alma, o bem desloca-se da *casa* para a *alma* a ponto de a morte aparecer como desejável para quem sempre filosofou: «um homem que passou realmente a sua vida a filosofar tem razão para ter confiança no momento de morrer e para esperar que haverá no além bens infinitos» (*Fédon*, 63e), e só a esse: «entrar na raça dos Deuses, isso não é permitido a quem não foi filósofo e não partiu inteiramente puro; esse direito só pertence ao amigo do saber» (*Fédon*, 82b).

8. Estas duas últimas citações destoam do tom de ascese religiosa cristã (que em Platão augustinamente se plasmou, o cristianismo é o platonismo do povo, dizia Nietzsche) do que as precedia, elas permitem-me chegar aonde queria, ao ponto da originalidade de Sócrates, o grego. É o *logos*, discurso-razão-pensamento, o operador decisivo desta subversão socrática, é em prol de prazeres muitos maiores do que os da casa e do corpo que o deslocamento se faz. O princípio do extracto do elogio do filósofo com que comecei já o dizia: «é que realmente só o seu corpo é que está presente e mora na cidade, enquanto que o seu pensamento, considerando todas essas coisas com desdém como mesquinhas e sem valor, passeia o seu vôo por todo o lado, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra e medindo a extensão da sua superfície, perseguindo os astros para além do céu, prescrutando toda a natureza de muitas maneiras e cada um dos seres inteiramente, sem nunca se abaixar ao que está perto dele.» Ou na *República* (485e-486b, com alguns saltos): «[...] nós sabemos que quando os desejos se voltam com força para um só objecto, ficam mais fracos para o resto, como um curso de água desviado para essa única via. Quando os desejos dum homem se voltam para as ciências e tudo o que lhes diz respeito, creio que eles perse-

guem os prazeres que a alma prova nela mesma, e que deixam os do corpo, pelo menos se se trata dum verdadeiro filósofo e que não está só a fingir que o é. Um homem assim é temperante e de nenhuma forma amigo das riquezas. [...] sem nenhuma baixaza de sentimentos, pois que a mesquinhez de espírito é talvez o que mais repugna a uma alma que deve tender sem cessar para abraçar, no seu conjunto e na sua totalidade, as coisas divinas e humanas. Crês tu que um homem a quem é dada a magnificência do pensamento, de contemplar todos os tempos e todos os seres, possa olhar a vida humana como algo de grande? Assim não pensará que a morte seja para temer». *Megaloprepeia*: a magnificência, o esplendor, a elevação; *theôria*: o olhar que considera algo de admirável, uma grande paisagem, um exército, um espectáculo de teatro, os astros; etimologicamente a visão do divino, con-templ-ação, onde há 'templo'. É esta experiência rara que vem a quem se dá à des-coberta da verdade, da *a-lêtheia*, este momento privilegiado que faz sair do tempo e da sua repetição, é onde reside o bem do filósofo. É este cume de contemplação, com a sua componente erótica que o *Banquete* descreve no mito de Eros segundo Diótima, descrição que Alcibiades repete ao evocar Sócrates<sup>1</sup>, erotismo entre mestre e discípulo, sem dúvida, mas erotismo provocado pelo objecto mesmo dessa relação, o saber. Sublimação, diz Freud, mas há que entender o que há de excepcional neste processo: um quase-orgasmo poder ser provocado por uma via intelectual, sem nada de sexual. O Filósofo, o amante do saber.

133-144

9. É em nome desta experiência sublime, presente à alma, que o texto filosófico é condenado: como é que uma tal experiência poderia vir dos antepassados, poderia ser aprendida de outrem, ainda que dum mestre como Sócrates? Tratar-se-ia de uma experiência divina, que supõe que a alma participe do divino, como parece permanecer ainda no enigmático Intellecto Agente de Aristóteles, discípulo de Platão. O capítulo X da *Ética a Nicómacos*, seu filho, também trata da felicidade do filósofo, acima da do homem dedicado à política: «a possibilidade de se ser suficiente a si mesmo, o lazer, a ausência de fadiga, na medida em que é realizável pelo homem, em resumo todos os bens que são dados ao homem no cúmulo da felicidade parecem resultar do exercício desta actividade [do espírito, com seu carácter contemplativo]. Ela constituirá realmente a felicidade perfeita, se se prolonga durante toda a duração duma vida. [...] Uma tal existência poderia estar acima da condição humana. O homem já não vive então enquanto homem, mas enquanto possui algum carácter divino; e, assim como esse carácter divino leva a melhor sobre o que é composto, assim essa actividade será mais excelente do que a que resulta de todas as outras virtudes. Se pois o espírito, em relação ao homem, é um atributo divino, uma existência conforme ao espírito será, em relação à vida humana, verdadeiramente divina. Não se deve pois

escutar aqueles que nos aconselham, a pretexto de que somos homens, a não pensar senão nas coisas humanas e, a pretexto de que somos mortais, a renunciar às coisas imortais. Mas, na medida do possível, devemos tornarmo-nos imortais e fazer tudo para viver conformemente à parte mais excelente de nós mesmos, porque o princípio divino, por frágil que seja pelas suas dimensões, leva a melhor e de longe, sobre todas as outras coisas pela sua potência e valor.» (§§7-8). Aristóteles, o maior zoólogo e botânico da Antiguidade, também tem pois uma perspectiva contemplativa da filosofia; defende inclusivamente o prazer de contemplar animais repugnantes: «examinando-os neles mesmos como foram feitos pela *Physis*, pela Natureza, sentiríamos uma alegria grande nessa contemplação, ao menos se pudermos perceber as causas deles. Não devemos pois deixarmo-nos levar por uma repugnância pueril pelo estudo dos animais menos nobres. Porque em todas as obras da Natureza, há sempre qualquer coisa de maravilhoso. Há que reter o que consta que disse Heraclito a hóspedes estrangeiros que, ao entrarem, pararam ao vê-lo aquecer-se diante do forno da cozinha [em vez de serem convidados para a sala principal onde havia o altar da Deusa Héstia]; ele convidou-os a entrarem sem medo dizendo-lhes que também há Deuses na cozinha.» (*Partes dos Animais*, 644b31, cit. in P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Folio-essais, 1995, p. 133).

Reforcemos o paradoxo inicial, daquele que escreve condenar a escrita. Sócrates, aquele que, por 'estas' razões, não escreveu, é o inventor da definição e do argumento por diferenças derimentes que permite o seu processamento em sequências, isto é, a possibilidade de avançar gnosiologicamente duma questão a uma solução, de se ir pois mais além dos aforismos, da reflexão sapiencial. Ele é o inventor da operatividade textual gnosiológica equivalente, *mutatis mutandis*, à das narrativas, que avançam duma falta inicial e vão, em sequência de acções que transformam as relações entre os personagens, até à situação final que repara a falta que deu a dinâmica da história contada. Ou seja, Sócrates — o que não escreveu — é o inventor do texto filosófico.

11. Quem escreve os textos platónicos, Platão ou Sócrates? Como decidir? A diferença entre ambos pode no entanto ser localizada, já que a ignorância socrática não teria ultrapassado os primeiros diálogos e terá sido necessária uma outra fonte para a prossecução do texto filosófico: a geometria herdada de Pitágoras (que na Academia de Platão será fortemente desenvolvida, permitindo a obra de Euclides, no passo do século IV ao III). É ela quem dá a Platão a célebre 'demonstração' da reminiscência no escravo de Ménon que sabe geometria sem ter aprendido. Ou seja, será o saber geométrico, exacto e susceptível de permitir conhecer também os movimentos perfeitos dos astros celestes, quem permitirá ir além do não-saber socrático, quem dará positividade gnosiológica ao texto filosófico, quem pedirá a fundamentação ontoló-

133-144

gica das Formas eternas. E Aristóteles enfim, é o filósofo, que tendo criticado o excesso platónico dessa fundação, deu às coisas vivas da Terra a autonomia de se causarem como *physis* — segundo a *syntaxis* da quádrupla causalidade — e definiu o vivo como o que tem o movimento que lhe vem de dentro (Derrida), acabando, com a sua lógica ontológica das categorias, este processo de invenção do texto filosófico que destinou a Europa. Aristóteles, que eu saiba, não condenou a escrita como o seu Mestre, apenas o seu brilho demais, que não ofusque o pensamento (*Poética*, 24, 60b2-5; como Kant lendo certas passagens mais brilhantes de Rousseau seis e sete vezes até poder captar-lhes o pensamento). E de facto, os textos dele que nos chegaram, sendo certo embora que não se destinavam a publicação, são muito desagradáveis à leitura, não têm marcas nenhuma do prazer divino de que o pensador se reclamava acima<sup>2</sup>.

12. Uma última observação em relação a esta questão do estatuto maldito do texto filosófico em relação ao *logos*, discurso-pensamento. Este estatuto também depende da própria maneira como se escrevia e se lia. Enquanto que os Fenícios, inventores dum alfabeto só de consoantes, dividiam as palavras por um espaço como nós fazemos habitualmente, os Gregos ao acrescentarem as vogais, prescindiram desses intervalos e escreveram-como-se-fala, em escrita de palavras contínuas, o que implicava obrigatoriamente que a leitura fosse feita em voz alta, já que era a voz que permitia discernir as palavras e saber o que se estava a ler/dizer. Sem que se consiga perceber a razão, os Romanos, que escreviam com as palavras separadas — Séneca, que morreu em 65 D.C., dá testemunho disso pois faz o contraste com os Gregos —, começaram depois a imitar os Gregos e a escrever também sem intervalos<sup>3</sup>. Agostinho de Hipona conta algures nas *Confissões* como encontrou um dia Ambrósio de Milão (IV sec. D.C.) a ler mentalmente sem mexer os lábios: foi sem dúvida excepcional em toda a Antiguidade. Se tivermos também em conta que a escrita era uma espécie de artesanato, que em geral se ditava mais do que se escrevia por seu punho, percebe-se que também a experiência de escrita e leitura que os Gregos tinham se prestava à predominância absoluta da contemplação do *logos* e da alma sobre as artes da mão.

13. Dois mil anos separam a morte de Aristóteles da publicação dos *Principia mathematica Philosophiae naturalis* de Newton e do *Essay concerning human understanding* de Locke. Em dois aspectos me parece ter-se alterado a experiência de leitura e de escrita: a) a imprensa vulgarizou o livro e a leitura mental, como também a escrita pessoal se facilitou; b) ao latim acrescentou-se (e substituiu-se) o inglês, o francês e as outras línguas vernáculas. Acrescente-se todavia que c) os cientistas são também artesãos, as suas mãos trabalham na invenção de engenhos para experiências e na escrita matemática tanto quanto repensam a natureza das coisas.

14. (a) Da nova facilidade de ler e escrever testemunha já no alvore do século XVI a teologia luterana do sujeito individual e do livre exame da Bíblia, o rasgão da cristandade abrindo espaço a um novo cepticismo e este incitando às futuras filosofias do sujeito-que-lê-e-escreve: que se pensa. Como se, discípulo de Agostinho, o neo-platónico, Lutero tivesse obviado antecipadamente ao fim — que o seu contemporâneo Copérnico anuncia — da oposição massiva entre Céu e Terra, trazendo a contemplação dos antigos à experiência, ainda teológica, da alma e da consciência. Descartes prolonga os filósofos antigos, repetindo Platão: assim como este superara a ignorância de Sócrates pela certeza geométrica, cuja idealidade funda na eternidade, também a dúvida cartesiana é superada pelas certeza das ideias claras e distintas (da geometria sobretudo) e estas se fundam no Deus perfeito que as cria na alma. Por sua vez, um século e meio mais tarde, Kant repete Platão e Aristóteles à vez, se se pode dizer assim (e tão rapidamente): a dúvida de Hume é superada pela certeza da Física de Newton, mas completada pela crítica do inatismo cartesiano e dos argumentos (sobre Deus, alma e mundo) que façam curto-circuito da experiência sensível.

15. (b) O motivo da representação, que Michel Foucault sublinhou ser central ao epistemo filosófico clássico, ilustra o que há de repetição-alteração na candeia às avessas da filosofia com o texto filosófico. A coexistência de várias línguas em época que busca afirmar a universalidade da razão reforça a ignorância tradicional da mão que inscreve a representação (além da imprensa e da escrita pessoal: desenho de mapas, de máquinas, de anatomias vegetais, animais e humanas, quadros taxinómicos, caracteres matemáticos e sua geometrização cartesiana) e acentua o paradoxo mais além do que Platão pudera ousar: aonde este manteve, no *Sofista*, que «o *logos* e o pensamento são o mesmo, só que o *dia-logos* interior que a alma tem consigo mesma recebeu o nome especial de pensamento» (263a), a representação clássica por excelência, a ideia, pode dizer-se que é a linguagem despida do seu significante ou signo, a linguagem sem a linguagem. Não é de admirar que tanto Descartes como Kant ignorem qualquer filosofia explícita da linguagem. Tendo muito mais 'razão' do que Platão, pois que tendo uma razão universal que o *logos* grego nunca conheceu, serão mais rigorosamente ainda incapazes de teorizarem o texto filosófico que escrevem.

16. Saltemos agora ao século XIX. Diz J.-L. Nancy: «Há uma mudança geral, na época de Marx, do regime do próprio pensamento. Isso faz com que 'Marx' é talvez mais e menos do que um pensador, um acontecimento em que o pensamento se vê colocado em perspectiva de maneira inteiramente diferente [...] em que o 'real' se torna, expressamente, o sujeito do pensamento, e não o seu objecto. Ou ainda: em que o 'real' se explicita enquanto 'sujeito' do pensamento. Quer isto dizer que o pensamento toca num ponto em que ele tem que se revirar, ou mesmo que torcer-se sobre si

mesmo, para exhibir o que o *faz* pensamento (e não apenas o que o 'faz pensar'), e que não é 'ainda' o 'pensamento'. O que ele assim exhibe, exhibe também, do mesmo gesto, a exterioridade e o carácter de excesso sobre tudo o que 'pensamento' pode designar ou representar. Isto traz consigo, a prazo, um certo número de transformações do próprio pensamento do 'sujeito': Nietzsche, depois Freud, depois Heidegger, não estão longe de Marx»<sup>4</sup>.

133-144

17. Ora, esta época de Marx é a da exibição das primeiras transformações do que se pode chamar a revolução ocidental: de sociedades que se reproduzem tradicionalmente, cujo trabalho é essencialmente sobre a natureza, plantas e animais, adequadas cristãmente à filosofia aristotélica que em suas escolas se ensina, emerge uma civilização moderna que transforma as paisagens da geografia, desenvolve as cidades e escolariza as suas populações, espalhará motores e electricidade, coisas nunca sonhadas, por todo o lado: é este *real*, simultaneamente natural-e-artificial, que se torna sujeito-de-novo-pensamento. E antes mesmo de Marx, ele começara já a (re)produzir(-se como) texto filosófico, no debate entre Aristóteles e Galileu-Newton, inventores do que nós hoje chamamos física, mas que eles chamaram filosofia natural, ou experimental. Filósofos-geómetras como Platão, mas formados na escola pelo pensamento sistemático de Aristóteles contra o qual se batem, são também artesãos, as suas mãos trabalham na invenção de engenhos para experiências e na escrita matemática tanto quanto repensam a natureza das coisas, como dizia a novidade deles uma alínea c) no final do § 13. Os termos gregos que prevalecerão — teoria, *physica*, dinâmica ou energia/energia entre tantos outros — mudando abissalmente de sentido, nesse repetirem-se e alterarem-se dizem a revolução do texto filosófico, que Newton chama por vezes 'experimental', isto é, que os resultados dessas experiências — simultaneamente técnicos e matemáticos, isto é físicos — são parte do texto, real no sentido de Nancy, 'objectiva' em sentido corrente. E parte tão real e tão objectiva que darão o incremento que se sabe à indústria que começa com a máquina a vapor<sup>5</sup>: a técnica moderna, enquanto estruturalmente científica, é filha, não da filosofia que vimos ser contemplativa e sem mãos e, podia-se acrescentar neste dia 8 de Março, concepção (de conceitos) reservada a homens, excluindo as mulheres, mas filha — ilegítima, se quiserem, ou seja natural — do texto filosófico e da ignorância secular que ele sempre mereceu aos filósofos que o escreveram.

18. O paradoxo que aqui busquei evocar, as candeias às avessas acabaram por se encontrar e por darem (à) luz mas aonde os filósofos nunca a esperaram. E no entanto, não foi Sócrates que fez da sua ignorância subversão? Terminaria com algumas considerações em torno deste motivo da ignorância das gentes da filosofia, sobre a minha, em todo o caso. A Academia e o Liceu, estes nomes terem perdurado nos

países ocidentais (excepto em Portugal, por excesso democrático pós-25 de Abril), é sintoma de que a escola foi inventada ao mesmo tempo que o texto filosófico, que este, mais a geometria e outras artes que foram vindo, como a da gramática, foram condição da escola como reprodução além da morte dos Mestres que nela ensinam, de geração em geração. Mas a condenação da escrita continuou vigorando, que o ensino foi sempre feito, quer de leituras em voz alta dos textos recebidos, quer do seu comentário e discussão, quer ainda, com o correr dos tempos europeus, com as introduções ortodoxas aos textos: ou que eles se fossem tornando inexoravelmente estrangeiros, ou subversivos. O certo é que hoje raro será que recebamos um texto filosófico virgem de pré-textos que lhe (des)orientem a leitura. Mas dizer isto — é uma das tarefas filosóficas da desconstrução — não implica que se desconheça que a escola justamente continua a viver do lado 'positivo', se ele existe, da condenação da escrita: o testemunho do pensamento vivo dos que ensinam, porque lêem os textos dos Mortos, é a condição da filosofia continuar e renovar-se. E quero crer que todos nós temos experiência do enigma permanente que tanto intrigou Sócrates, Platão, Descartes, Kant, Heidegger, que sempre entreteve o paradoxo de que foi aqui questão; ao vermos num estudante suscitar-se uma boa questão, um bom discorrer filosófico, o enigma — da 'espontaneidade da razão', do pensamento vir de *dentro* — é: como é que ele pensou mais além do que lhe ensinei de *fora*? Donde lhe veio o dom? Mas também certamente temos nós a experiência que Nietzsche disse tão bem: «o pensamento vem quando ele quer, não quando eu quero». É este carácter radicalmente imotivado do pensamento vindo embora de outros pensadores, que a rosa seja sem porquê vindo embora de outras rosas, que levou os nossos antepassados fundadores aqui evocados a crerem divina tão excessiva experiência.

133-144

19. Por ser divina a escreveram; paradoxalmente embora, *contra* os seus antepassados a escreveram, para a eles se substituírem, e assim enfileiraram entre eles, tornaram-se também antepassados dos vindouros, nossos antepassados, num movimento incessante de reprodução de heranças e de escolhas (de heresias) nessas heranças, movimento esse que na Europa culminou no que se chama modernidade, na substituição da religião pela cultura, duma herança por outra: da religião como pura e escrupulosa repetição, herança sagrada de antepassados anónimos, como as línguas ainda hoje o são em parte às obras de pensamento, arte, etc. com os nomes dos seus autores, como herança plural, a escolher e acolher com desvelo. A cultura moderna fez-se de querelas entre Antigos e Modernos, na religião, na astronomia, na filosofia, na poesia e literatura e outras artes, na política, e por aí fora. Pretender, como os que se dizem pós-modernos, que a modernidade acabou, seria pensar que chegámos ao fim desta querela e arrumámos de vez os antepassados, somos enfim modernos, sem mais pós

antigos. Maneira também talvez de desconsiderar os textos que hoje se escrevam, que não venham a ser herança de ninguém. Ora, esta afirmação exclusiva do presente, da actualidade, que não quer saber da tradição anterior, corresponde justamente à grande experiência de pensamento dos filósofos aqui evocados, em forma de elogio. E aqueles que, como eu, já têm idade para se assustarem com o domínio (anti)cultural do inglês e das tecnologias electrónicas recentes, não podem encontrar outros motivos de esperança que não seja o recomeço, amanhã, logo à noite, já, das experiências/escritas que retomem e transformem as grandes tradições donde viemos.

20. Retomando os dois fios deste texto, um aspecto da questão passaria pela leitura do outro filósofo inglês evocado, Locke, de outros combatentes pela liberdade, pelo que de 'real' pense já neles antes de Marx mesmo, pelo que, no direito, na economia, no discurso político e no da escola, se vai tecendo de texto filosófico como condição das instituições de que se constituem as redes a que chamamos sociedades modernas. Passaria depois pela possibilidade eventual de estudar esse texto filosófico ignorado que tece a modernidade: o que se chama desconstrução é trabalho desse 'real' que pensa aquém do nosso saber, nos interstícios da nossa ignorância. Como tornar útil, em tempos de crise que a todos afecta, mas aos mais fracos sobretudo, como lhes prestar serviço do nosso parco saber? O outro fio seria o de reaprender quiçá de Sócrates a arte de tornar a nossa ignorância algo que possa ajudar, nós e outros, a libertarmo-nos da busca incessante de propriedades seguras de todos os riscos. Por exemplo: se o desemprego crescente obrigar toda a gente a trabalhar menos e também a ter menos dinheiro, não seria bonito voltar a aprender a felicidade de contemplar e de compreender de que multipliquei aqui as citações de Sócrates, Platão e Aristóteles? Digo-o o mais ingenuamente possível, sem bem saber o que digo.

133-144

## Notas

- 1 Cito Luc Brisson, no artigo «Platon» do *Gradus Philosophique* da GF.
- 2 À laia de publicidade a um livro que não teve nenhuma, ainda hoje não percebi porquê, se acaso alguém estava aqui à espera, em vez deste tipo de reflexão histórica, que eu falasse de maneiras de abordar a leitura de textos filosóficos, permitam-me que lhes recomende que leiam «Semiótica e Ciências Sociais», em anexo a *A Conversa, Linguagem do Quotidiano*, editado pela Presença.
- 3 L. Canfora. «Lire à Athènes et à Rome», P. Saenger, «Physiologie de la lecture et séparation des mots», in *Oral/Écrit 2*, Annales ESC, juillet-août 1989, n° 4, pp. 925-937 e 939-952, respectivamente.
- 4 *La comparution (politique à venir)*, avec J.-C. Bailly, Christian Bourgois, 1991, pp.70-73
- 5 Inventada, não cientificamente é certo (a teoria física correspondente, a termodinâmica, levará cem anos a ser formulada, e não por ingleses), mas por um funcionário de um laboratório de física, o inglês Watt.