

philosophy @ LISBON

EDITOR

Carlos João Correia (Universidade de Lisboa, Portugal)

ASSOCIATE EDITOR

Filipa Afonso (Universidade de Lisboa, Portugal)

EDITORIAL COMMITTEE

Ana Paula Loureiro de Sousa
Ana Rita Ferreira
Bruno Peixe Dias
Elisabete de Sousa
Pedro Galvão
Rui Lopo
Vasco Marques

ADVISORY BOARD

António Moreira Teixeira (Universidade Aberta de Lisboa, Portugal)
Catarina Belo (The American University in Cairo, Egypt)
Christian Hamm (UF de Santa Maria, RS, Brasil)
Deepak Sarma (Case Western Reserve University, Cleveland, USA)
Diogo Sardinha (Collège International de Philosophie, Paris, France)
Diogo Ferrer (Universidade de Coimbra, Portugal)
Gabriele Tomasi (Università di Padova, Italia)
Herman Siemens (Univ. Leiden, Niederland)
Katia Hay (Universität Freiburg, Deutschland)
Marco Sgarbi (Università di Verona, Italia)
Maria Gabriela Castro (Universidade dos Açores, Portugal)
Markus Gabriel (Universität Bonn, Deutschland)
Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España)
Paulo Licht dos Santos (UF de São Carlos, SP, Brasil)
Stephen Zimmermann (Universität Bonn, Deutschland)
Teresa Castelão-Lawless (Grand Valley State University, Allendale, USA)
Teresa Marques (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal)
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (UNESP-Marília, SP, Brasil)
CFUL Scientific Committee

Published by © Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

ISSN 2182-4371

philosophy @ LISBON

Table of contents

Editorial	5
Language, Mind and Cognition	
Domingos Faria <i>Uma pessoa tem corpo e alma? Os argumentos de Swinburne</i>	11
Phenomenological Thought	
Ricardo Santos <i>Dispositivo e Técnica. Em torno da concepção heideggeriana de Gestell</i>	19
Philosophy of Action and Values	
José Manuel Heleno <i>Nothingness, place and encompassing</i>	39
Sara Coelho <i>The grounds of moral approval based on the study of contingent and excellent persons</i>	49
Xavier Rafael <i>O Universal como uma impossibilidade necessária</i>	59
Submissions.....	69
Instructions for text formatting.....	71

Our next issue submission deadline is September 29th 2014.
philosophyatlisbon@centrodefilosofia.com

Editorial

Text

Text.

Language, Mind and Cognition @LISBON

Uma pessoa tem corpo e alma? Os argumentos de Swinburne

Domingos Faria

Universidade de Lisboa

A pessoa é apenas o seu corpo ou consiste em duas partes (corpo e alma)? É com este problema filosófico que Richard Swinburne inicia o oitavo capítulo, designado “Body and Soul”, do seu livro *The Evolution of the Soul* (1997).

Para Swinburne o dualismo de substâncias é a resposta mais plausível ao problema inicial; ou seja, defende que as pessoas são constituídas por duas substâncias: o corpo (ao qual pertencem as propriedades físicas) e a alma (à qual pertencem as propriedades mentais).

Comumente estas duas substâncias estão interligadas, uma vez que é através do corpo que a alma recebe crenças verdadeiras sobre o mundo e que pode operar sobre o mundo. Mas, apesar de corpo e alma serem ambas partes de uma mesma pessoa, o corpo é uma parte contingente enquanto que a alma é uma parte essencial. Isto quer dizer que o corpo é separável da alma e esta pode (é logicamente possível) continuar a existir mesmo se o corpo for destruído. Portanto, a alma é a parte da pessoa que é necessária para a sua existência contínua.

A ideia central é a seguinte: a pessoa tem duas substâncias “corpo e alma” e pode continuar a existir sem corpo. Para defender esta ideia, Swinburne utiliza uma argumentação com duas etapas.

Primeira etapa argumentativa

O principal argumento da primeira etapa apoia-se no caso da divisão dos hemisférios do cérebro. Vamos, então, supor que temos uma “pessoa original” (P) e conseguimos retirar-lhe um hemisfério inteiro sem a matar. Por conseguinte, transportamos esse hemisfério para o crânio de um outro corpo vivo do qual o cérebro foi removido. Com esta operação surgirá

duas pessoas, ambas com memórias e carácter parecidos a (P). Porém, não podem ser ambas (P), uma vez que têm vidas mentais distintas. Portanto, a operação criará pelo menos uma nova pessoa, e apesar de podermos ter uma perspectiva sobre que pessoa é (P), podemos estar errados nesse juízo. Pode-se formular canonicamente este argumento (A) desta forma:

- (1) No caso de divisão dos hemisférios sabemos tudo o que aconteceu com as partes do corpo e cérebro de (P).
- (2) Mas, não sabemos ao certo o que aconteceu com (P); ou seja, não sabemos em qual das pessoas resultantes continua (P).
- (3) Logo, há outra coisa para a continuidade de (P) do que qualquer continuidade das suas partes do corpo ou do cérebro.

A premissa (2) pode ser melhor esclarecida com a história adaptada do cirurgião louco de Bernard Williams. Imaginemos que um cirurgião louco rapta uma “certa pessoa” (Q) e notifica-a que vai transportar o seu hemisfério esquerdo para um corpo e o seu hemisfério direito para outro corpo. Ele vai torturar uma das pessoas resultantes desta operação e vai libertar a outra com um presente de milhões de euros. Mas, antes desta operação, (Q) pode escolher que pessoa é torturada e qual é recompensada. Que escolha deve fazer (Q)? Parece razoável (Q) escolher que seja recompensada; no entanto, esta escolha será um risco, pois ela não sabe qual das pessoas será (apesar de conhecer tudo a nível material). Logo, a continuidade de (Q) não se identifica com a continuidade das suas partes do cérebro e do corpo. É preciso outra coisa (uma alma) para explicar a continuidade da pessoa.

Em suma, com o exemplo do cirurgião e com o argumento (A) mostra-se que ter um conhecimento completo do que acontece ao corpo de uma pessoa e às suas partes não nos dá conhecimento do que aconteceu à pessoa. Assim, as pessoas não são as mesmas que os seus corpos. Este argumento prova apenas que a continuidade de alguma parte cerebral ou corporal não é suficiente para a identidade pessoal, sendo preciso algo mais. Não é um argumento que refuta a ideia de alguma continuidade material ser uma condição necessária para a continuidade da pessoa. Mas, pode-se ir mais longe e argumentar que a continuidade do corpo ou do cérebro também não são necessários para a identidade pessoal. Um tal argumento (B) pode ser formulado deste modo:

- (4) Uma pessoa tem um corpo se existe um pedaço particular de matéria através do qual pode operar e aprender sobre o mundo.
- (5) Mesmo que uma pessoa descubra que agora não é capaz de operar sobre o mundo, nem de adquirir crenças verdadeiras sobre ele, ainda assim seria possível ter uma vida mental plena.

- (6) Logo, é logicamente possível e coerente que a pessoa possa continuar a existir sem corpo.

Este argumento parece sustentar que é consistente e logicamente possível que qualquer pessoa que tenha propriedades mentais pode continuar a tê-las mesmo sem continuidade corporal e mesmo não havendo de todo o elemento material. Para Swinburne, não é logicamente necessário que a pessoa tenha um corpo ou um cérebro feito de uma certa matéria para haver continuidade da pessoa. E isto nem sequer é necessário pelas leis da natureza, como se pode formalmente argumentar (C):

- (7) As leis da natureza não determinam que corpo pertence a uma determinada pessoa.
(8) A mesma disposição da matéria e as mesmas leis poderiam ter-me dado o corpo que agora é teu e a ti o corpo que agora é meu.
(9) Logo, nenhuma matéria da qual o meu corpo é atualmente feito é essencial para ser a pessoa que sou.

Segunda etapa argumentativa

A primeira etapa argumentativa mostrou que a continuação da matéria não é (logicamente) essencial para a continuação da existência da pessoa. Com isto parece refutar-se a explicação de Aristóteles para as substâncias, segundo a qual a continuação da matéria é necessária para a existência contínua de uma substância. No entanto, pode-se tentar reformular a explicação aristotélica de modo a aceitar a conclusão da etapa argumentativa anterior. Uma possível reformulação seria a seguinte:

- (*) Uma substância S_2 num tempo T_2 é a mesma substância que a anterior substância S_1 em T_1 apenas se S_2 é feita da mesma coisa que S_1 (ou obtida por substituição gradual).

Com isto pode-se avançar para o argumento (D) que tenta provar a existência da alma:

- (10) Dado (*) e tendo em conta as conclusões (3), (6) e (9), segue-se que a pessoa deve ter efetivamente uma alma (a qual possibilita a consciência e permite a continuidade da existência da pessoa).
(11) Não há possibilidade lógica que se a pessoa consistir apenas na matéria e a matéria é destruída, então deveria continuar a existir.
(12) Mas há possibilidade lógica da pessoa continuar a existir quando a matéria é destruída (como se mostrou na etapa argumentativa

anterior).

(13) Logo, há realmente uma alma.

Então, da mera possibilidade lógica da existência contínua da pessoa segue-se que há efetivamente algo mais para a pessoa do que o seu corpo; ou seja, há uma parte da pessoa, a sua alma, que permite a sua continuidade mesmo na ausência do corpo. Existem, portanto duas substâncias distintas: uma material e contingente (o corpo) e uma outra imaterial e essencial (a alma). Na conclusão final salienta-se que a identidade pessoal faz sentido se pensarmos a pessoa como corpo mais alma, de tal forma que a continuidade só da alma garante a continuidade da pessoa.

Análise crítica dos argumentos

Serão os argumentos de Swinburne plausíveis? Será que se conseguiu provar que a alma existe e que o dualismo de substâncias é a resposta mais satisfatória para o problema inicial?

Penso que a argumentação de Swinburne parte de algumas premissas bastante controversas e até mesmo falsas; assim, parece que não se pode aceitar a verdade da sua conclusão.

Tanto o argumento (A), como o exemplo do cirurgião louco, assumem um pressuposto seriamente questionável: no caso da divisão cerebral, a alma de (P) acompanha apenas um dos hemisférios do cérebro (apesar de não sabermos qual). Isto levanta vários problemas: Por que razão a alma só segue um dos hemisférios? Se a alma de (P) segue apenas um dos hemisférios, como surge a alma do outro hemisfério?

Poder-se-ia talvez responder que apenas um dos seres resultantes teria alma e seria apropriadamente pessoa, enquanto que o outro seria desprovido de consciência e de vida mental uma vez que não teria alma. Mas tal resposta parece insatisfatória, pois se ambos os hemisférios de (P) forem relativamente simétricos, então cada um dos seres resultantes (P_{R1}) e (P_{R2}) da divisão será psicologicamente contínuo com (P), tendo assim ambos consciência e memórias parecidas a (P). Portanto, não parece plausível afirmar que apenas um dos hemisférios teria consciência (alma) e o outro não, nem defender que (P) continua psicologicamente apenas num dos hemisférios.

No entanto, se (P_{R1}) e (P_{R2}) são psicologicamente contínuos a (P), podem eles ser a mesma pessoa, ou ter a mesma identidade, que (P)? Se tal fosse o caso, então (P) seria numericamente igual (seria uma e a mesma pessoa que) a (P_{R1}). Do mesmo modo, (P) seria numericamente igual a (P_{R2}). Ora, isto implicaria que (P_{R1}) seria numericamente igual a (P_{R2}). Mas, como (P_{R1}) e (P_{R2}) são numericamente distintos (apenas são quali-

tativamente iguais), então estes também não são numericamente iguais a (P); ou seja, as pessoas resultantes da divisão não são a mesma pessoa que (P). Quando há ramificação da continuidade psicológica deixa de haver identidade pessoal. Logo, parece que sabemos o que aconteceu a (P) – o que refuta a premissa (2) – sabemos que (P) não é a mesma pessoa que as pessoas resultantes da divisão e podemos, assim, prescindir da alma para explicar a identidade pessoal.

Porém, pode-se insistir que seria logicamente possível e coerente ter uma vida mental plena sem corpo, como defende o argumento (B). Mas, como é que tal seria possível? Não me parece que da premissa (5) se siga a conclusão; pois, mesmo que neste momento eu não fosse capaz de operar (ou não pudesse adquirir crença verdadeiras) sobre o mundo e apesar disso fosse possível ter vida mental plena, daqui não se segue que não tenha de todo algum elemento material que sustenta a minha vida mental. Aliás, o cirurgião louco podia transportar o meu cérebro para uma cuba mantendo-o vivo de modo a ter apenas uma vida mental plena. Na cuba não conseguiria operar nem ter crenças verdadeiras sobre o mundo, mas daí não se segue que não tenha um cérebro ou qualquer outro substrato material.

Tal como é impossível haver sorriso sem existir boca e lábios, também me parece impossível haver vida mental sem algum suporte material (como um cérebro), pois estes últimos elementos são idênticos ou são necessários para gerarem os primeiros. Isto parece ser corroborado por várias experiências empíricas que mostram que quando se ingere bastante álcool ou quando há alguma lesão cerebral específica isso afeta seriamente a vida mental. Igualmente em doenças como o alzheimer vemos que a vida mental vai degradando-se à medida que o cérebro vai degenerando até findar por completo. Portanto, parece impossível haver vida mental sem um corpo ou sem algum suporte material.

Ainda assim pode-se defender que o corpo de que atualmente sou feito não é essencial para ser a pessoa que sou, como advoga o argumento (C). No entanto, penso que o corpo e o cérebro de que atualmente sou feito são essenciais para eu ser a pessoa que sou; pois, se tivesse por exemplo outra disposição da matéria e assim conexões psicológicas diferentes – como o caso de ter o cérebro de um deficiente mental profundo – então já não seria a pessoa que sou (ao invés seria um ser com uma vida mental muito limitada e não poderia escrever este texto). Logo, o corpo parece relevante para ser quem sou. Parece que o corpo (e cérebro) que alguém tem determina a sua vida mental, bem como o seu carácter, emoções e personalidade.

O último argumento sustenta-se nas conclusões dos argumentos anteriores de forma a provar que a alma existe efetivamente. Mas, se os argumentos anteriores não forem sólidos (como me parece), então este argu-

mento também não será sólido. De qualquer forma, vale a pena sublinhar o esforço e mérito de Swinburne para tentar provar a existência da alma com argumentos puramente racionais, originais e desafiantes.

Phenomenological Thought @LISBON

Dispositivo e Técnica

Em torno da concepção heideggeriana de *Gestell*

Ricardo Santos

Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens, Universidade Nova de Lisboa

Resumo:

O objectivo deste artigo é problematizar o conceito de *Ge-stell* tal como foi cunhado pelo pensador alemão Martin Heidegger no contexto da sua filosofia da técnica. Num primeiro momento iremo-nos deter na explicitação do sentido da essência técnica como *Ge-stell* e da sua diferenciação em relação à *τέχνη* grega antiga, para num segundo darmos particular ênfase à crítica heideggeriana da determinação instrumental e antropológica da técnica. A partir desta será delineada a relação do homem com a técnica moderna que, como pretendemos mostrar, só é plenamente compreendida no contexto de uma teoria do dispositivo que o próprio Heidegger inspirou. Assim, com o contributo das leituras heideggerianas de Michel Foucault e Giorgio Agamben, mostraremos a evidência inexorável da injunção técnico-política. Num confronto entre estes três autores apresentaremos os impasses a que tal articulação chegou e o seu significado para a filosofia.

Palavras-Chave:

Técnica, *Ge-stell*, Dispositivo, Homem, Instrumento, Vida.

uma máquina: um tanque de formato estranho como se a geometria militar tivesse dado em maluca; mas mesmo assim é máquina de guerra [...]: está larga de mais no centro e depois estreita nas pontas, não é um tanque normal, parece um reservatório de água feito para caber muita coisa lá dentro; parece um armazém, mas é um armazém que dispara, que faz feridos e mortos; não é um armazém, a não ser que a sua largura enorme e invulgar seja para lá pôr os mortos, os homens que o seu canhão desfaz, talvez seja isso; é uma arma de guerra e um barril de mortos, [...] e aqui está o que é a máquina, [...] quase parece ao longe um quadro de ardósia de uma escola ambulante que está a ensinar matemática aos meninos e quem sabe talvez seja isso: vai matando e ensinando à medida que avança e por isso atrás de si ou fica nada, pois os mortos são atirados para dentro dessa baleia mecânica, ou ficam meninos alfabetizados [...] e aí vai a máquina, é preciso é deixá-la passar»

Gonçalo M. Tavares, *animalescos*

1.

Uma das razões (e não das menores, certamente) do carácter decisivo da filosofia de Martin Heidegger tem que ver com a relação desta com a técnica. É certo que outros filósofos modernos pensaram a técnica, mas é com Heidegger, no seguimento de Ernst Jünger, que se pode falar com toda a propriedade de uma filosofia da técnica. Portanto, retomando a expressão de Carl Mitcham, uma filosofia como «análise da tecnologia desde o interior e a compreensão da forma tecnológica do existir-no-mundo como paradigma para compreender outros tipos de acção e pensamento humanos»¹. O mesmo seria dizer que o pensamento heideggeriano não põe a técnica como uma outra questão entre outras a abordar pela filosofia mas que inversamente coloca a técnica como o tema do seu pensamento. Se a cultura tecnológica ou, o que é mais preciso em termos heideggerianos, a cultura neutralizada pela técnica é o *Umwelt* próprio do *Dasein* moderno, então, o sucesso de todo o empreendimento filosófico dependerá da sua capacidade em superá-la ao contrariar aquela que Heidegger considerou ser a sua realização negativa².

Em 1927 foi publicado um dos livros mais decisivos da filosofia ocidental: *Ser e Tempo* da autoria de Martin Heidegger. Aquela que haveria de ser a sua *magnum opus* esclarece, desde logo, que o projecto, que assume como seu, compreendia um restabelecimento, um repor, da pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) que «caiu no esquecimento»³ mas, continua o filósofo, «ainda assim o nosso tempo revalida-se como progresso da reafirmação da “metafísica”»⁴. Nesta obra Heidegger esclarece que o método fenomenológico recorre ao conceito de fenómeno como apresentação do ser do ente (*das Sein des Seienden*) e das suas modificações (*seine Modifikationen*) e derivações (*Derivate*)⁵. Portanto, a filosofia deveria interpretar o radical modo de estar-aí das coisas, de maneira a poder pôr a pergunta pelo ser das coisas. Com efeito, Heidegger demonstrará que a reafirmação da metafísica, que *Ser e Tempo* anunciava, terá na técnica o seu acabamento. Esta como imagem do mundo (*Weltbild*) moderna ao constituir-se enquanto

1. Mitcham 1989: 49; «el análisis de la tecnología desde dentro y la comprensión de la forma tecnológica de existir-en-el-mundo como paradigma para comprender otros tipos de acción y pensamiento humanos».

2. Cf. GA 14: 69-74 e 1976a: 285. As obras de Martin Heidegger seguem o modelo académico de citação estipulado: GA volume: p. Para o livro *Sein und Zeit* (GA 02) será indicado apenas o parágrafo citado. As referências bibliográficas do conjunto das obras deste autor são indicadas na bibliografia. Exceptuando estas obras, as restantes obras dos outros autores são indicadas no texto segundo o modelo (Autor, ano original de publicação: p.). Na bibliografia o ano original aparecerá em parênteses rectos e, quando for o caso, seguido do ano da edição consultada.

3. GA 02: §1; «in Vergessenheit gekommen».

4. *Idem*: «obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die “Metaphysik” wieder zu bejahen».

5. Cf. *Idem* §7.

forma (*Gestalt*) da verdade funda-se (*gründet*) na história da Metafísica⁶. Tanto assim é que toda e qualquer pergunta que envolva a actualidade do Ser e do *Dasein* terá que enfrentar a questão da técnica no modo historial no qual ela se desvela.

2.

No seu ensaio clássico «A Pergunta pela Técnica» Martin Heidegger pretendia traçar um caminho que lhe permitisse pensar a técnica e esse caminho era o da linguagem. Tal era a condição para que se pudesse estabelecer uma relação com a essência da técnica, pois se, de acordo com a sua famosa formulação, «a essência da técnica não é absolutamente nada de técnico»⁷ então, a filosofia não se deveria ater à tecnicidade mas à linguagem pela qual a técnica se diz técnica e, mais ainda, se racionaliza como técnica. A própria palavra técnica em diversas línguas ocidentais provém da palavra grega que nomeava como *τέχνη* uma determinada actividade de desvelamento. *Ποίησις*, era, para os antigos, não apenas uma arte entre as outras, mas o próprio nome da actividade produtora da homem ou, nas palavras de Agamben, «o agir produtivo na sua integridade»⁸.

Aristóteles no segundo livro da *Física* mostra que, ao contrário das coisas da natureza que têm em si o seu princípio de engendramento, há outras, as obras produzidas pelo homem, que seguem artificialmente o princípio poético da natureza. A originalidade desses produtos é atestada não por uma qualidade subjectiva, como estabelecerá a estética na modernidade, mas, pelo contrário, pela sua conformidade à *αίτιη*, à sua causação. Por outro lado, na sua *Metafísica* (981b25-982a1) Aristóteles diferencia a *ἐπιστήμη* da *τέχνη*, porque, ao passo que a primeira existe como fim, a segunda é um meio para um fim. Assim, Heidegger pôde dizer que o que a metafísica grega pensou, através da formulação aristotélica das quatro causas, foi a causalidade do ente. É justamente neste passo que a originalidade do pensamento heideggariano sobre a técnica começa por se revelar. Vejamos, então, o que está em causa para Heidegger nesta questão.

No ensaio, que temos vindo a referir, Heidegger diz que a compreensão instrumental da técnica releva da assunção da técnica como meio (*Mittel*), como algo através do qual obtemos uma coisa. Por consequência, considera-se causa, tanto o fim que determina (*bestimmt*) o meio que utilizamos, quanto o que tem por resultado um efeito⁹. Tal concepção, diz Heidegger, resulta da sobreposição da eficiência (*Bewirkende*), sobre as res-

6. Cf. GA 09: 340.

7. GA 07: 7; «das Wesen der Technik [ist] ganz und gar nichts Technisches».

8. Agamben 1970: 89; «l'agire produttivo nella sua integrità».

9. Cf. GA 07: 9.

tantes três causas na explicação do sentido da causalidade. Portanto, a causa de algo é a eficiência que resulta do acto de alcançar, obter resultados e efeitos, ou seja, «a eficácia do fazer»¹⁰. Ora, para Heidegger o modo como os gregos entendiam aquilo que hoje chamamos «causa» (*Ursache*) não corresponde à interpretação, acima descrita, mas sim a *αίτιον*, quer dizer «aquilo pelo que um causa um outro»¹¹, ao modo coerente como cada uma das quatro causas causa. Heidegger diz que a palavra *Ursache* que traduz *causa* advém de *casus* e este, por sua vez, do verbo *cadere* (em alemão, *fallen*) e «significa o que provoca que algo caia de uma maneira ou outra num resultado»¹². Com efeito, toda a obra responde pela origem (*Ursprung*), que em Heidegger significa «aquilo a partir e através do qual uma coisa é o que é e como é»¹³ com a qual «denominamos a sua essência»¹⁴, portanto, «[a] origem de algo é a proveniência da sua essência»¹⁵. O mesmo é dizer que a obra está em dívida (*Schuld*) com a sua origem, como com aquilo que a causa ou, ainda, com aquilo que a faz cair no mundo num determinado modo. É neste salto (*Sprung*) que o ente principia aquilo que será após a actividade produtora. Toda a obra aparece através do trabalho de reflexão do artesão, diz Heidegger e que significa não um efeito de uma actividade eficiente¹⁶, mas, antes, o aparecer da obra como obra, permitindo que as causas entrem no jogo da produção.

No entanto, pergunta Heidegger: «O que os une antecipadamente?»¹⁷. E responde: «Estar-aí e dispor-se (*ὑποκείσθαι*) caracterizam a presença de algo presente. Os quatro modos do causar trazem algo ao aparecer. Deixam que ocorra na presença. Deixam-no aí livre, a saber, pelo seu advento completo. [...] No sentido deste deixar, o responder é um deixar-*vir*»¹⁸. Com efeito, as quatro causas devem e respondem umas às outras porque são regidas por um trazer (*bringen*) que controla a passagem do não-ser à presença do ser através da produção, da *ποίησις*. Ora, algo dá-se (*geschieht*) como produção, a partir do momento, em que a produção é o no sentido de um produzir (*Her-vor-bringen*), quer dizer, de um trazer-para-a-frente, um trazer-para-a-presença, isto é, o acto que repousa no desvelamento (*En-*

10. *Idem*: 10; «Bewirken zu tun».

11. *Idem*: «das, was ein anderes verschuldet».

12. *Idem*: «bedeutet dasjenige, was bewirkt, daß etwas im Erfolg so oder so ausfällt».

13. GA 05: 1; «von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist».

14. *Idem*: «nennen wir sein Wesen».

15. *Idem*: «Der Ursprung von etwas ist die Herkunft seines Wesens».

16. Cf. GA 07: 14.

17. *Idem*: 11; «Was einigt sie im voraus?».

18. *Idem*: 12; «Vorliegen und Bereitliegen (*ὑποκείσθαι*) kennzeichnen das Anwesen eines Anwesenden. Die vier Weisen des Verschuldens bringen etwas ins Erscheinen. Sie lassen es in das Anwesen vorkommen. Sie lassen es dahin los und lassen es so an, nämlich in seine vollendete Ankunft. [...] Im Sinne solchen Anlassens ist das Verschulden das Ver-an-lassen».

ibergens) de algo que estando ocultado (*Verborgenheit*) passa para o desocultamento (*Unverborgenheit*). Portanto, um deixar-vir-à-presença. Por outras palavras, «[a] técnica é um modo de desvelamento. A técnica vêm à presença no âmbito, onde o desvelamento e o desocultamento, a *ἀλήθεια*, a verdade acontecem»¹⁹. A técnica pertence assim ao âmbito da produção e, deste modo, participa da verdade, pois que desvela o que não o pode fazer por si próprio e que, assim, mantém uma relação de proximidade com o *εἶδος* que rege e determina a entrada na presença.

O modo de racionalização da técnica pelos gregos apresenta já alguns elementos que após a sua latinização vão abrir caminho ao pensamento da representação e à escalada planetária da técnica moderna. Entre eles, é determinante a concepção da obra como *ἐνέργεια* como algo que deve ser actualizado, o que persiste na sua forma e plenitude. Mas se esta plenitude ainda era da ordem da *ἀλήθεια* no mundo helénico, para os latinos há-de ser uma *actualitas* da ordem da *veritas*. Diz Heidegger, «o *ἔργον* torna-se *opus* de um *operari*, *factum* de um *facere*, *actus* de um *agere*. O *ἔργον* não é mais o que é deixado livre no aberto do presente, mas o que é operado no operar [...]. A essência não é mais a “obricidade” [...] mas a “efectividade” de um real que domina pelo seu agir e que se vê ocupado pelo procedimento do efectivar»²⁰. Abrindo, assim, caminho para uma configuração do ser e do ente que desembocará na técnica moderna²¹.

3.

No ensaio de 1938, «A Época das Imagens do Mundo», Heidegger começa por referir que «[n]a metafísica executa-se a reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma era quando através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção de verdade lhe dá o fundamento da sua figura essencial. Este fundamento domina por completo todos os fenómenos que distinguem essa era»²². A modernidade seria, deste modo, caracterizada pela desdivinização (*Entgötterung*), pela entrada da arte no âmbito

19. *Idem*. 14-15; «Technik ist eine Weise des Entbergens. Die Technik west in dem Bereich, wo Entbergen und Unverborgenheit, wo *ἀλήθεια*, wo Wahrheit geschieht».

20. GA 06.2: 412; «wird das *ἔργον* zum *opus* des *operari*, zum *factum* des *facere*, zum *actus* des *agere*. Das *ἔργον* ist nicht mehr das ins Offene des Anwesens Freigelassene sondern das im Wirken Gewirkte [...]. Das Wesen des “Werkes” ist nicht mehr die “Werkheit” [...] sondern die “Wirklichkeit” eines Wirklichen, das im Wirken beherrscht und in das Vorgehen des Wirkens eingespannt wird».

21. Cf. GA 14: 69-70

22. GA 05: 75; «In der Metaphysik vollzieht sich die Besinnung auf das Wesen des Seienden und eine Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrschte alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen».

da estética, pela concepção do fazer (*Tun*) humano como cultura e, por fim, o fenómeno que ocupará Heidegger nesse mesmo texto, o do desenvolvimento da tecnociência moderna. É no entrelaçar da decisão sobre o ente e a verdade que a técnica moderna se pôde desvelar como tal. Mas que decisão foi essa?

Em primeiro lugar, para Heidegger, não há que dizer que a ciência moderna é mais exacta que a grega. Pelo contrário, o que está em jogo, na diferença entre as duas, é a relação – e a conseqüente decisão sobre ela – do ente com a verdade. Para Heidegger é com René Descartes que «[p]ela primeira vez o ente é determinado [...] como objectividade do representar e a verdade como certeza do representar»²³. Eis a formulação metafísica que possibilitará a imagem do mundo da ciência moderna. Trata-se, justamente, de uma objectificação do ente que se cumpre num re-presentar (*Vor-stellen*), isto é, um ser capaz de trazer-para-si no sentido de um pôr-à-frente (que é a tradução literal de *Vor-stellen*) de si, de um modo manipulável pelo homem calculador (*rechnende Mensch*). Note-se a semelhança entre os sintagmas «trazer-para-si» referente à *Vorstellung* da ciência moderna com o sintagma, que utilizámos acima, referente a *hervorbringen*, «trazer-para-a-frente» como «deixar-vir-à-presença». A sua semelhança é bem menor quando comparada à sua diferença, é que, ao passo que, a *ποίησις* antiga era um trazer-à-presença da ordem da *ἀληθεια* e, por isso, essencialmente não subjectivista; o «trazer» da ciência moderna é um «trazer-para-si», isto é, para um sujeito e, o que seria mais correcto, um «sujeito-que-traz-para-si-mesmo», portanto, essencialmente subjectivista. Não é outra a assunção heideggeriana: «Se o homem se torna no primeiro e autêntico *subjectum*, então isto significa: o homem torna-se naquele ente, no qual todos os entes, no modo do seu ser e da sua verdade se fundam. O homem torna-se no centro referenciador do ente enquanto tal»²⁴.

Com efeito, com a fórmula cartesiana *Cogito ergo sum* o homem enuncia-se como sujeito pensante onde «[p]ensar é re-presentar, referência re-presentadora ao que é representado (*idea* como *perceptio*)»²⁵. Tal é possível porque o homem decidiu, por si e para si, tanto o que deve saber e o seu significado como a garantia desse saber, isto é, o ser-sujeito é aquilo que diferencia o homem, em relação a todos os outros entes, como pensar-representador (*denken-vorstellenden*). Está assim reservado, para o sujeito, que é igualmente cognoscente quanto manipulador do cognoscível, o mundo como imagem. Heidegger explica-nos: «Quando o mundo se tor-

23. *Idem*: 87; «Erstmals wird das Seiende als Gegenständlichkeit des Vorstellens und die Wahrheit als Gewißheit des Vorstellens [...] bestimmt».

24. *Idem*: 88; «Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlichen *Subjectum* wird, dann heißt das: Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen».

25. *Idem*: 108; «Denken ist vor-stellen, vorstellender Bezug zum Vorgestellten (*idea* als *perceptio*)».

na imagem, o ente na totalidade está estabelecido como aquilo para que o homem se prepara, como aquilo que, por isso, correlativamente, ele quer trazer para ter diante de si e, assim, pôr diante de si num sentido decisivo. [...] O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que é apenas e só é na medida em que é disposto pelo homem representador-produtor. Quando se chega à imagem do mundo, cumpre-se uma decisão essencial sobre o ente na totalidade. O ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado»²⁶.

Com a metafísica estende-se a tradição da verdade do Ser que se desenvolve num real esquecimento dessa mesma verdade. Aliás é aqui mesmo que reside, de acordo com as palavras de Heidegger, toda a desconstrução (*Destruktion*) da tradição da metafísica ocidental, iniciada com *Ser e Tempo* e que repunha a pergunta necessária (*nötig*) pela verdade do Ser²⁷. Ora, se assumirmos, primeiramente, que uma das características ontológicas do *Dasein* é a sua historicidade «[p]ois o histórico no destino envia-se de cada vez numa destinação. Destinar-se significa: pôr-se a caminho, conformar-se assim com uma instrução indicada e que espera um outro destino ainda oculto»²⁸. Então, parece logicamente coerente que haja um abismo histórico entre a *τέχνη* grega antiga e a técnica moderna. Tal é o que leva Heidegger a afirmar que as determinações que servem o pensamento da técnica grega e ainda que possam servir a artesanal não alcançam a técnica mecanizada moderna (*die moderne Kraftmaschinentechnik*) e mais ainda: «É tão-só e apenas esta o elemento inquietante que nos leva a questionar “a” técnica»²⁹. Nesta conformidade se «o destino é por essência destino do ser, precisamente, o ser destina-se a si próprio, como está na presença em cada destino e conformemente transforma-se historicamente»³⁰, então, «o dispositivo é um destino da essência do próprio ser»³¹. Se a técnica é o modo de desvelamento moderno do destino do ser é este que a filosofia deve interrogar.

26. *Idem*: 89-90; «Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will. [...] Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist. Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird in der Vorgestellttheit des Seienden gesucht und gefunden».

27. Cf. *GA* 06.2: 415.

28. *GA* 11: 115 «Denn das Geschickliche im Geschick ist, daß es sich in die je eine Schickung schickt. Sich schicken heißt: sich aufmachen, um sich zu fügen in die gewiesene Weisung, auf die ein anderes, noch verhülltes Geschick wartet»

29. *GA* 07: 15; «Und gerade sie, sie allein ist das Beunruhigende, das uns bewegt, nach “der” Technik zu fragen».

30. *GA* 11: 115-116; «Geschick aber ist wesenhaft Geschick des Seins, so zwar, daß das Sein selber sich schickt und je als ein Geschick west und demgemäß sich geschicklich wandelt».

31. *Idem*: 115; «das Gestel ein Wesensgeschick des Seins selbst ist».

4.

É com a filosofia de Martin Heidegger que a técnica começa a ser alvo de um radical questionamento filosófico. Tanto assim é que Hermínio Martins pôde considerar o filósofo alemão como o autor com quem culmina a corrente fáustica de pensamento sobre a técnica moderna, tal como denominada pelo pensador português. Esta corrente «esforça-se por desmascarar os argumentos Prometeicos, quer subscrevendo, quer procurando ultrapassar (sem solução clara e inequívoca) o nihilismo humano para além da sua própria extensão»³². Esta concepção trata já da vontade de poder da actual tecnociência na qual «a técnica não deriva primariamente de uma racionalidade cognitiva anterior (a “razão soberana”), mas pode antes ser vista como manifestadora dos valores básicos (a “vontade soberana”) de uma cultura [...]. Ao atribuir à técnica moderna [...] o impulso de dominar o mundo, a apropriação de toda a natureza, ou o controle proletário»³³.

O perigo que acompanha a essência da técnica moderna é facto dela ser o desvelamento moderno que já não é da ordem da produção poiética grega, mas do desafio (*Herausfordern*). Tanto assim é que «chamamos a este apelo desafiante que convoca o homem a dispor do que se desvela como disponibilidade – de *dis-positivo*»³⁴, portanto, «[d]is-po-sitivo significa a reunião desse pôr [*stellen*] que dispõe o homem, isto é, que exige dele o desvelamento do real sob o modo do dispor como disponibilidade»³⁵. Ou, muito simplesmente: «[o] dis-positivo dispõe da disponibilidade»³⁶. Qual é então o modo de desvelamento próprio à técnica moderna?

A técnica moderna é um desafio que tem um carácter de incitação (*des Stellens*) – é uma incitação desafiante (*herausfordernde Stellen*) – que primeiramente extrai e de seguida, o extraído (*das Erschlossene*) é transformado, o transformado (*das Umgeformte*) é acumulado, o acumulado (*das Gespeicherte*) por sua vez repartido e o repartido (*das Verteilte*) novamente comutado (*umgeschaltet*)³⁷. Estes, diz Heidegger, são os modos de desvelamento que a provocação do dispositivo dirige. Deste modo, Heidegger pôde dizer que «[a] disposição universal do dispositivo deixa todas as presenças apresentarem-se somente como peças do inventário do disponível»³⁸. Com efeito,

32. Martins 2011: 38.

33. *Idem*: 56.

34. GA 07: 20; «Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichertbergende als Bestand zu bestellen — das *Ge-stell*».

35. *Idem*: 21; «Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen».

36. GA 79: 46; «Das Ge-stell bestellt den Bestand».

37. Cf. GA 07: 17.

38. GA 79: 46; «Das universale Bestellen des Ge-stell läßt alles Anwesende nur als Bestandteil des philosophy @ LISBON

qualquer ente está disposto (*bestellt*), i.e, imediatamente disponível (*auf der Stelle zur Stelle zu stehen*). A tal posição e estabilidade chamará Heidegger disponibilidade (*Bestand*), portanto, não se trata de uma mera provisão (*Vorrat*), mas de uma categoria do desvelamento da técnica moderna que caracteriza o modo como está presente tudo aquilo que é desvelado pela incitação provocante³⁹. Como demonstra Heidegger, a racionalidade que suporta o empreendimento moderno técnico-industrial é o de uma requisição brutal que interfere no ritmo das coisas. Como explica Heidegger, para as barragens ou explorações agrícolas⁴⁰, o dispositivo força o desafio da Terra. Esta é, deste modo, esquadrihada por diferentes dispositivos que a dominam dispondo dela de tal modo que podem extrair dela energia, efectivando toda a potencialidade das coisas de que dispõe.

A consequência desta disposição é que aquilo que está (*steht*) como disponibilidade não está mais presente como objecto (*Gegenstand*) uma vez que a sua disponibilidade é só e apenas através do dispor do disponível⁴¹. Tanto assim é que «[n]a disposição, os objectos não são mais permitidos, muito menos a coisa como coisa. [...] A essência do dispositivo deixa a coisa sem salvaguarda. [...] O dispositivo deixa, na sua disposição, a coisa sem protecção – sem a salvaguarda da sua essência como coisa. A essência do dispositivo não guarda a coisa como coisa»⁴² e conclui «[n]a essência do dispositivo toma lugar a desprotecção da coisa como coisa»⁴³. Com efeito, a racionalidade da técnica moderna é um modo de desvelamento (*entbergen*) que difere do da essência das coisas, do seu estar-aí, de tal maneira que a racionalidade moderna interfere nelas, mudando-lhes o curso, não respeita o ser das coisas, a sua verdade como coisa. Está assim cumprido o destino do ser na época da técnica: «O dispositivo deixa, dispondo do disponível, o desocultamento e a sua essência cair no esquecimento. O dispositivo como essência do Ser transpõe o ser para fora da verdade da sua essência, retira o ser da sua verdade»⁴⁴. Por outro lado, é este domínio total do dispositivo como realização da metafísica que permite a Heidegger afirmar que «[n]o imperialismo planetário do homem organizado tecnicamente, o subjec-

Bestandes anwesen».

39. Cf. *GA* 07: 17.

40. Cf. *Idem*: 15-17.

41. Cf. *Idem*: 17-18.

42. *GA* 79: 46; «Im Bestand ist nicht einmal mehr der Gegenstand, geschweige den schon das Ding als Ding zugelassen. [...] Das Ge-Stellwesen läßt das Ding ohne die Wahr. [...] Das Ge-Stell läßt in seinem Stellen das Ding ohne die Hut – ohne die Wahr seines Dingwesens. Das Ge-Stellwesen wahrnt nicht das Ding als Ding».

43. *Idem*: 47; «Im Wesen des Ge-Stells ereignet sich die Verwahrlosung des Dinges als Ding».

44. *Idem*: 52; «Das Ge-Stell läßt, den Bestand bestellend, die Unverborgenheit und ihr Wesen in die völlige Vergessenheit entfallen. Das Ge-Stell als Wesen des Seins setzt das Sein aus der Wahrheit seines Wesen heraus, entsetzt das Sein seiner Wahrheit».

tivismo do homem atinge o seu mais elevado cume, a partir do qual se estabelecerá na planície da homogeneidade organizada e aí se instalará. Esta homogeneidade torna-se o mais seguro instrumento do domínio completo, a saber, o domínio técnico sobre a Terra»⁴⁵.

5.

Como refere Martin Heidegger no início do seu mais representativo ensaio sobre a questão da técnica só o relacionamento livre com a técnica permite abrir o *Dasein* à essência da primeira⁴⁶. Esse relacionamento livre não prenderá aquele que questiona a essência das coisas à determinação instrumental e antropológica da técnica (*instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik*) que a considera neutra (*Neutrales*) e instrumento (*Einrichtung*) inteiramente manipulável pelo homem⁴⁷. Aliás, tanto assim é que esta concepção da técnica quanto o humanismo encontram a mesma raiz, i.e., a metafísica⁴⁸.

Heidegger considera óbvia a ideia de que é o homem que opera o desvelamento da técnica moderna. Mas, no entanto, a sua participação não é a do sujeito cartesiano, mas a de um ente que está já envolvido e desafiado a explorar (*herauszufordern*) e, assim, está disposto ao fazer técnico não como a natureza – que supostamente dominaria tecnicamente – mas mais originalmente: pertence à disponibilidade ainda que accione o desvelamento técnico⁴⁹. Com efeito, o homem não domina a técnica, mas vê-se comprometido com o modo de desvelamento de tal modo que Heidegger autoriza-se a falar de um «comportamento dispositivo do homem»⁵⁰. Deste modo, «o real desvela-se como disponibilidade [...] também não acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *pelo* homem»⁵¹, ou seja, «[o] dispositivo é a reunião daquele pôr que impõe ao homem desvelar o real sob o modo do dispor como disponibilidade. Assim desafiado, o homem está no domínio da essência do dis-positivo»⁵².

45. GA 05: 111; «Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde».

46. Cf. GA 07: 7.

47. Cf. GA 07: 7-8 e GA 79: 61-62.

48. Cf. GA 09: 321-322 e 340.

49. Cf. GA 07: 18.

50. *Idem*: 22; «das bestellende Verhalten des Menschen»

51. *Idem*: 24; « das Wirkliche als Bestand entbirgt [...] Aber es geschieht auch nicht nur *im* Menschen und nicht maßgebend *durch* ihn».

52. *Idem*: 24-25; «Das Ge-stell ist das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Als der so Herausgeförderte steht

Em Heidegger o homem moderno está disposto à disposição imparável de que o dispositivo técnico, *das Gestell*, tem necessidade. Se assim o é, então, poderá ainda falar-se do império da subjectividade como controladora do império técnico sobre a Terra? Não. Então de que modo é disposto o homem, pergunta Heidegger e responde: como «material humano, o conjunto de doentes de uma clínica parece confirmá-lo»⁵³. O *Menschenmaterial* é uma figura obscura da técnica moderna e da sua essência, isto é, do modo de operar que lhe é próprio. Ora, esta nomeação de *Menschenmaterial* era a mesma que Himmler recorria para classificar a condição dos judeus nos campos de concentração e, acrescenta-se, onde eram sujeitos de experimentação médica desregrada, portanto, onde tinham também a condição de *Krankenmaterial*. O que está aqui em jogo?

Em *Ser e Tempo*⁵⁴ Heidegger deu à morte uma categoria ontológica especial onde o ser-para-a-morte (*Sein zum Tod*) qualificava o *Dasein* autenticamente, pois «[a] morte é a possibilidade da impossibilidade por excelência do ser-aí. Assim, a morte revela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*»⁵⁵. Com efeito, a morte expele o *Dasein* para o seu poder-ser mais próprio. Só o *Dasein* morre (*sterben*), o ser vivo não morre: «Ao fim do ser vivo chamamos *finar*»⁵⁶. O fim de vida que os judeus experimentaram nos campos nazis não era assim a morte do *Dasein*. O que significa que o judeu está disposto enquanto matéria indiscriminadamente manipulável graças à sua entrada num limiar onde é simultaneamente material biológico e zoológico, homem-animal, animal-homem, portanto, desprovido de sentido. No texto «O Perigo», Heidegger refere-se directamente à experiência exterminadora dos campos: «Centenas de milhares morrem em massa. Morrem? Perecem. São abatidos. Morrem? Tornam-se peças de um inventário de uma disposição para fabricar cadáveres. Morrem? São liquidados imperceptivelmente nos campos de extermínio»⁵⁷. Tal mostra o carácter técnico-industrial que caracterizava os campos de concentração, onde também a morte é produzida à escala industrial. Mas é o *Menschenmaterial* unicamente a figura do judeu acossado nos campos?

Segundo outros escritos de Heidegger não parece sê-lo. No texto «A Superação da Metafísica», de 1942, o filósofo alemão, justamente, ao caracterizar o abandono do ser (*Seinsverlassenheit*) como generalização da ac-

der Mensch im Wesensbereich des Ge-stells».

53. *Idem*: 18; «Menschenmaterial, vom Krankenmaterial einer Klinik spricht dafür».

54. Cf. GA 02: §46-§53.

55. GA 02: §50; «Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit».

56. GA 02: §49; «Das Enden von Lebendem nannten wir Verenden».

57. GA 79: 56; «Hunderttausende sterben in Massen. Sterben Sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben Sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben Sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert».

ção do fazer (*Tat*), que tem como correlato o consumo dos entes no fazer técnico que é doravante a cultura, recorre também ao mesmo termo para caracterizar a disposição generalizada do homem ao desafio da técnica. Heidegger constata que este consumo torna os entes em oportunidade (*Gelegenheit*) e matéria (*Stoff*) para o seu aumento (*Steigerung*) que na espiral mobilizadora da técnica rapidamente se torna em abuso das coisas. E acrescenta: «Neste processo é também incluído o homem que não oculta mais o seu carácter mais importante de matéria-prima. O homem é matéria-prima, porque permanece o sujeito de todo o abuso, de tal modo que deixa emergir a sua vontade incondicionada neste processo e assim torna-se ao mesmo tempo o “objecto” do abandono do ser»⁵⁸.

Como consequência Heidegger pôde concluir: «Visto que o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, com base na investigação química contemporânea, um dia fábricas de geração artificial de material humano serão erigidas. As investigações do químico Kuhn, este ano distinguido com o Prémio Goethe da cidade de Frankfurt, abrem a possibilidade de controlar a geração de ser vivos masculinos e femininos, planeada de acordo com as necessidades»⁵⁹. Com a sua analítica Heidegger consegue perceber o que estava em jogos nas biotecnologias por vir era a recomposição técnica do homem que faz dele material humano.

É esta linha de raciocínio que permitirá a Heidegger fazer outras afirmações, como uma em «Para quê poetas?» onde diz que «tudo se torna à partida e na sequência imparável material de produção que se impõe. A terra e a sua atmosfera transformam-se em matéria-prima. O homem torna-se material humano que é colocado ao serviço de objectivos propostos»⁶⁰. Com efeito, em Heidegger a técnica vem ocupar o vazio deixado pelo abandono do ser num homem ávido de si. E confirmando-se, mais uma vez, volta a dizer: «A agricultura é hoje uma indústria alimentar mecanizada, em essência o mesmo que a produção de cadáveres nas câmaras de gás e campos de exterminação, o mesmo que o bloqueio e a fome nos países, o mesmo que a produção de bombas de hidrogénio»⁶¹.

58. GA 07: 91; «In diesen Prozeß ist auch der Mensch einbezogen, der seinen Charakter, der wichtigste Rohstoff zu sein, nicht mehr länger verbirgt. Der Mensch ist der “wichtigste Rohstoff”, weil er das Subjekt aller Vernutzung bleibt, so zwar, daß er seinen Willen unbedingt in diesem Vorgang aufgehen läßt und dadurch zugleich das “Objekt” der Seinsverlassenheit wird».

59. *Idem*: 93; «Da der Mensch der wichtigste Rohstoff ist, darf damit gerechnet werden, daß auf Grund der heutigen chemischen Forschung eines Tages Fabriken zur künstlichen Zeugung von Menschenmaterial errichtet werden. Die Forschungen des in diesem Jahre mit dem Goethepreis der Stadt Frankfurt ausgezeichneten Chemikers Kuhn eröffnen bereits die Möglichkeit, die Erzeugung von männlichen und weiblichen Lebewesen planmäßig je nach Bedarf zu steuern».

60. GA 05: 289; «in der Folge unaufhaltsam alles zum Material des sich durchsetzenden Herstellens. Die Erde und ihre Atmosphäre wird zum Rohstoff. Der Mensch wird zum Menschenmaterial, das auf die vorgesetzten Ziele angesetzt wird».

61. GA 79: 27; «Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade

Poder-se-ia dizer que se em Heidegger não existe uma concepção neutral da técnica, tal não pode querer dizer que a técnica não tenha um dado efeito de neutralização do existente. A concepção da técnica como desvelamento moderno do ser tem como correlato a constituição de uma ontologia (técnica) que enquanto centro absorve tudo sem deixar resto e onde parece haver uma indistinção de fundo entre homem e animal, exploração agrícola e campo de concentração. O homem, a estética, a cultura, a religião e a lista seria infindável estão hoje em relação com a técnica e, como toda a experiência, também a política⁶².

6.

Como repara Agamben o significado da referência da conferência de Bremen, que citámos, põe o campo como o espaço da inautenticidade absoluta⁶³. No entanto, este discípulo italiano de Heidegger não estava preocupado com uma explicação, nos termos de uma filosofia da técnica, da manifestação da máquina tecno-letal dos campos e tal ainda que ponha as suas investigações ontológico-políticas do projecto *Homo Sacer* na linha de Heidegger e Foucault, como é evidenciado pela tradutibilidade, simultaneamente semântica e filosófica, dos termos *oikonomia-Gestell-dispositif* que o próprio filósofo italiano estabelece⁶⁴. Em *HS III*, depois de anunciar que «o problema das circunstâncias históricas (materiais, técnicas, burocráticas, jurídicas...) nas quais ocorreu o extermínio dos judeus foi suficientemente esclarecido»⁶⁵, por várias investigações, Agamben preocupar-se-á com a possibilidade de uma ética pós-Auschwitz. Talvez não pareça estranho que G. Agamben considere fechada a investigação política – e simultaneamente a burocrática e jurídica – porque já se tinha ocupado delas sobretudo em *HS I*⁶⁶ mas, também, em *HS II I* para, a partir delas, poder retornar a uma filosofia política que releve da soberania, ao mesmo tempo, que estabelece a impossibilidade de um retorno à filosofia política clássica. Não obstante, certo é a ausência de uma analítica da experiência técnica, no contexto de uma filosofia técnica, nas investigações de Giorgio Agamben.

Com efeito, perante o adquirido heideggeriano da neutralização técnica da experiência, G. Agamben transforma-o numa neutralização ontológico-política que torna indistintas as divisões entre esquerda e di-

und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben».

62. Cf. Heidegger 1976a: 284.

63. Cf. Agamben 1998: 69.

64. Cf. Agamben 2006: 10-20.

65. Cf. Agamben 1998: 7; «il problema delle circostanze storiche (materiali, tecniche, burocratiche, giuridiche...) in cui è avvenuto lo sterminio degli ebrei è stato sufficientemente chiarito».

66. Cf. Agamben 1995: 150-200.

reita, nazismo e comunismo, democracia e totalitarismo⁶⁷. O resultado da performatividade de tal neutralização é a captura da vida nua (*nuda vita*) cujo limite é a sua voragem tanatopolítica. Assim poder-se-ia dizer que se, em Heidegger, a filosofia enfrenta uma analítica técnica ao mesmo tempo que se furta de uma explicação política (onde se inclui a relação do filósofo com o nazismo); em Agamben, inversamente, a filosofia enfrenta uma analítica política a par de uma desvalorização do evidente domínio técnico planetário. Por isso, Giorgio Agamben pôde dizer que «[o] campo e não a cidade é hoje o paradigma biopolítico do ocidente»⁶⁸ donde deriva, através da definição da excepção como o dispositivo jurídico da soberania, um limiar de indistinção de formas políticas e mesmo da vida e da morte. Tal como Heidegger pôde dizer que o dispositivo é o modo de desvelamento da modernidade que tudo dispõe e que hipostasiando toda a existência parece não reconhecer diferença entre materiais industriais sejam eles, corpos/cadáveres (ainda) humanos, produtos agrícolas ou átomos.

Entre Giorgio Agamben e Martin Heidegger está Michel Foucault que é, entre os três, quem melhor compreenderá a injunção entre técnica e vida, à qual chamará biopolítica e ainda que só se refira por duas vezes⁶⁹ aos fenómenos totalitários. Assim, a referência de Heidegger ao homem como *Menschenmaterial* ganha um sentido mais esclarecedor em Foucault através da tradutibilidade da *Gestell* e da sua lógica no *dispositif*. Com efeito, a biopolítica está intrincada na bio-história⁷⁰ porque a política passa interferir na histórica natural da espécie com o intuito de administrar o seu rumo biológico de modo a tudo dispor à imparável mobilização técnica do Ocidente. O resultado mais repleto de consequências técnico-políticas é o facto de o próprio humano se redefinir por esta contingência histórica de tal modo que a concepção antropologista apenas apresenta a sua insuficiência e invés apresenta um homem tanto mais humano quanto mais disponível à técnica e ao poder, o que Foucault pensará através da crítica à hipótese repressiva do poder. As diversas tecnologias políticas da vida asseguraram que o homem ocidental aprenda «a pouco e pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidades de vida, uma saúde individual e colectiva, forças que se podem modificar e um espaço em que se pode reparti-las de forma optimizada»⁷¹. É no modo como técnica e política se entrelaçam inextri-

67. Cf. Agamben 2003: 11 e 47.

68. Agamben 2005: 202; «il campo e non la città è oggi il paradigma biopolitico dell'occidente».

69. Cf. Foucault 1997: 230-232 e 1976: 37.

70. Cf. Foucault, 1976: 188.

71. Foucault 1976: 187; «peu à peu ce que c'est que d'être une espèce vivante dans un monde vivant, d'avoir un corps, des conditions d'existence, des probabilités de vie, une santé individuelle et collective, des forces qu'on peut modifier et un espace où on peut les répartir de façon optimale».

cavelmente que o homem se torna matéria das tecnologias políticas que o governam e administram a sua vida.

E ainda importa referir Peter Sloterdijk que nos diz «[q]ue a domesticação dos humanos é o maior impensado, aquilo de que o humanismo desviou os olhos desde a Antiguidade até ao presente»⁷² e acrescenta que «Platão testemunha um desassossego intelectual do Parque Humano que nunca mais se conseguiu acalmar totalmente. Desde de *Politikos* e *Politeia* há discursos no mundo que falam da comunidade dos homens como se fosse um jardim zoológico e simultaneamente um parque temático; a criação dos homens nos parques ou cidades aparece, desde já, como uma tarefa zoo-política. O que se apresenta como uma reflexão sobre a política é na verdade uma reflexão fundamental sobre as regras para o funcionamento do Parque Humano»⁷³.

7.

Com estas afirmações temos que deixar claro três hipóteses de investigação que derivam da interpretação do *Menschenmaterial* e da sua interpretação técnico-política:

1. O campo de concentração nazi é uma positividade histórica que constitui uma das formas históricas que a zoo-política (Sloterdijk) ou biopolítica (Foucault/Agamben) tomou. Não é o resultado fáctico (isto é, fenomenalmente existente) de toda e qualquer política no Ocidente, mas é uma das suas experiências decisivas – a partir daqui deve-se discutir a concepção político-filosófica do campo como paradigma biopolítico em Agamben;

2. Se assumirmos a política como sendo co-originariamente uma biopolítica, formulação que encontramos em Agamben e se dermos seguimento às afirmações de Peter Sloterdijk, então, há que perceber que desde há muito a política se constitui como gestão das forças e energias vitais. Ora, assim torna-se mais evidente que o estudo do conceito de dispositivo permite desbloquear alguns impasses (o que não quer dizer que não gere os seus próprios) na medida em que através dele se privilegia um pensamento histórico (que não é apenas historiografia) e as articulações entre, por exemplo, ontologia, política e técnica. Tal é o que Heidegger, Foucault

72. Sloterdijk 1999: 43; «Daß die Domestikation des Menschen das große Ungedachte ist, vor dem der Humanismus von der Antike bis in die Gegenwart die Augen abwandte».

73. *Idem*: 48; «[...] bezeugt Plato eine intellektuelle Unruhe im Menschenpark, die nie mehr ganz beschwichtigt werden konnte. Seit dem *Politikos* und seit der *Politeia* sind Reden in der Welt, die von der Menschengemeinschaft sprechen wie von einem zoologischen Park, der zugleich ein Themen-Park ist; die Menschenhaltung in Parks oder Städten erscheint von jetzt an als eine zoo-politische Aufgabe. Was sich als Nachdenken über Politik präsentiert, ist in Wahrheit eine Grundlagenreflexion über Regeln für den Betrieb von Menschenparks».

e Agamben tentam pensar cada um à sua maneira, i.e., com as suas preferências e consequentes esquecimentos. Comum à concepção da técnica em Heidegger, à de biopolítica em Foucault e à *oikonomia* de Agamben é a ideia de que o homem não tem uma relação instrumental com a política, pois o que está em jogo na relação do homem com a técnica é o processo de antropogénese e uma possível definição do humano. Em vez disso, se a política tem um revestimento técnico até quase se fundir com ela o homem não se pode pôr a política como uma decisão técnica, mas, antes, perceber e interrogar a modalidade medial da injunção técnico-política;

3. O que está então em jogo é a problemática do dispositivo e das modalidades históricas que dão forma à experiência humana e ao processo de humanização que lhe corresponde. A injunção técnico-política evidencia assim o carácter medial da experiência que deve ser interrogado e a partir do qual se pode ensaiar uma tentativa de compreensão dos avanços e recuos da técnica e da política, em Heidegger e Agamben, fugindo a conclusões precipitadas. Assim poder-se-á tentar compreender a neutralização técnica da diferença entre materiais (humanos e não-humanos) de que a técnica dispõe e que pensamento político a poderá enquadrar. Na radicalidade das suas concepções e das consequências que delas se podem tirar está dependente o movimento vertiginoso que vai da vida à morte.

Bibliografia

- Agamben, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo.
- Agamben, G. ([2003] 2012). *Stato di Eccezione. Homo Sacer II/1*. Turim: Giulio Einaudi Editore.
- Agamben, G. ([1998] 2007). *Quel che resta di Auschwitz. L'Archivio e il Testimone. Homo Sacer III*. Turim: Bollati Boringhieri Editore.
- Agamben, G. ([1995] 2005). *Homo Sacer I. Il Potere Sovrano e la Nuda Vita*. Turim: Giulio Einaudi Editore.
- Agamben, G. ([1970] 2005). *L'Uomo senza Contenuto*, Macerata, Edizioni Quodlibet.
- Foucault, M. (1997). *Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Éditions Gallimard/Éditions du Seuil.
- Foucault, M. ([1976] 2011). *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté du Savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
- Heidegger, M. (2007). *Zur Sache des Denkens. GA Vol. 14*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz. GA Vol. 11*. Frankfurt-am-Main: Vittorio
- philosophy @LISBON

Klostermann.

Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. GA Vol. 07. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1997). *Nietzsche II (1939-1946)*, GA Vol. 06.2. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. ([1994] 2005). *Bremer und Freiburger Vorträge*. GA Vol. 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1977). *Holzwege*. GA Vol. 05. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1976b) *Wegmarken*. GA Vol. 09. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. ([1976a] 1997). «Nur noch ein Gott kann uns retten». in *Der Spiegel*, pp. 280-287

Heidegger, M. ([1927] 1977). *Sein und Zeit*. GA Vol. 02. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann.

Martins, H. (2011). *Experimentum Humanum. Civilização Tecnológica e Condição Humana*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.

Mitcham, C. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*. Madrid: Editorial Anthropos.

Sloterdijk, P. (1999). *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Philosophy of Action and Values @LISBON

Nothingness, place and encompassing

José Manuel Heleno

Centro de Estudos de Filosofia
Universidade Católica Portuguesa

Abstract

The following paper is an endeavor to analyze and clarify some concepts, namely: *basho* (Japanese word), *Khôra* (Greek) and the encompassing (*das Ungreifende*, in German). Moreover, this reflection will face up one challenge: the complexity to understand the concepts named, due to its specificity. Philosophy must assume this test: consider concepts that challenge the very notion of concept. This is not a mere episode in the history of philosophy, but something that deserves our attention.

Keywords

Basho, *Khôra*, *encompassing*, Nishida Kitarô, Plato, Karl Jaspers, place, nothingness.

“No man of intelligence will venture to express his philosophical views in language, especially not in language that is unchangeable, which is true of that which is set down in written characters.”

Plato, *The seventh letter* 342 c – 343 a

Introduction

There is a conceptual thread gathering the philosophy of Plato, Nishida Kitarô and Karl Jaspers. In all the mentioned authors we find this “third kind” (Plato) which is not possible to fully understand with reason or determine it clearly. For us, this is one overlooked feature in the history of the philosophy, similar to the notion of sublime in the aesthetic realm. This “third kind” – the Greek *Khôra*, like Plato says -, the absolute nothing according to Nishida, the encompassing in Jaspers’ theory, the horizon of horizons, is the other side of the philosophy that we should scrutinize from east to west.

The zen tradition, inherited and practiced by Nishida, is not oblivious

to the absolute nothingness. However what is extraordinary is that notion involves and produces an active attitude; impossible to substantiate or to determine, rather escapes any possible rationality in favor of an intuition. The religiosity usually attributed to Nishida and Jasper's transcendence, when estimating the leap from immanence to transcendence, must be understood as a place (*basho*) where everything becomes related and where everything is - because every being and everything is what it is, is in some place, according to Parmenides' lesson.

Here it is the other side of the philosophy history capable to rub the unspeakable. We must remember, at purpose, the anecdote told by Aristotle regarding Heraclitus, when he was receiving his guests, for their great astonishment, in a humble place like his kitchen. He tried to calm them down by saying that "gods also live here". It is in the simplest places where gods inhabit. And it is in the absolute nothing, the relation, the place, in the encompassing, where they live in. Regarding this, we could also remember Eckhart and his conception of godhead¹.

1. Basho

We must consider the growing interest about Nishida Kitaró's philosophy. Since 1980, works published in French language, translations and versions of Nishida's works have multiplied, as the reflections concerning Kyoto school. Bernard Stevens, Jacynthe Tremblay or Michel Palisser are, among others, philosophers who have translated, organized meetings and written reviews about the Japanese philosopher.²

When I began to read Nishida Kitaró, one of his most quoted words were in the preface of a work entitled *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness: Three Philosophical Essays* (1958): "I have always been a miner of ore; I have never managed to refine it". This means a lot about Nishida's philosophical inquiry.

In his first book, *An Inquiry into the Good* (1911), Nishida is interested

1. Ueda Shizuteru writes (In "Nothingness in Meister Eckhart and Zen Buddhism with Particular Reference to the Borderlands of Philosophy and Theology," in *Transzendenz und Immanenz: Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, ed. D. Papenfuss and J. Söring (Berlin, 1977), trans. James W. Heisig). "In his exposition of the gospel passage on Mary and Martha (Luke 10:38), Eckhart sees a completeness in Martha at work in the kitchen to take care of the guests that is lacking in Mary who sits at the feet of Jesus and listens to what he has to say, thus inverting the usual interpretation of the story. Martha toils away in the kitchen. In her, the return to the everyday reality of the world is at the same time the real achievement of a breakthrough beyond God to the nothingness of the godhead. For Eckhart, God is present as the nothingness he is in his essence in and as Martha at work in the kitchen. He points the way to overcoming the so-called *unio mystica* and to arriving at a non-religious religiosity."

2. As far as we know, there are no studies about Nishida philosophy in our country, a gap that we must overcome.

in *pure experience*. This is a notion which has its roots in William James's *The Varieties of Religious Experience*. In fact, we know how the Japanese philosopher was influenced in his youth and later on by western philosophers. However, in his first work - well known in Japan and with great influence in other Japanese philosophers - Nishida interprets the reality beyond subject-object dualism. The pure experience is a direct experience. We can say that what matters is not the subject that has the experience but rather that *experience occurs in the subject*. So, Cheung Ching-yuen writes in "The Potential and Limits of Nishida Kitarō's Philosophy", that "Nishida's philosophy of pure experience can be understood as a third position beyond intellectualism and voluntarism"³. As we will see, the German philosopher Karl Jaspers aims to overcome the split between subject and object.

Cheung tries to read Nishida in the light of phenomenology. For him, Nishida's philosophical core is phenomenology, understood like "a way of going back to the most fundamental way of seeing"⁴. And he adds that "Nishida's notion of pure experience is phenomenological in a certain sense, especially in the opposition to philosophical dualism."⁵

However, one of the challenges that Nishida's philosophy must face up is the allegation that his reflection is obscure, illogical and has nothing to do with real philosophy⁶. Nevertheless, we must recognize that Nishida was very interested about what we can denominate as religiosity. Indeed, his aim is not religion, like we generally understand it, but something broader and surely more important to him. Like morals and aesthetics, the thought of Nishida has the purpose to reflect about the "absolute nothingness", that is, something unexplained that involves the world, the being and the subject, in order to achieve the "absolute dialectic of contradictory".

We can only understand these ideas clearly if we understand not only

3. "The Potential and Limits of Nishida Kitarō's Philosophy". In Lam Wing-keung and Cheung Ching-yuen, eds., *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the Twenty-First Century*, Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009, p. 166.

4. *Ibid.*, p. 167.

5. *Ibid.*, p. 168. Can we talk about Nishida's phenomenology? The familiarity with phenomenology is a evidence for Agustín Jacinto Zavala (in: "El Encuentro de Nishida Kitarō con a fenomenología: Husserl, Heidegger y Jaspers", *Azafra. Rev. Filosofía*, 7, 2005, pp. 205-224). In fact, Nishida's disciples know Husserl and Heidegger, and translate phenomenological books in Japanese. Moreover, Nishida knows Jaspers' books, namely the notion of encompassing. Writes Zavala about the relationship between Husserl and Jaspers: "Aquí Nishida no es totalmente consistente, ya que dice que el «abarcante, *das Umgreifende*, debe tener el significado de algo que es histórico espacial» (XI: 182), con lo que se pierde la diferencia entre Husserl y Jaspers que acababa de señalar. Añade que «pensar lo «abarcante» es idéntico a la acción interior incesante [por la que] el yo se ilumina a sí mismo», es decir, es el pensamiento de la «inseparabilidad entre el «yo soy» [*watakushiga arujy* el «yo existo»» (XI: 182).

6. Joseph S.O'Leary, in his review of Robert E. Carter book, *The Nothingness Beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō*, 1997 [(in *Japanese Journal of Religious Studies* (29/1-2)] defends that we find a "murky writer" in Nishida's texts "stringing out an argumentation that is unsatisfactory in terms of logical development and lucid articulation (p. 166).

the religious or moral concepts, but also the principle of aesthetics. As an example one must ask how beauty is understood by Nishida. In 1900 he wrote a little essay about this subject and emphasized the sense of *mu-ga*, a Japanese word that means “no-I”, “out of oneself”. The beauty is something that is beyond oneself, transcends the self. The lecture of Kant, particularly *The Critique of Judgment*, is an inspiration for Nishida. Beauty is disinterested, a form of living: *mu-ga*. In that way, beauty is a direct experience, something intuitive, free of the logic and the rational. Nishida praises the intuitive truth, something that connects us to reality. However, he says that Hamlet, the hero of Shakespeare, is a kind of truth, someone that we can sympathize with. But how can we reconcile the *mu-ga*, out of ourselves, with *our* feelings? Can we simultaneously be ourselves and not ourselves? Isn't there a contradiction? To us, Nishida says that beauty presupposes that we are out, that is, we feel intuitively the beauty, disinterested, disconnected from ourselves⁷.

What we say about aesthetics is not so different from what we think about religious or even moral. The *mu-ga* is the key to understand that we must perceive ourselves not as an ego but in another way. Nishida is not confident about logical truth; he prefers the intuitive truth, near to what is really important in life. In that spirit, we can understand the statement: “if something is uniquely designed by the intellect, is not God”⁸.

Another feature of Nishida's philosophy is what he named as dialectic. Surely there is Hegel's influence, but in the Japanese philosopher the term had a much wider scope. The “identity completely contradictory” means that there is an identity between the opposites, this is, between inside and outside, the ego and the world, time and space, subjective and objective, and so on. Nishida writes:

Awareness of our self can't take place in an I closed in itself. Consciousness is only possible when the self, surpassing himself, faces another I. When we say that we are conscious is because the self have surpassed himself.⁹

7. See “Una Explicación sobre la Belleza”, in *Pensar desde la Nada. Ensayos de Filosofía Oriental*. Trad. Juan Masía y Juan Haidar, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. There is a growing reflection about art and morality in Nishida's philosophy. Britta Stadelmann Boutry, *Nishida Kitarô (1870-1945) à travers ses lectures de Fiedler et de Kant dans son texte Art et morale (Geijutsu to dôtoku) de 1923*. Thèse de doctorat, présentée (en octobre 2002) et soutenue (le 28 avril 2003) à l'Université de Genève (on line), is a good example of this. We may quote a piece of Boutry's work: “Ainsi nous invitons notre lecteur à deux voyages : l'un vers la théorie de la création artistique pour laquelle Nishida s'inspire de Fiedler, et l'autre vers la théorie du beau - sous forme de jugement du goût - pour laquelle Nishida retourne à Kant. La question est de savoir comment Nishida concilie la divergence de ces deux théories. Comment il ramène le beau dans l'immanence, d'une part, et comment, d'autre part, il rattache la création corporelle à une dimension transcendante”.

8. See “En la lógica de la Nada y la cosmovisión religiosa, in *Pensar desde la Nada. Ensayos de Filosofía Oriental, op., cit.*, p. 24. “Si algo es concebido exclusivamente por el intelecto, no es Dios”).

9. *Ibid.*, p. 29: “La consciencia de nuestro yo no puede tener lugar en un yo cerrado sobre sí. La consciencia tan sólo es posible cuando el yo, superándose a sí mismo, se enfrenta a otro. Cuando

Our *ego* is then a temporal determination, meaning that each one of us lives in an absolute present, what is completely contradictory. Our ego has past and future, two distinct moments *in the present*. Hence, our life is a contradictory determination.

Another important notion in Nishida's philosophy is *zettai mu*. Boutry quotes this term, disagreeing with the version of Yo – *absolute nothingness* – from the French translation *rien absolut* or *néant absolut* which not a good one (cf. pp. 14-15). To underline the importance of that term, Boutry also says that “Nishida conceives it like the infinite possibility of creating all the beings.”

For others, like Yasuo Yuasa, the “nothing” or “nothingness” is which is related to the Buddhist *satori*, that is, the experience of emptiness *sunyata* in Mahayana Buddhism”¹⁰. For Yuasa, the nothingness must be understood through the light of Kantian philosophy, namely the concept of “consciousness-in-general” – the concept of transcendental.

In this inspection about Nishida's philosophy, we must, therefore, concentrate ourselves in *basho*, a fundamental concept in Nishida's thought. How can we translate it? The French translations prefer “lieu” (place) and articulate this notion with “auto-éveil” (*jikaku*; self-awakening). As we will see, the *place* can be understood as *self-awakening*.¹¹ However, the difficulty to understand this concept, invites us to question it at the light of western thought. In order to do that we must deepen the notion of *basho*, and compare it with the platonic *khôra* and the *encompassing* (das *Umgreifende*) of Karl Jaspers.¹² Our aim is to show the conceptual thread that bounds different cultures, times and philosophies.

Jacynthe Tremblay thinks *basho* is similar to the Russian traditional dolls, matryoshkas. The dolls enchain in one another, which signifies that

decimos que tenemos consciencia, es porque el yo ya se ha superado a si mismo.”

10. Cf., Yasuo Yuasa, *The Body: Toward an Eastern Mind-body Theory* SUNY Series in Buddhist Studies; Kasulis, Thomas P. publisher: State University of New York Press, 1987.

11. About self-awakening, see Jacynthe Tremblay, *Introduction à la philosophie de Nishida*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 25. See also: Jacynthe Tremblay: “Le testament philosophique de Nishida Kitarô < The philosophical testament of Nishida Kitarô >”, Centre d'études sur l'Asie de l'Est, Université de Montréal (Canada) ; Nanzan Institute for Religion and Culture, Université Nanzan (Japon) , 2ème Congrès du Réseau Asie / 2nd Congress of Réseau Asie <Asia Network> ,28-29-30 sept. 2005, Paris. To Tremblay: “Nishida constate qu'il n'est pas possible d'élucider un fait intérieur, en l'occurrence l'auto-éveil, à partir d'un fait extérieur. C'est plutôt le second qui devrait être éclairci à partir du premier. Si la véritable religion ne peut être fondée sur de simples croyances, c'est que ces dernières sont des faits d'ordre extérieur. Le fait intérieur que recherche Nishida en est un qu'il est impossible de révoquer en doute, à savoir l'auto-éveil découvert par Augustin et réinterprété par Nishida.”

12. Says Rolf Elberfeld and Jean-Pierre Deschepper, «Lieu». Nishida, Derrida”, IN: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 92, N°4, 1994, pp. 474-494. p. 482: “Comme on l'a montré, la pensée du «voir» chez Plotin, de la «chôra» chez Platon et de l'«hypokeimenon» chez Aristote interviennent tant qu'éléments essentiels dans la pensée du «lieu» chez Nishida.

there are dolls that involve others. In the same way there is the continent and the tenor, but also, a set of concepts like relation, place, space and others. *Basho* is like the greatest doll which involves and enchases others. Everything is in relation with everything; although *basho* signifies *zettai mu*, the *absolute nothingness*, precisely what is less understood by the mind. The notion of *basho* could create a new vision of religiosity. The consciousness, the history but also the religiosity deserves a new thinking. But what is the relation between that concept and the platonic *Khôra* and the notion of *encompassing* in the Jasper's philosophy of existence?

2. Khôra and encompassing

Let us now see the *Timaeus*.

Currently there are stories within stories in Plato's books. *Timaeus* is an example: like the Russian dolls applied to the order of speeches. A story is fit into another story and that goes on successively. In the *Timaeus*, Sócrates listens to part of Crítias' story concerning the citizens of the old times. He is telling what he heard from his grandfather, who in his turn told him what he had heard from his own father, Drópides, Crítias' great-grandfather, on the other hand, told what he had heard from Sólon, one of the seven scholars, a relative and Drópides' friend.

The series of stories do not finish here: Sólon himself listened to these mysterious stories concerning the origin of the first citizens from the mouth of an Egyptian priest, the same that starts saying that the Greeks "are all young in the soul", therefore they ignore the first impressions without taking in consideration the history of the peoples and the fact that "men to have been and will continue to be destroyed of many and varied ways" (22 c).

It is this succession of stories, that supports the narrative and give it likelihood and the deserved solidity, that prepares the speech of *Timaeus* (27), an expert in astronomy and someone who can speak wisely about the genesis of the orderly world (the cosmos) and about the nature of man. It is a "complete" speech, from the order of the world to the nature of man, without forgetting that this speech is just a conversation between friends, to celebrate of the Panatheneias, in honor of the Athena goddess. If initially the debate was about the organization of politics and other similar subjects, the Plato's book gives account of other stories.

In fact, the speech of *Timaeus*, the main character, at the beginning tends to care of one epistemological issue: "What is that which always is and has no becoming; and what is that which is always becoming and never is" (cf., 27 d - 28). If the first is proper to reason, the second is one attribute of opinion, that is, something proper to sensations. Therefore, even

before making his speech, he intends to establish the epistemological coordinates that support it. However, this commanded world is “an image of something”, which means that it is inconceivable that this world had been produced without paradigms. It implies that it is a difficult task to discover the father and producer of this world, even so “a time discovered”, is “impossible to say of it to all people” (28 c). “This sky is and will be the only one of its species” (31 b). Considering that “infinite skies” cannot exist, Timaeus defends that there is a decision on the part of the demiurge in making only one sky, therefore there is only one paradigm in accordance with that creation. This single sky contains or involves all the things.

We must emphasize the insistent idea in Plato’s writings that the soul *involves* the visible. We know the impossibility of the creation *ex nihilo*, that is, in accordance to Plato a demiurge does not create the cosmos out of nothing. If so, it was the very idea of creation that would lose its direction. In fact, for Plato the creation of the cosmos alone is justified from the moment when already something existed, what means that the creation must be understood as an order of the previous data, otherwise to create something from nothing would be unintelligible. It is in this picture that enters the notion of soul as something that involves the visible one. We can say that the “poetical tone” of the *Timaeus*? appeals very often to the encompassing, is the invisible one, able to cover or involve the visible one. Sky and time are created jointly. Thus the time is the image of the eternity and it only exists to justify the movements of the cosmos.

The mysterious third kind that appears in the *Timaeus* aims to give “likelihood” a conclusion that explains the beginning of the commanded world. This third kind - different of the paradigmatic forms, that are intelligible and perpetual, but also different from the ephemeral and visible that imitates the paradigms – we can say that this third kind is for Plato something that is “*difficult of explanation and dimly seen*” (49). “What nature are we to attribute to this new kind of being? We reply, that it is the receptacle, and in a manner the nurse, of all generation. I have spoken the truth; but I must express myself in clearer language, and this will be an arduous task for many reasons” (49). And further on (52 b), says Plato that the third kind is *Khôra*: “And there is a third nature, which is space (*Khôra*), and is eternal, and admits not of destruction and provides a home for all created things, and is apprehended without the help of sense, by a kind of spurious reason, and is hardly real; which we beholding as in a dream, say of all existence that it must of necessity be in some place and occupy a space, but that what is neither in heaven nor in earth has no existence. Of these and other things of the same kind, relating to the true and waking reality of nature, we have only this dreamlike sense, and we are unable to cast off sleep and determine the truth about them.”

To Jacques Derrida¹³, what Plato writes about *Khôra* is impossible to clarify completely. The concept is a challenge to the logic of contradiction – the “logic of *logos*”. Sometimes, says Derrida is “this or that, or neither this nor that”. To Derrida, if the *Khôra* is a third kind, than it is not neither myth nor logos. It is impossible to translate the word because its meaning is not sensible neither intelligible. With *Khôra* we have, in western thought, something very similar to *basho*, another untranslatable concept.

To Karl Jaspers¹⁴ “whatever becomes an object for me is always a *determinate* being among others and only a *mode* of being.” And further on, he continues: “No know being is *being itself*”. To the existentialist philosopher there is, in the course of our growing knowledge, something that seems to recede for us –and it is this being that we call *encompassing*. Moreover the encompassing is not the horizon of our knowledge but rather the source “from which all new horizons emerge, without itself ever being visible even as a horizon”. The main thing is that for Jaspers the encompassing never becomes an object – it never appears directly to us. It may actually appear in two modes: The encompassing in which being itself appears is called the world and the “encompassing that I am and that we are is called consciousness in general.”

Beyond the split between subject and object, there is the encompassing. It is in fact the widest range of the possible. For Jaspers we always live and think within a horizon, “but the very fact that it is a horizon indicates something further which surrounds the given horizon. From this situation arises the question about the encompassing”¹⁵. If the encompassing is not a horizon, each being has its meaning because emerges from it. The encompassing never appears as an experience, yet everything is possible because there is encompassing. This means that I am genuinely myself when I am the vehicle to transcendence: “without existenz the meaning of transcendence is lost”.

And Jaspers also wrote: “The encompassing preserves my freedom against know ability. But if I take de content of knowledge already to be reality itself, that which is known leads me, so to speak, along a detour by-passing reality”¹⁶ “. Lastly, we underline that the encompassing is something that indicates the whole and embrace all things. Gerhard Knauss refers de Anaximander’s *apeiron* (infinite/undetermined), and writes that “Anaximander thought of it in the manner of a encompassing of all the elemental

13. Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galileu, 1993.

14. Karl Jaspers, *Philosophy of existence*, translation and introduction by R.F.Grabau, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 17.

15. Karl Jaspers, *Reason and Existenz*, The Noonday Press, 1957, p. 52. *Reason and Existenz*, a series of lectures delivered at Groningen, are the first publication using the concept of encompassing.

16. Karl Jaspers, *Philosophy of existence*, *op., cit.*, p. 23.

materials contained in it”¹⁷. In other opportunity, we must analyze the importance of the notion of *Idea* (in Plato and Kantian terms) and its affinity with totality. The encompassing is *apeiron*, idea, the whole. Nevertheless, we must not forget the significance of the notion of existence in Kierkegaard and Nietzsche.

Conclusion

Like we said in the introduction, there is a link between *basho*, *Khôra* and encompassing. Nothing, place and the great surrounding, have something familiar: a third kind! And if philosophy as difficulty in thinking the third kind, that shows that we must be humble – as simple as Heraclitus and Martha, who fulfilled their tasks in the kitchen. The philosopher does not lose himself in what is merely known, writes Jaspers, because he understands the meaning of the Encompassing as something that creates possibilities. And the same can be said about *basho* and *Khôra*. The philosopher must think about being and nothingness with the *same indeterminacy*, according to Hegel’s lesson. The challenge is to understand the place and the being; the nothingness and the encompassing that surrounds all things.

References:

Britta Stadelmann Boutry, *Nishida Kitarô (1870-1945) à travers ses lectures de Fiedler et de Kant dans son texte Art et morale (Geijutsu to dôtoku) de 1923*. Thèse de doctorat, présentée (en octobre 2002) et soutenue (le 28 avril 2003) à l’Université de Genève. (On line).

Cheung Ching-Yuen, “The Potential and Limits of Nishida Kitarô’s Philosophy”. In Lam Wing-keung and Cheung Ching-yuen, eds., *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the Twenty-First Century*, p. 165–175. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009.

Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galileu, 1993.

Joseph S.O’Leary review of Robert E. Carter book: *The Nothingness Beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro*. Second Edition. St. Paul: Paragon House, 1997. In *Japanese Journal of Religious Studies* (29/1-2).

Karl Jaspers, *Philosophy of existence*, translation and introduction by R.F.Grabau, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Karl Jaspers, *Reason and Existenz*, The Noonday Press, 1957.

17. Gerhard Knauss, «The concept of the “Encompassing” in Jaspers’ philosophy. Sketch of the previous history of the concept.» In: *The Philosophy of Karl Jaspers*, Edited by Paul Arthur Schilpp, New York: Publishing Company, 1957, p. 142.

- Nishida Kitaró, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness: Three Philosophical Essays*, Robert Shinzinger (trans.), Honolulu: East-West Center Press, 1958.
- Nishida Kitaró, *Pensar desde la Nada. Ensayos de Filosofía Oriental*. Trad. Juan Masiá y Juan Haidar, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- Gerhard Knauss, «The concept of the “Encompassing” in Jaspers’ philosophy. Sketch of the previous history of the concept». In: *The Philosophy of Karl Jaspers*, edited by Paul Arthur Schilpp, New York: Publishing Company, 1957.
- Rolf Erberfeld and Jean-Pierre Deschepper, «Lieu». Nishida, Derrida”, In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 92, N°4, 1994, pp. 474-494.
- Ueda Shizuteru, “Nothingness in Meister Eckhart and Zen Buddhism with Particular Reference to the Borderlands of Philosophy and Theology,” in *Transzendenz und Immanenz: Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, ed. D. Papenfuss and J. Söring (Berlin, 1977), trans. James W. Heisig.
- Jacynthe Tremblay, *Introduction à la philosophie de Nishida*, Paris, L’Harmattan, 2007.
- Yasuo Yuasa, *The Body: Toward an Eastern Mind-body Theory* SUNY Series in Buddhist Studies; Kasulis, Thomas P. publisher: State University of New York Press, 1987.
- Agustín Jacinto Zavala, “El Encuentro de Nishida Kitaro con a fenomenologia: Husserl, Heidegger y Jaspers”, *Azafea. Rev. Filosofía*, 7, 2005, pp. 205-224.

The grounds of moral approval based on the study of contingent and excellent persons

Sara Coelho

Universidade de Lisboa

Abstract

This research intends to show that a morally perfect person should still feel negative moral emotions about him or herself, such as guilt, shame or humility. With this purpose in mind, we compare the feelings of the ideal person for Aristotle, to the feelings of the ideal person for Hume, based on the moral dilemma faced by Michael Berg, the main character of Schlink's novel *The Reader*. We conclude that whatever Michael's decision, he would feel negative moral emotions.

Keywords

Dilemma; ethical judgment; guilt; moral emotions; shame

Introduction

A long philosophical tradition teaches us about the intricate relation between reason and emotions. Some thinkers, like the stoics and Kant, deny the moral relevance of emotions in ethical life. Others, such as Hume and Smith, claim that emotions, namely moral emotions, are the source of moral judgments. At the end, we discover philosophers like Aristotle for whom both reasons and emotions are important for ethical judgment. Education should provide us with moral training so that our emotions can agree with our rational response.

Contemporary debate seeks an answer to the question: should a person with excellent morals still feel emotions such as guilt or shame - Even if s/he has acted and thought the situation through well? In this paper we propose an evaluation of this question by comparing two models of a morally perfect person: Hume's vision of a benevolent person compared to Aristotle's vision of an excellent person.

Our hypothesis that a morally perfect person should feel guilt and shame will be tested by confronting the moral dilemma faced by Schlink's

main character, Michael Berg, in his novel *The Reader*. This is a story about a boy who falls in love with an older woman and later discovers that she is a criminal who is waiting in prison for her court decision. He knows a secret that can help her during the trial. Why doesn't he tell anyone about the mystery of his life story? Does this stem from hatred or from love? We sustain that the emotional love-hate ambivalence is the core of this drama and that whatever motive lies behind Michael's decision, he will feel guilt.

With this narrative in mind, we want to see if Aristotle's excellent person is morally superior to the continent person given that s/he does not feel any shame or internal conflict. This would mean that the virtuous person should not still feel humility, such as model Hume suggests.

Can we consider Michael inferior, in moral terms, for maintaining emotional ambivalence? Looking at the historical environment where he makes this decision, this emotional conflict is not strange, neither is the arrival of emotions such as guilt, shame and humility that, as we will see, are not so different.

The problem

According to Dodds, shame culture¹ is present in Greek societies where Aristotle lived and wrote his philosophy. In this context, the concept of virtue was linked to the concept of honour. The hero hopes to make a good impression when facing human or divine trial.

For the Greek philosopher, an action was thought to be virtuous not only because the act was considered to be good, but because it derived from a virtuous moral disposition. A virtuous moral disposition, or the good character of the agent, develops through good moral education that allows a person to enhance his natural faculties and induces him in the habit of carrying out virtuous actions.

The moral disposition is the result of the connection between reasons and emotions, i.e., the way human beings deal with their own emotions. Taking this point into account, Aristotle conceived a typology of six personality characteristics. Three kinds, namely, bestiality, incontinence and moral deficiency, should be avoided. Their opposites, super-human excellence, continence and moral excellence, should be pursued.

Excluding super-human excellence, which is a rare moral type, close to divinity, the higher positions are occupied by continence and moral excellence. The two positions present similarities. There is only an affective difference.

In the continent type, a person thinks and acts well. However, in her/his inner life, there is a struggle between bad wishes and good wishes. The

1. Shame and guilt cultures are terms coined by Ruth Benedict.

good ones are the winners. A person in such conditions still feels shame, because s/he criticizes her/his bad desires, and ambivalence given the emotional internal conflict. There is a disagreement not only between reasons and emotions, but also between emotions themselves.

On the contrary, an excellent type does not need self-control. The person is so used to practise good actions, that s/he no longer has bad wishes. She feels the emotion at the right time, for the right reason and in the right way. Therefore, she acts, thinks and feels well. There is an agreement between reasons and emotions. The person is free from shame and ambivalence.

In opposition to shame cultures, we find guilt cultures that do not look for fame but for the deepening of human conscience. David Hume created his philosophy in a judeo-christian society, common to a guilt culture.

Hume doesn't imagine a scale for moral development. He conceives the way in which a moral person should act. For David Hume, our moral judgments of approval are based on four moral emotions: love, hate, pride, humility. When we approve or disapprove our actions we feel, pride or humility, respectively and when we approve or disapprove others' action, we feel, love or hate, respectively. We are helped by three emotional capacities: self-love, sympathy and benevolence.

By sympathy, a quality that we now call empathy, we have access to the inner life of the agent. We sympathize with some people more than others. We feel a greater sorrow for the misfortune of a family member than for a tragedy in Ancient Greece. The esteem that sympathy gives birth to, is, nevertheless, the same. It belongs to the spectator taste and does not change. We approve or disapprove thanks to esteem.

When we analyse the conduct of our enemy, in virtue of our hate, we risk making an unfair judgment. To avoid this danger, we should appeal to benevolence. In Hume's writings, benevolence can be a virtue, a passion or a sentiment. As a sentiment, it allows us to be impartial judges of both the conduct of others and of our own. Although I feel a deep hate for my cousin, if I see in him useful and agreeable qualities, I put aside my feelings of hate and face the benevolent ones. Through sympathy, I can put myself in my cousin's shoes and see if his behaviour was meritorious.

The sentiment of benevolence is common to all human beings and it recommends an object or behaviour, called moral, for general approval. But not everyone can be a judicious spectator or impartial spectator, as Adam Smith later called it. There is a standard of taste, common to human nature, that can't be reached by everybody. Only the practice and training of sensibility can create in us such a taste.

To be a judicious spectator of our conduct, we appeal to self-love, an emotional capacity that avoids the risk of vanity when we evaluate our ac-

tions and it does not forbid self-criticism.

A person who is benevolent, even after having acted well, can feel humility due to self-dissatisfaction or due to the presence of hate or the emotional love-hate ambivalence that, for a passing passion can, originate a passion of humility. The hate, the humility and even the error are not strange to her/him, but the recognition of the mistakes and a fair judgment of conducts, point to a standard of taste, free from the influence of selfish feelings, a pattern that belongs to a judicious spectator.

Having observed Aristotle and Hume's models, it is now time to look at Schlink's novel. The story of Michael Berg has to be understood under a historical framework. Michael is a young man dealing with the guilt and the shame of belonging to a generation fathered by holocaust criminals. As a teenager he has a loving relationship with an older woman, Hanna, who suddenly disappears. Years later, he is a law student and finds her in court. She, and four other women, are accused, , of having killed a group of people. The highest responsibility for the deed would belong to the person who has written a report. Accused of having done it, Hanna declares herself guilty. At that moment, Michael finds out something that always seemed forgotten in their affair. Hanna doesn't know how to read or write. Ashamed to reveal this, , she prefers to receive a higher sentence to show her fragility. Should Michael reveal her secret?

Michael bears a collective guilt, a concept that Hanna Arendt classified as the price to pay for living in a community. Belonging to such an aggregation leads us to bear responsibility for the deeds of our ancestors. In addition, he chose to love a woman he later discovers to be a holocaust criminal. For these reasons, we can include Michael in a shame culture. However, because he begins a process of meditation and deepens his conscience, we can insert him also in the guilt culture. Within this framework, Michael will have to make a decision that will show if he is a continent, excellent or benevolent person.

Finally, Michael decides to keep Hanna's secret. Whether this was an excellent solution or not, it is attached to an internal motivation.

The Dilemma

The question we can now ask is: what is the quality of Michael's dilemma? First, Michael's dilemma is a *self-imposed* dilemma because the origin of the internal debate is in the agent's behaviour himself, not in the constraints of the world. Furthermore, following the Aristotle division of action into voluntary, non-voluntary and involuntary acts, we consider Michael's action as voluntary. The action, as we can see, fulfils all requirements of a voluntary action: the action (of not revealing the secret) starts in Michael, he

knows that Hanna will be injured (she will spend more years in prison), he knows what he should do to avoid that (reveal the secret), how he should do it (talk to Hanna, talk to the judge) and he is acquainted with his self-purposes for not revealing the secret.

The novel doesn't tell us what would happen if Michael had revealed the secret. Thus, the discussion boils down to the reason why he stayed in silence. Did he do it for love or hate? The virtue, or the vice, of Michael's action is in his motives.

According to David Hume, love and hate are not complete in themselves. They are accompanied by benevolence, for the desire that our loved one is happy, or by cholera by wishing for her/his misfortune. They motivate action.

Since the moment Michael has the knowledge of Hanna's past, he has a feeling of hate in addition to the feeling of love that he already had. The emotional ambivalence that appears remains to the end of the novel, whatever the reason for his decision.

We can suppose that Michael's decision may be due to love, a sign of respect for Hanna's shame. In fact, a doubtful Michael, talks to several people, including his father. He has a conversation with him about the principle of beneficence and what and/or when to be benevolent.

For David Hume, benevolence is a central concept in his theory, the source of morality. However, it is not considered a moral decline when it coexists with cholera, the desire for the misfortune of others. On the contrary, Aristotle speaks of benevolence and cholera not as evils, since their expression is the correct one, but claims that their coexistence does not belong in excellence.

Michael's father gave his son a Kantian answer. He stated that the duty of love involves the respect for the freedom of others, an answer that calms Michael, for a while.

There is evidence that Michael's decision was motivated by hate. For instance, before he takes the decision, he visits a concentration camp and feels horrified by Hanna's actions. But even then, his love doesn't vanish.

In excellence, a person doesn't have bad desires and therefore s/he doesn't have emotional ambivalence. Only the person who is benevolent and the continent person may have it. Yet, it is strange to see Michael simply loving Hanna or just hating her.

David Hume describes the behaviour of passions, telling us what happens in emotional ambivalence. There are two possible solutions when two contrary passions find each other. Either the weaker passion becomes the dominant one, or the conjunction of the two passions gives birth to a third passion.

The first solution is shared by Spinoza, but while Hume is descriptive, Spinoza is normative, pointing us toward what we should do when faced

with emotional ambivalence. His suggestion is for the human communion, the love, the joy's affection, should be enhanced to fight sad's affection, the hate. But is this a moral solution for the story?

The second solution, the emergence of a third passion, is shared with Freud. For Hume, the presence of hate, such as what happened in the emotional love-hate ambivalence, is enough to produce humility, a new passion. Freud believes that origin of conscience is in an ambivalent situation, a place where guilt is born. This is the treatment that seems more appropriate to Michael's life. Whatever the motive, he remains in silence the presence of hate will forever produce a feeling of guilt.

Hume, however, doesn't speak of guilt; he speaks of humility. In the same way, Aristotle does not speak of either guilt or humility, he speaks of shame. The three terms are, however similar.

The solution

Shame for Aristotle is the fear of be dishonoured, of losing respect before the community due to present, past or future vices. The Greek philosopher speaks of shame as an emotion and as a disposition, which can belong to the continent person but not to the excellent one. This is because the excellent person is not attached to the voluntary practice of evil. We feel shame not only for our vices, but for the vices of the people that are somehow connected to us, like our relatives.

Humility represents a feeling of dissatisfaction with ourselves because of a defect or disease. We feel humility in the presence of a disagreeable quality or vice of ours or of something or someone that is connected with us and that has the power to cause shame. However, we should not misunderstand humility for shame because to have humility doesn't mean to have a vicious character, rather it is the presence of something that we don't like to see in ourselves.

As the consequence of Michael's decision, Hanna is sentenced to life imprisonment and at the end of the novel she kills himself.

We can see in Michael several levels of guilt: collective guilt, guilt of loving a holocaust criminal, guilt for having betrayed her. The guilt that we are talking about in this study is the guilt of not having exposed his secret.

If the excellent person is free from shame, s/he is not free from guilt because guilt and shame are different concepts. However, it may be argued that such statements are not allowed because guilt is a notion that comes only with the judeo-christian tradition.

To answer to such an objection, we argue that shame, guilt and humility are similar notions. They share the fact that for the person who has such emotions, it is common to feel that one is polluted, spotted. The sha-

me cultures and the guilt cultures are united by the symbol of the stain, as was pointed by Ricoeur.

The kind of guilt Michael feels is very peculiar. It is similar to Hume's conception of humility, the sensation of not being satisfied with oneself. This is the guilt that an excellent person may feel, although she doesn't feel ashamed.

Conclusion

Whatever the reason behind Michael's decision, he will forever feel guilt because of the feeling of hate. We can thus conclude that Hume's model of a perfect person, the one that ascribes negative moral emotions about oneself, is the correct model. We can no longer consider the excellent person better to be superior to the continent and benevolent persons.

Bibliography

- ARISTOTLE, *The Nicomachaen Ethics*, tradução inglesa de H.Rackham, vol.19, London, William Heinemann, 1968
- HUME, David, *Tratados Filosóficos II*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005
- HUME, David, *Enquiries*, Oxford, Oxford University Press, 1975³
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1978²
- SCHLINK, Bernhard, *O Leitor*, Lisboa, Edições Asa, 2009⁷
- ARISTÓTELES, *Da Alma*, Lisboa, Edições 70, s.d
- ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, Lisboa, Tribuna da História, 2005
- ARISTÓTELES, *Retórica*, Lisboa, INCM, 2010
- ARISTOTLE, *Magna Moralia*, London, William Heinemann, 1968
- ARISTOTLE, *On Virtues and Vices*, London, William Heinemann, 1968
- BARNES, Jonathan (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- CARR, David, "Virtue, Mixed Emotions and Moral Ambivalence", *Philosophy*, 84, 2009. Recuperado em 2011, Julho 24, de <http://journals.cambridge.org>
- FORTENBAUGH, W.W, *Aristotle on Emotion*, London, Duckworth, 2008²

- GUTHRIE, W.K.C, *A history of Greek Philosophy*, vol.vi, Cambridge, Cambridge University Press, 1981
- KRISTJÁNSSON, Kristján, *Aristotle, Emotions and Education*, London, Ashgate, 2007
- MILCH, Robert, *Aristóteles: Ética a Nicomaqueia*, Lisboa, Publicações Europa-América, s.d
- ROSS, Sir David, *Aristotle*, London, Methuen & CO.LTD, 1923
- ROTHMAN, Juliet Cassuto, *Aristotle's Eudaemonia, territorial Illness, and the question of life support*, New York, Peter Lang Publishing, 1993
- SANTOS, Ricardo Jorge dos, *Incontinência e Saber: um problema filosófico na Ética de Aristóteles*, Tese de Mestrado, Lisboa, Universidade de Lisboa, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 1997
- URMSON, J.O, *Aristotle's Ethics*, Cambrigde, Blackwell, 1988
- HUME, David, *Ensaios morais, políticos e literários*, Lisboa, INCM, 2002
- BAIER, Anette, "David Hume, spinozist", *Hume Studies*, vol.XIX, Issue 2 (November, 1993), pps.237-52
- BRAND, Walter, *Hume's theory of moral judgment, a study in the Unity of A treatise of Human Nature*, Kluwer Academia Publishers, 1992
- BROWN, Charlotte, "From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation", *Hume Studies*, vol.XX, Number 1, April 1994, pps.19-35
- FIESER, James, "Hume's Motivational Distinction between natural and artificial virtues", *British Journal of History of Philosophy*, 1997, vol.5, pps.373-88. Recuperado em 2012, Novembro 23, de <http://www.utm.edu/staff/jfieser/vita/research/virtshor.html>
- FIESER, James, "David Hume (1711-1776) Teoria Moral" Publicado originalmente in The Internet Encyclopedia of Philosophy (www.iep.utm.edu) Tradução Jaimir Conte. 2001
- JENKINS, John, *Understanding Hume*, Edinburg, Edinburg University Press, 1992
- KYDD, Rachel M., *Reason and Conduct in Hume's treatise*, Bristol, Thoemmes Antiquarian Books Ltd, 1990
- MACKIE, J.L, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge, 1980
- MAGRI, Tito, "Natural Obligation and Normative Motivation in Hume's Treatise", *Hume Studies*, vol.XXII, Number 2, November 1996, pps.231-53
- NORTON, David Fate (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge
- philosophy @LISBON

- University Press, 1993
- PITSON, Tony, "Sympathy and Other Selves", *Hume Studies*, vol.XXII, Number 2, November 1996, pps.255-71
- PURVIANCE, Susan M., "The Moral Self and the Indirect Passions", *Hume Studies*, vol. XXIII, Number 2, November 1997, pps.195-212
- RADCLIFFE, Elizabeth S., "Hume on Motivating Sentiments, the General Point of View, and the Inculcation of Morality", *Hume Studies*, Number XX, Number 1, April 1994, pps. 37-58
- SUSATO, Ryu, "The Idea of Chvalry in the Scottish Enlightenment: The Case of David Hume", *Hume Studies*, vol.33, Number 1, April 2007, pps. 155-78
- SWANTON, Christine, "Can Hume Be Read as a Virtue Ethicist?", *Hume Studies*, Vol.33, Number 1, April 2007, pps.91-113
- COELHO, Sara Cunha Leal Rocha, *Fundamentos da aprovação moral a partir do binómio categorial Continente-Excelente*, Tese de Mestrado em Filosofia, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Departamento de Filosofia, 2012
- DIAS, Maria de Lurdes da Silva Alves Ribeiro, *As Gerações Depois. A memória do Holocausto em Der Voleser de Bernhard Shlink e Lenas Liebe de Judith Kuckart*, Tese de Mestrado em Literatura Comparada, Centro Regional da Beiras, Universidade Católica Portuguesa, Departamento de Letras, 2008
- ARENDT, Hanna, *Responsabilidade e Juízo*, Lisboa, Dom Quixote, 2007
- BEAUCHAMP, Tom, "The principle of Beneficence in Applied Ethics", Stanford Enciclopédia of Philosophy, 2008. Recuperado em 2012, Março 12, de <http://plato.stanford.edu/entries/principle-beneficence/>
- BENEDICT, Ruth, *The Chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese Culture*, Tokyo, Charles E. Tuttle Company, 1981
- COPP, David (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York, Oxford University Press, 2006
- DODDS, E.R., *Os gregos e o irracional*, Lisboa, Gradiva, 1988
- FREUD, Sigmund, "Civilization and its Discontents", in James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. XXI, London, Hogarth Press, 1955
- FREUD, Sigmund, "Inhibitions, symptoms and anxiety", in James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. XXII, London, Hogarth Press, 1955
- FREUD, Sigmund, "Totem and Tabu", in James Strachey (ed.), *The Standard Edition*

- of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. XIII, London, Hogarth Press, 1955
- GOLDIE, Peter (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2010
- JAEGER, Werner, Paidéia, *A formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes, 2001⁴
- JASPERS, Karl, *The Question of German Guilt*, New York, Fordham University Press, 2000
- KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, Porto, Porto Editora, 1995
- KANT, I., *A Metafísica dos Costumes*, Porto, FCG, 2005
- McCONNELL, Terrance, “Moral Dilemmas”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. Recuperado 2011, Setembro 14, de <http://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas/>
- SINGER, Peter (ed.), *A Companion to ethics*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 1993
- SOUSA, Ronald de, *Moral Emotions*. Comunicação apresentada no encontro Societas Ethica, Padova, 1999, August 26. Recuperado em 2010, Novembro 23, <http://homes.chass.utoronto.ca/~sousa/emotions.html>
- SPINOZA, Baruch de, *Ética Demonstrada à Maneira dos Geómetras*, São Paulo, Editora Martin Claret, 2002
- RICOEUR, Paul, “La Symbolique du Mal”, in *Finitude et Culpabilité*, vol.II, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1960
- SMITH, Adam, *Teoria dos Sentimentos Morais*, São Paulo, Martins Fontes, 2002

O Universal como uma impossibilidade necessária

Xavier Rafael

Universidade de Lisboa

Resumo

O nosso trabalho trata o tema da universalidade presente na filosofia política do autor Ernesto Laclau. Tendo como ponto de partida a validação da categoria da universalidade numa filosofia contemporânea, colocaremos em apresentação o que a dista da filosofia moderna, ou seja, uma vez que o próprio autor se coloca numa linha de pensamento que se define como pós-marxista, tentaremos demonstrar quais as novas características de que se reveste a universalidade e aquelas que não serão aceites pela argumentação de Laclau.

Num primeiro momento faremos a distinção entre universalidade como utopia e universalidade como um momento da representação política. A consideração da dimensão do universal como constituição de um determinado grupo particular coloca, segundo Laclau, a dimensão política como intrínseca e constituinte da própria sociedade e, ao mesmo tempo, revela a impossibilidade da sociedade operar como um todo transparente a si próprio.

De forma a compreender o processo pelo qual o universal opera e faz operar dentro de uma sociedade política democrática passaremos a analisar o processo hegemónico que relaciona os diversos grupos particulares, tendo como referência a lógica equivalencial que constitui a identidade de cada particular e, simultaneamente, o habilita como representante da universalidade.

Seguidamente colocaremos em evidência a necessidade de uma ideia utópica para a função representativa de um particular que somente poderá alcançar de uma forma incompleta o papel do universal.

Concluimos ao questionar a relação entre o universal e a utopia onde, na nossa perspectiva, o primeiro poderá se revestir de uma negatividade aberta a múltiplas possibilidades no campo social e político como um todo, estando a segunda sempre subordinada ao discurso inerente de um determinado particular.

Keywords:

universal, utopia, representação, hegemonia, marxismo

O Universal como Utopia

Ernesto Laclau é um filósofo da crise. Esta nossa primeira afirmação pretende chamar a atenção para dois pontos essenciais da sua filosofia. O primeiro prende-se com o valor dado pelo autor ao constante reajustamento da teoria com a prática, ou seja, o permanente deslocamento da perspectiva teórica em relação à realidade que, continuamente, escapa à sua categorização. O segundo ponto refere-se à posição de Laclau que, desenvolvendo uma panorâmica histórica da teoria política marxista, não a tenta livrar da crise, mas define-a precisamente como crise. E esta espelha a ontologia social desenvolvida por Laclau.

A categoria do Universal que, desde Hegel, assume um papel que se inscreve numa lógica de desenvolvimento, de progressiva constituição da realidade efectiva, assume em Laclau um papel que estrutura e fundamenta relações contingentes entre elementos particulares. De realçar que esta fundamentação não reivindica qualquer tipo de essencialismo nem nenhuma configuração teleológica da dimensão social e política. A ontologia de Laclau é uma ontologia de relações, não de essências. E o fim da política é a sua própria forma de operar e não uma determinada forma a alcançar. Neste sentido Laclau situa-se mais numa tradição aristotélica que considera a dimensão política no que se refere ao ser, do que platónica que projecta a dimensão política no campo do dever-ser.

Ainda em relação ao primeiro ponto acima referido atendemos ao seguinte. O projecto marxista resgata o postulado hegeliano segundo o qual as leis universais que governam o desenvolvimento da realidade efectiva são de ordem dialéctica, tendo em conta que, conservando o formalismo hegeliano, centra-o na perspectiva materialista. Dick Howard parte desta ideia para caracterizar a filosofia marxista. “Podemos assim ver na obra de Marx uma tentativa de realização da filosofia que desemboca numa maneira completamente diferente de filosofar. Este projecto confere unidade à diversidade da sua obra. Com a sua primeira passagem da filosofia à economia política, tentava superar a ideia de Hegel segundo a qual a Razão ou o Espírito governam o curso da história do mundo, mas o esquema hegeliano mantém-se como fundamento da teoria nova.”¹

Para Laclau este é o ponto de partida para a construção da utopia marxista e prolonga-a ao defender que Marx revitaliza a dicotomia entre o particular e o universal já proposta na filosofia hegeliana. “Hegel tentou responder à questão [da articulação social] através da postulação de uma divisão entre sociedade civil e sociedade política, em que a primeira representava o particularismo e a heterogeneidade [...] e a segunda o momento de totalização e universalidade; e Marx reafirmou a utopia de uma coin-

1. HOWARD, D., “Marx. Filosofar de outra maneira?”, in AA.VV., *História da filosofia Política, Vol. 4 – As Críticas da Modernidade Política*, Lisboa, Instituto Piaget, 2002, p. 146.

cidência exacta entre espaço comunitário e vontade colectiva através do papel de uma classe universal numa sociedade reconciliada.”²

Encontramos já aqui o primeiro momento e a primeira definição de utopia que gostaríamos que se prolongasse até ao final do nosso trabalho. A utopia define-se pela total coincidência entre um determinado particular e a totalidade social. Nesta primeira definição podemos tirar duas conclusões que indicam duas possibilidades da utopia. Por um lado a consideração de um grupo particular que, através de um processo inerente ao seu próprio desenvolvimento, se estende e se transforma na totalidade social e, neste caso, pode não considerar a representação política. Noutro sentido, emerge a possibilidade de um grupo particular assumir plenamente o papel do universal necessariamente através de uma função representativa. Neste caso não existiria qualquer divisão entre governo e governados e esta distinção poder-se-ia colocar somente a um nível administrativo.

Embora estas duas possibilidades apresentadas se encontrem na filosofia de Marx, Ernesto Laclau considerará fortemente a última tanto do ponto de vista histórico como a sua apresentação teórica. Assim, e para não deixarmos cair a responsabilidade assumida na primeira afirmação deste trabalho, a análise feita pelo nosso autor das interpretações históricas do marxismo e, simultaneamente, a construção da sua própria interpretação, desenvolve-se nos escombros deixados pela “crise do marxismo”³. Seguindo três grandes correntes marxistas, o reformismo, o revisionismo e o gradualismo, Laclau identifica estas como uma resposta a dois problemas emergentes. Por um lado a complexificação das sociedades capitalistas e a consequente opacidade das mesmas, por outro a fragmentação dos agentes sociais, o que contraria a simplificação da sociedade defendida pelo marxismo clássico. De notar que esta análise é sempre delimitada ao conceito de hegemonia, assunto que propomos ver mais adiante.

O ajustamento constantemente feito à teoria marxista em relação à constituição da sociedade faz com que Laclau perspetive a sua filosofia a partir daquilo que faz com que o marxismo clássico falhe. Em primeiro lugar assume a divisão entre grupos particulares como fundamento ontológico da sociedade cujos vários momentos se vão desenvolvendo numa lógica contingente de relações em direcção ao universal. Contudo esta universalidade será sempre inalcançável uma vez que, na sua plenitude, assume a figura da utopia. A opacidade inerente à totalidade social não permite nem a sua simplificação nem a sua agregação em torno de uma vontade colectiva consensual. Aliás esta é uma das razões para a crítica de Laclau ao contratualismo que coloca o momento da universalidade no iní-

2. LACLAU, E., “Populismo: o que há num nome?”, in AA.VV., *A Política dos Muitos. Povo, Classes e Multidão*, Lisboa, Tinta da China, 2011, p. 25.

3. Esta análise encontra-se de uma forma mais tematizada na obra: LACLAU, E., MOUFFE, C., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London/New York, Verso, 2001.

cio da construção de um corpo político. Embora a dimensão do universal constitua já a identidade do particular, como veremos no ponto seguinte, a sua concretização será sempre um resultado, se bem que necessariamente impossível. Esta dimensão perde o carácter necessário na sua realização teleológica mas recupera-o na função de articulação dos múltiplos particulares. A questão que se coloca prende-se com o facto de possibilidade e o seu contrário coexistirem numa sociedade que prevalece coesa e funcional.

O particular como universal

A realização de um todo operacional que se constitui de partes entre si heterogêneas resulta principalmente na forma de articulação que as definem. Se já anteriormente focámos a cisão da sociedade como sua característica ontológica, e para que este ponto faça sentido, necessitamos que compreender aquilo que lhe está a montante, ou seja, o particular em si. Vejamos a seguinte afirmação de Laclau: “O universal é o símbolo de uma totalidade ausente e o particular existe somente no movimento contraditório da afirmação simultânea de uma identidade diferencial e o seu cancelamento através da sua inclusão num meio não diferencial.”⁴

Podemos identificar desde já dois movimentos antagónicos presentes na constituição do particular, um que rejeita o universal através da afirmação da sua “identidade diferencial”, outro que o reivindica num contexto permeável à heterogeneidade. Este segundo momento é muito importante uma vez que será a única possibilidade de alcançar um fundamento (ground) para a dimensão social sem requerer a via essencialista. “A particularidade simultaneamente nega e exige a totalidade, esse é o fundamento.”⁵ Nada de anterior a forma, a constitui, a altera. É no movimento próprio entre particular e universal que surge um meio capaz de dar conta desse jogo contraditório de articulações contingentes. É esta a razão para que a ontologia social de Laclau se ancore na própria lógica que explica essas articulações. O marxismo e a sua conseqüente crise exigiam uma lógica da necessidade que fosse capaz de oferecer um privilégio ontológico a um determinado particular que, no caso concreto, seria o proletariado. Só a partir do momento em que esse privilégio foi abandonado é que uma lógica da contingência foi capaz, teoricamente, de se pensar a si mesma.

Um particular que falha a sua constituição diferencial e que se fecha nessa limitação somente poderia resultar numa desintegração do campo

4. “The universal is the symbol of a missing fullness and the particular exists only in the contradictory movement of asserting at the same time a differential identity and cancelling it through its subsumption in the non-differential medium.” LACLAU, E., *Emancipation(s)*, London/New York, Verso, 2007, p. 28.

5. “Particularity both denies and requires totality, that is the ground.” LACLAU, E., *op. cit.*, p. 15.

social. É necessário algo que o transcenda, que transforme essa limitação no próprio instante da sua abertura para o outro. É aqui que a dimensão do universal penetra na constituição do particular no momento em que este se vê impossibilitado de se delimitar como uma entidade completa. A divisão social em multiplicidades particulares não os isola uns dos outros, permanecem numa relação de contiguidade que os define e os constitui. A construção da sua identidade é um resultado desse movimento contraditório não permitindo que o particular se feche sobre si próprio.

Num contexto que abarca a multiplicidade das identidades diferenciais de cada particular, em que sentido podemos definir o universal sem o identificar com uma função essencialista? Como já vimos, este foi o caminho trilhado para conferir um privilégio ontológico a um determinado particular que, conseqüentemente, adquiria uma primazia epistemológica em assumir o papel do universal. De forma a abrir a possibilidade à totalidade, o universal assume-se como uma completa negatividade. De notar que Laclau não defende uma negatividade no sentido hegeliano, onde esta assume o papel motriz da determinação num desenvolvimento subordinado a uma lógica necessária, mas coloca-a no momento em que uma determinação falha a sua completude e, simultaneamente, cria as condições para uma articulação onde uma lógica da contingência é superveniente. Em relação a Hegel afirma Laclau: “A Ideia Absoluta como um sistema de todas as determinações é uma totalidade fechada, para além dela nenhum desenvolvimento é possível. O movimento dialéctico de uma categoria para a seguinte exclui toda a contingência [...]. Torna-se difícil não concluir que o panlogicismo de Hegel é o mais alto expoente do racionalismo moderno.”⁶ Em Laclau a completude nunca será assumida, o universal preenche essa falha na constituição da identidade particular mas nunca a vai resolver.

Como pura negação o universal reveste-se de uma neutralidade perante qualquer particular, é um universal sem conteúdo, vazio de sentido. A única forma de antever o seu efeito está intrinsecamente relacionado com a positividade incompleta do particular que se sutura em direcção ao universal, realizando assim, neste movimento contraditório, as condições de possibilidade da articulação hegemónica.

Hegemonia

Ernesto Laclau define as relações entre os diversos grupos particula-

6. “The Absolute Idea as the system of all determinations is a closed totality: beyond it, no further advance is possible. The dialectical movement from one category to the next excludes all contingency [...]. It is difficult to avoid the conclusion that Hegel’s panlogicism is the highest point of modern rationalism.” LACLAU, E., “Identity and Hegemony”, in BUTLER, J., LACLAU, E., ŽIŽEK, S., *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York, Verso, 2000, p. 61.

res que constituem a sociedade como relações hegemónicas, isto é, abandonando a sua simples condição diferencial assumem uma disposição equivalencial que os impele a assumir a função do universal. Temos que ter em conta na nossa análise três pontos importantes, já focados anteriormente, mas que agora devem ser relacionados e aprofundados num contexto social e político.

A identidade incompleta de um particular entra em relação com os outros particulares não só como contradição mas também abrangendo a distribuição de poderes conferidos a cada particular. Esta relação de poderes integra uma sociedade hierarquizada e culmina com uma entidade governamental que delimita esses poderes e deles guarda uma grande parte. Para Laclau este facto constitui uma cisão, que se tem mostrado transversal ao longo deste trabalho, na qual se delimita uma linha bem definida entre o Estado e a sociedade. Este desequilíbrio de poderes aparece na sociedade como uma situação de injustiça e confere uma legitimidade racional para a contestação do poder estabelecido. Um particular diferencial coloca-se perante uma fronteira interna que divide, mais uma vez, a sociedade em dois pólos opostos. Mesmo no caso em que esta divisão seja aceite, a partir do momento em que as exigências feitas ao poder não obtenham resposta, a forma de articulação dos diversos particulares transforma-se a um nível qualitativo. De notar que, para Laclau, a ideia de um Estado que responde a todas as exigências que lhe sejam feitas, anulando-as, preconiza uma característica essencial da utopia. “Não é difícil pensarmos em exemplos de utopias que advogam a operação universal de lógicas diferenciais: o conceito disraeliano de «uma nação», o Estado de bem-estar ou a máxima saint-simoniana «do governo dos homens à administração das coisas».”⁷

Um segundo ponto insere-se na emergência do universal na constituição do particular. A identificação com determinadas posições advém de um particular que não se totalizou, ou seja, não se fechou em si mesmo num processo solipsista. “Se eu preciso de me identificar com algo é porque, em primeiro lugar, não tenho uma identidade completa.”⁸

Numa estrutura social a posição de um determinado particular abre caminho para a sua “dis-posição” equivalencial. Assim, quando as exigências não obtêm resposta por parte do Estado, emerge a produção de um discurso que perde a referência inicial, a sua positividade, e ganha uma direcção unívoca que contesta a centralização do poder, ou seja, passa a ter uma carga negativa que tenderá a colocar as várias exigências num discurso equivalente. Como afirma Laclau, “poderíamos dizer que ganha em

7. LACLAU, E., “Populismo: o que há num nome?”, in AA.VV., *A Política dos Muitos. Povo, Classes e Multidão*, Lisboa, Tinta da China, 2011, p. 59.

8. “If I need to identify with something, it is because I do not have a full identity in the first place.” LACLAU, E., *Emancipation(s)*, London/New York, Verso, 2007, p. 92.

extensão ou que perde em intensão”⁹.

Este discurso altera a sua mensagem uma vez que a sua amplitude não lhe permite ficar preso à exigência original. Surge assim a produção de significantes vazios que constituem o discurso populista. Para Laclau, todo o discurso produzido por uma lógica de equivalências é um discurso populista, e só este está habilitado ao papel da representação. O mesmo será dizer que se projecta no plano negativo da universalidade, e só neste caso poderá assumir uma função que represente uma pluralidade de exigências. A relação entre os vários particulares deixa de obedecer a uma lógica diferencial e passa a se reger por uma lógica equivalencial que assume a negatividade do discurso como uma ferramenta para assumir uma função universalizante de representação. Ora este é o próprio núcleo teórico da relação hegemónica. “[...] a relação hegemónica requer a produção tendencial de significantes vazios, os quais, enquanto mantêm a incomensurabilidade entre o universal e os particulares, permitem aos últimos assumirem a representação do primeiro.”¹⁰

A questão da incomensurabilidade e da representação consiste no terceiro ponto que pretendemos focar e, ligando ao que anteriormente foi tratado, estabelece uma ponte fundamental para a ideia da utopia.

Embora o particular, numa relação hegemónica, assuma uma lógica equivalencial que o projecta no plano da universalidade, nunca perderá completamente a sua identidade particular. A sua função universal será sempre contaminada pelos seus interesses particulares mesmo que atenuados na sua equivalência com os interesses de outros particulares. Entre o particular completo e o universal absoluto encontramos uma incomensurabilidade intransponível, impossível de conciliar, coincidindo somente no plano utópico.

Por outro lado a representação é a forma política que assume a relação hegemónica, representação essa que sofrerá sempre uma distorção através daquele que assume o seu papel. A totalidade social nunca pode se reconhecer completamente na sua opacidade constitutiva. Inerente à separação real dos diversos particulares está uma limitação epistemológica que torna a inteligibilidade sempre subjugada à imperfeição do processo de constituição da identidade. Numa relação de poder esta limitação percorre os dois sentidos da representação, isto é, aquele que representa e o representado. “No que ao representado diz respeito, se ele precisa de ser representado deve-se ao facto de que a sua identidade básica é constituída

9. LACLAU, E., “Populismo: o que há num nome?”, in AA.VV., *A Política dos Muitos. Povo, Classes e Multidão*, Lisboa, Tinta da China, 2011, p. 63.

10. “[...] the hegemonic relation requires the production of tendentially empty signifiers which, while maintaining the incommensurability between universal and particulars, enables the latter to take up the representation of the former.” LACLAU, E., “Identity and Hegemony”, in BUTLER, J., LACLAU, E., ŽIŽEK, S., *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York, Verso, 2000, p. 57.

num lugar A, enquanto que as decisões que podem afectá-lo vão ocorrer num lugar B. Mas neste caso a sua identidade é incompleta e a relação de representação, longe de se referir a uma identidade plenamente desenvolvida, é um *suplemento* necessário à sua constituição.”¹¹

Em Laclau a divisão entre o plano político e o plano social dilui-se a partir do momento em que a realização da identidade particular extravasa os limites da sua posição diferencial. Esta projecção envolve uma articulação contingente que delimita as possibilidades emergentes do universal. Este, segundo a argumentação de Laclau, não é algo estranho ao particular, aliás, ele surge quando a cadeia equivalencial toma forma e, a partir desse momento, define a sua identidade. Embora a total coincidência, em termos representativos, entre o universal e o particular seja uma impossibilidade, esse movimento é intrinsecamente necessário na relação hegemónica. O que faz com que o papel da utopia seja tão necessário como a sua impossibilidade. É pura negação e, ao mesmo tempo, uma estruturação do real. A sua ficção advém desse vazio que abre lugar para um jogo de poderes que não permite a desintegração do todo social.

Esta é, sem dúvida, uma visão holística que equaciona uma lógica contingente como única solução para enfrentar a limitação epistemológica inerente a uma sociedade opaca. A uma representação plena corresponderia uma sociedade transparente a si própria capaz de se pensar em termos completamente racionais. Contudo somente com os olhos postos nesta transparência é possível lidar com a opacidade daquilo que é.

Conclusão

Quando dissemos que Ernesto Laclau era um filósofo da crise, não deixámos de considerar a origem etimológica desta palavra que, do grego *krinein*, pode significar separar ou distinguir. A visão deste filósofo não só preconiza a divisão real da sociedade como subordina a categoria do universal à condição incompleta do particular. A ideia de utopia satisfaz as condições dessa incompletude e, simultaneamente, como algo que se pretende e não se alcança, parece funcionar como um estímulo ao desvelamento da opacidade inerente à sociedade através da representação. Perguntamos nós se isto não é suficiente para a definir como uma certa forma de idealismo. Laclau, reivindicando uma ontologia social nos moldes descritos, não está a inscrever a ideia utópica como constitutivo necessário para a realidade? Uma ideia como a universalidade plena não é real, mas

11. “So far as the represented is concerned, if he or she needs to be represented at all, this is the result of the fact that his or her basic identity is constituted in a place A and that decisions that can affect this identity will be taken in a place B. But in that case his or her identity is an incomplete identity, and the relation of representation – far from referring to full-fledged identity – is a *supplement* necessary for the constitution of that identity.” LACLAU, E., *Emancipation(s)*, London/New York, Verso, 2007, p. 98.

está presente como parte integrante que efectiva a sua realidade.

Gostaríamos de fazer uma outra observação. A utopia que Laclau defende não é já uma determinação, uma delimitação, uma fixação da própria utopia? A partir do momento em que esta serve a representação política parece sofrer já um corte nas suas possibilidades. Aliás, Laclau aparece bastante confortável com a constatação da divisão da sociedade. Ao considerar a visão política liberal de Richard Rorty afirma: “[...] a utopia democrática radical que eu gostaria de contrapor à utopia liberal de Rorty não pretende evitar antagonismos e divisão social mas, pelo contrário, considera-os como constitutivos do social.”¹² Como pura negatividade, total ausência de conteúdo, parece-nos já uma certa determinação que se afirma numa positividade. Consideremos esta afirmação: “Numa palavra, rejeitamos toda a legislação, toda autoridade e toda influência privilegiada, titulada, oficial e legal, mesmo emanada do sufrágio universal, convencidos de que ela só poderia existir em proveito de uma minoria dominante e exploradora, contra os interesses da imensa maioria subjugada. Eis o sentido no qual somos verdadeiramente anarquistas.”¹³

Este discurso dificilmente consideraria a representação política e as funções hegemónicas de determinados particulares. A utopia de Laclau é, a nosso ver, a utopia de um particular. A universalidade neutra talvez se possa colocar num eixo de relações que ultrapassam a necessidade de representação, como relação ou condição ontológica de pura possibilidade e a utopia como um vacilante conteúdo ôntico.

Referências Bibliográficas

Bibliografia Principal:

LACLAU, E., *Emancipation(s)*, London/New York, Verso, 2007.

LACLAU, E., “Populismo: o que há num nome?”, in AA.VV., *A Política dos Muitos. Povo, Classes e Multidão*, Lisboa, Tinta da China, 2011, pp. 55-71.

Bibliografia Secundária:

BAKUNIN, M., *Deus e o Estado*, São Paulo, Editora Imaginário, 2000

HOWARD, D., “Marx. Filosofar de outra maneira?”, in AA.VV., *História da filosofia Política, Vol. 4 – As Críticas da Modernidade Política*, Lisboa, Instituto Piaget, 2002, pp. 145-222.

12. “[...] the radical democratic utopia that I would like to counterpose to Rorty’s liberal one does not preclude antagonisms and social division but, on the contrary, considers them as constitutive of the social.” LACLAU, E., *op. cit.*, p. 114.

13. BAKUNIN, M., *Deus e o Estado*, São Paulo, Editora Imaginário, 2000, p. 40.

LACLAU, E., MOUFFE, C., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London/New York, Verso, 2001.

LACLAU, E., "Identity and Hegemony", in BUTLER, J., LACLAU, E., ŽIŽEK, S., *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York, Verso, 2000.

philosophy@LISBON

Submissions

1. The mode of submission is by email attachment to: philosophyatlisbon@centrodefilosofia.com
2. In the body of the email, please include your full name, your University or Centre of Research, and the title of your paper. We'll acknowledge the receipt of your submission also by e-mail.
3. Papers can be written using the main European languages (Portuguese, Spanish, English, French, Italian, or German).
4. The papers should include an abstract and key-words.
5. The paper (included in the email attachment) should be prepared for anonymous refereeing. So please remove any direct or indirect self-identifying references, including your institution.
6. Papers not prepared for anonymous refereeing will not be read.
7. Papers can be submitted using Portable Document Format (.pdf), Microsoft Word (.doc), or Rich Text Format (.rtf). Please delete any kind of personal information included in the files (for instance, delete any direct or indirect information from document properties of Microsoft Word).
8. Papers will then be sent anonymously to the Advisory Committee to be analysed for publication.
9. The judgement for publishing will be notified by the Editorial Committee to the author by e-mail and we'll guarantee privacy in the decision.
10. philosophy@lisbon does not retain copies of rejected articles and they will be deleted from our files.
11. Only Papers on Philosophy will be considered. If the topic of your paper will not fit in the philosophical tradition please consider sending it to another journal.
12. Papers should be no more than 80.000 characters (no spaces included).
13. It is possible to use images or photos in your papers, but they'll be published only if they are in the public domain or if you have copyrights to do it. If that is the case, please express it with the © symbol near the legend of the image. philosophy@lisbon cannot be in any case responsible for any legal violation of the author's rights.
14. If your paper is accepted for publication you'll be invited to sign a copyright licence.

Instructions for Text Formatting:

As a rule, try to use the American Psychological Association guide [APA] for preparing your text.

1. Use a normal, plain font (e.g., 11-point Arial) for text; use a normal, plain font for footnotes or endnotes (e.g., 9-point Arial).
2. Single space for the main body of the text and footnotes/endnotes.
3. Use only italics for emphasis (not bold or underscore).
4. Use tab stops for indentation, not the space bar.
5. Abbreviations: Abbreviations should be defined at first mention and used consistently thereafter.
6. The list of References should only include works that are cited in the text and that have been published or accepted for publication.
7. Do not use footnotes or endnotes as a substitute for a Reference list.
8. Quote references in footnotes or endnotes by name and year, with page number separated by colon, in parentheses. Examples: (Smith 1986: 235); (Kant 1993: 325)
9. Reference list entries should be alphabetized by the last names of the first author of each work.

Examples of references:

Smith, J. (1986). Title. City: Publisher.

Smith, J. (1998). Article's title. *Journal Title*, 23, 123-133.

Smith, J. (1991). Title. In K. L. Black (Ed.). Title. (107-123). City: Publisher House.

10. For each figure, please supply a figure caption. Identify each figure by giving the original source in the form of a reference at the end of the caption.

11. When quoting an article from the internet, give the full html/url address, and also the reading date. Example: <http://www.network.com> [date: 12.March.2012]