

Discussão de Artigos

Vladimir Safatle. O que é uma normatividade vital? Saúde e doença a partir de Georges Canguilhem. *scientiæ studia*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 11-27, 2011

Richard Rorty¹ na introdução ao seu trabalho de 1989, *Contingency, Irony and Solidarity* divide autores em dois grupos: Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger e Nabokov são úteis como exemplos, como ilustrações do que é a **perfeição privada** – uma vida humana autocriada, autônoma. Autores como Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls são mais como companheiros cidadãos. Engajam-se em um **esforço social compartilhado** – o esforço de tornar mais justas e menos cruéis nossas instituições e práticas” (negritos meus). Nos primeiros, predominaria um desejo de autocriação, de autonomia privada, de que a socialização seria antitética a algo existente nas profundezas de nosso ser. Nos últimos, predominaria o desejo de uma comunidade humana mais justa e mais livre e a visão de que o desejo de uma perfeição privada seria algo contaminado pelo “irracionalismo” e pelo “esteticismo” (aspas do autor).

Rorty acreditava ser impossível conciliar as duas visões. Descendente da forte tradição pragmática americana, ele opta por abandonar as tentativas de encontrar uma teoria que unifique o público e o privado e que dê conta da análise das demandas de autocriação e da instituição da solidariedade humana como atributo principal da convivência entre as pessoas, sua utopia maior. Rorty, um dos principais representantes do que convencionou-se chamar de “Giro Linguístico”², acreditava ser esse um problema cultural que seria resolvido por intermédio de narrativas, veja só, ao invés de teorias. Narrativas promovem o reconhecimento. Teorias buscam a Verdade, na visão do professor americano. Daí, então ele deriva toda uma

¹ RORTY, R. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Tradução Vera Ribeiro – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

² Da introdução do livro de coletâneas com o mesmo título: “O propósito do presente volume é fornecer material de reflexão sobre a maior parte da revolução filosófica recente, a da filosofia lingüística. Com a expressão “filosofia “lingüística”, estarei entendendo aqui uma visão de que os problemas filosóficos são problemas que poderiam se resolvidos (ou dissolvidos) pela reforma da linguagem, ou por uma melhor compreensão da linguagem que usamos presentemente” (RORTY, R. *Linguistic Turn* - 1992, p. 3).

interessante descrição da contingência da linguagem que utilizamos mostrando que nosso progresso intelectual e moral é “uma história de metáforas cada vez mais úteis, e não de uma compreensão crescente de como as coisas realmente são”.

Em que pesem os esforços bem intencionados de Richard Rorty, a procura por uma chave não-transcendental comum como justificativa para atos morais ou deliberações racionais, públicas ou privadas, parece ser o *hobby* principal de pensadores ao longo de toda a história da filosofia. A questão aqui é a velha busca por princípios que guiem nossas ações de modo a constituir nossa liberdade ao invés de impor-nos uma obediência. Trata-se da emancipação do indivíduo³. O “Conhece-te a ti mesmo” délfico pregado por Sócrates é o exemplo mais óbvio disso. Platão e Aristóteles esforçavam-se em mostrar que a teoria pura, a contemplação desinteressada acompanhava-se da promessa de purificação dos movimentos inconstantes das paixões⁴.

O Iluminismo coloca a razão em franca oposição ao obscurantismo religioso, à guerra e ao dogmatismo. A emancipação requeria a vontade de ser racional. Tal sentimento é exemplificado pelo texto “Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?” de Kant⁵. No original alemão, Kant utiliza a palavra *Unmündigkeit* frequentemente traduzida como “menoridade” ou mesmo “tutela”, para indicar o estado de incapacidade do Homem em deliberar por si⁶. A *Mündigkeit*, autonomia ou maioridade, viria como resultado do processo de formação do indivíduo (*Bildungsprozess*), mas dependia de sua própria vontade em querer a razão. Mas, na filosofia transcendental de Kant, a vontade só pode ser determinada pelo respeito às

³ “Emancipar” tem a mesma raiz de “mancebo”, “amancebar”. Vem de *manus* = mão e *cippus* = segurar. Alguma coisa como “segurar a mão”, “levar pela mão”, “conduzir”. Um mancebo é alguém que lhe conduz pela mão. O “e” na verdade é um “ex” contraído. Tem o sentido de tirar. Emancipar então, seria um libertar-se, ficar independente.

⁴ Seguirei o raciocínio de Thomas McCarthy em “La Teoría Crítica de Jürgen Habermas” trad. Manuel Jimenez Redondo – 4a edição; 1998, em especial no capítulo referente ao livro “Conhecimento e Interesse” do filósofo alemão.

⁵ Há várias traduções disponíveis na web. Utilizarei esta do original alemão feita por Artur Morão do Lusosofia. http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf

⁶ De fato, *Mündigkeit* é traduzida por “maioridade”, *Mündig* é “maior” no sentido “responsável”, talvez por *Mund* significar “boca” e formar vários vocábulos relacionados à fala como *mündlich* (de viva voz), *mundfaul* (lacônico), entre outras. *Mündigkeit* teria, então, a possível origem na situação na qual o discurso de alguém passa a ser considerado.

leis da razão prática. Agir por desejo ou hábito é, para ele, heteronomia da vontade, renúncia à própria liberdade e racionalidade. O motivo do ato livre, do ato racional (e para Kant eles são indistinguíveis), tem de ser um motivo válido para todos os seres racionais como tais. Então, para quê agir moralmente? Para isso, Kant invoca um “prazer prático” que origina a moralidade, ou seja, ações determinadas por princípios da razão são de um “interesse puro”, em contraste com o interesse “patológico” e imediato pelo objeto da ação. Para juntar razão à experiência da moralidade, Kant se vê forçado a introduzir o conceito de “interesse puro” da razão pela *Mündigkeit*: a razão levaria em seu próprio seio um interesse legítimo pela autonomia e pela responsabilidade. Se a razão pura é causa de um efeito que se dá na experiência prática – o prazer do cumprimento do dever – então, a razão está também colocada na **facticidade** do mundo. Ou seja, não é **transcendental**. Tal aporia só será resolvida anos mais tarde por Fichte com a ideia de Eu Absoluto⁷.

Hegel procede de forma diferente. “A autorreflexão fenomenológica de Hegel supera o dogmatismo pela reconstrução reflexiva do processo de autoformação do espírito (*Bildungsprozess des Geistes*) [...] Começando pela consciência natural da vida diária, a reflexão fenomenológica segue a pista de sua própria genesis através de sucessivos estágios de manifestação da consciência. Nesse movimento se combinam razão e interesse, já que em cada estágio, tal movimento supera uma visão do mundo e simultaneamente uma forma de vida. A experiência da reflexão procede pela via de uma **negação** determinada que protege do ceticismo vazio”⁸. Como diz o próprio Habermas: “Toda forma de vida que se converteu em abstração não pode ser negada sem deixar rastro, nem pode ser destruída sem consequências práticas”⁹. “Através de uma reconstrução sistemática das manifestações da consciência que constituem a história universal, [a consciência crítica] se eleva ao seu ponto de vista atual por intermédio dos estágios de reflexão. Em cada estágio,

⁷ Fichte modifica o Eu Penso de Kant em seu Eu Puro, que é pura intuição, que se autocria, e se autocriando cria toda a realidade. A essência desse Eu é a liberdade. No ápice do idealismo alemão, o Eu Puro de Fichte é uma intuição intelectual que ao entender-se e autodeclarar-se, provê o fundamento das coisas em si e dos fenômenos do mundo, assegurando a união entre o intelectual e o sensorial e fonte do mundo sensível. Quando o Eu Puro se divide dá origem ao Eu Prático que acaba por fundamentar o Eu Teórico. Modificado de http://www.filosofia.com.br/historia_show.php?id=95

⁸ MCCARTHY, T. p. 103.

⁹ Idem, idem.

uma nova visão das coisas fica confirmada e traduzida em uma nova atitude. A reflexão fenomenológica é, portanto, um modo de reflexão e de autoconhecimento em que a razão teórica e a razão prática são uma só coisa”¹⁰. Hegel introduz, assim, uma **negatividade** fundacional do que ele chama de consciência-de-si e faz isso por meio de sua teoria do desejo. O desejo, para Hegel, não é simples falta (*Mangel*), carência, mas uma manifestação da **infinitude**. “Essa infinidade pode ser ‘ruim’ se a satisfação do desejo for vista como consumo reiterado de objetos que produzem um gozo (*Genuss*) que é apenas submissão narcísica do outro ao Eu. Mas ela será infinidade ‘verdadeira’ quando confrontar-se com objetos liberados de determinações finitas”¹¹. Aqui, duas palavras sobre o infinito, para depois, tentarmos esclarecer o que seriam os tais “objetos liberados de determinações finitas”.

Quando um filósofo grego se via numa “saia-justa” em algum debate ou mesmo em um raciocínio sobre algo, ele dizia estar em *aporia* (ἀπορία); de “a”- não, “póros”- travessia, viagem, caminho, estrada. Portanto, “aporia” é um beco-sem-saída, um sem-caminho. “Póros, entretanto, vem [do verbo] *peiro* que quer dizer atravessar, percorrer de um extremo a outro; e este verbo origina o adjetivo *apeiros*: infinito, sem fim, inextricável, sem termo marcado, indeterminado. Substantivado, (...) significa o infinito, o indeterminado: *apéiron* (ἄπειρος). Há, portanto, um vínculo estreito entre *aporia* e *apéiron*.¹² Ficar no “sem-caminho”, na *aporia*, é estar diante do indeterminado, do infinito, do indefinível e ficar sem resposta para o problema que se persegue. *Ápeiros*, para os gregos, não por acaso, pode também querer dizer ignorância, inexperiência. Para Platão e Aristóteles, o infinito, o indeterminado e o indefinível são uma e a mesma coisa: o que não pode ser pensado e, por isso, não se pode produzir um discurso sobre. “Para eles o finito é o único campo em que se pode movimentar o pensamento”¹³. É na relação entre os conceitos de infinito e “aquilo que se permite pensar de um lado a outro”, do começo ao fim, por uma rota, um caminho, que se instaura a dialética grega. O “ser” e o “finito” vão juntos na

¹⁰ Idem. p.104.

¹¹ SAFATLE, V. Grande Hotel Abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. Martins Fontes - São Paulo, 2012; p.42-3.

¹² STEIN, E. Melancolia. Ensaio sobre a finitude no pensamento ocidental. Coleção Dialética. Vol 4. Ed. Movimento. Porto Alegre. 1976.

¹³ Idem.

filosofia grega porque o “ser mesmo é pensado como consumação e completude”. O ser como forma manifesta das coisas à nós só se dá a conhecer como um todo. O oposto disso é o que não se compreende, não se abarca com a razão. O infinito. O não-ser. Essa forma de pensar o infinito prevaleceu na filosofia ocidental até que Hegel deu a ela o estatuto ontológico do indivíduo em crise na modernidade.

Como afirma Safatle “Hegel precisa de uma noção de individualidade como aquilo que é habitado por uma potência de indeterminação, como aquilo que não se submete integralmente à determinação identitária da unidade sintética de um Eu (ele chamará esse processo de *redução egológica do sujeito*). A teoria do desejo como falta, ou ainda, como negatividade que impulsiona o agir, teria fornecido a Hegel esse fundamento ontológico procurado. Ou seja, a falta aqui é, na verdade, o modo de descrição de uma potência de indeterminação e de despersonalização que habita todo sujeito. Por sua vez, essa potência de indeterminação é outro nome possível para aquilo que Hegel compreende por infinitude, já que o infinito é o que demonstra a instabilidade e a inadequação de toda determinação finita¹⁴”.

O infinito para Hegel – diferentemente do conceito dos filósofos clássicos, como vimos – “é aquilo que porta em si mesmo sua própria negação e, em vez de se autodestruir, conserva-se em uma determinidade que nada mais é que a figura da instabilidade de toda determinidade”¹⁵. Bem ao contrário do que pensava Kant (exemplo da reta de dois lados, *nihil negativum*). “Hegel não quer pensar uma figura retilínea de dois lados, mas quer insistir que há objetos que só podem ser apreendidos através da aplicação de duas proposições contrárias, de duas séries divergentes”¹⁶.

O sujeito hegeliano, bem diferente do Eu Absoluto de Fichte, é essencialmente o *locus* de manifestação da infinitude e, pensado dessa forma, evidencia o que Safatle chama de “inadequação entre as expectativas de reconhecimento de sujeitos e as

¹⁴ SAFATLE, V. p.44-5.

¹⁵ Idem. Idem

¹⁶ Idem. Idem

possibilidades disponíveis de determinação social de si”. Para ele, a positividade da realidade reificada com suas representações finitas e pensáveis sobrepõe tão poderosamente as formas de pensar que apenas um esforço de negação é capaz de romper tal círculo de **alienação**. O vocabulário da negatividade permite então evidenciar o descompasso entre os modos de determinação da vida social e as potencialidades da vida que realizou seu destino. Ou, dito de outro modo, permite avaliar o que chamamos de “objetos liberados de determinações finitas”, como por exemplo, as formas de subjetivação clássicas, a saber, as **de-finições** de gênero, classe, raça, torcidas de futebol e até, de suma importância para nós aqui, o que é ser humano. Tais formas de subjetivação são consideradas **normatividades** já que ditam normas de como se portar, do que gostar e como decidir em determinadas situações. É nesse sentido que uma crítica a um tipo de normatividade chamada **humanismo** deve ser posta. Safatle joga todas as fichas numa teoria do reconhecimento (de Taylor e Honneth)¹⁷ repaginada. Liberada de suas amarras comunicacionais, ela poderia “gradativamente passar do reconhecimento da alteridade ao reconhecimento daquilo que suspende o regime de normatividade social que nos faz absolutamente dependentes da reprodução reiterada da figura atual do homem”. Daqui, ele deriva que o humanismo é um projeto político e terapêutico com todos os efeitos colaterais que uma subsunção finita teria na formação do sujeito contemporâneo como, por exemplo, na maneira de não acolher a diferença, na xenofobia, na violência social, etc.

Por isso, ele chama de normatividade vital a forma como são descritos (e como descrevem-se) os doentes, como são tratados ou não-tratados, qual o papel que representam na sociedade atual. Ele usa Canguilhem porque o filósofo e médico francês desmonta uma normatividade mórbida centrada na quantificação ou mesmo na entificação da doença, dando à sua partilha entre o normal e o patológico um

¹⁷ Para uma boa revisão sobre a teoria do reconhecimento ver MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2009, vol.24, n.70

certo acento hegeliano¹⁸. O caráter oculto da saúde, como queria Gadamer, não estaria mesmo nessa dialética entre saúde e doença, com a negatividade do não-ser saudável embutida no próprio ser da Saúde? Não seria então a Saúde um desses objetos sobre os quais Hegel insistia que só poderiam ser apreendidos através da aplicação de duas proposições contrárias? E mais, ao reconhecermos essa negatividade atávica ao processo de saúde e permitir a entrada do infinito com seu potencial emancipador em nossa finita existência, não estaríamos desde já construindo um projeto secular de confrontação com a finitude?

A filosofia de Hegel talvez se encaixasse nas filosofias do privado de Rorty, mas tem grande implicação clínica e política (pública, portanto). Após sua morte, seus discípulos se dividiram no que convencionou-se chamar de hegelianos de direita e de esquerda. Os ditos de “direita” discutiram principalmente as questões religiosas deixadas por Hegel, mas também o nacionalismo alemão, questão pungente na época. Os de esquerda culminaram com Marx e seu projeto de emancipação do proletariado. Só por isso, vemos que Safatle tem razão em invocar Hegel para alguns de nossos problemas atuais. Hegel só não dá conta de nos ajudar na narrativa dado que sua compreensão temporal é ainda a clássica: o tempo como sucessão de agoras. Mas isso, veremos no artigo de Paul Ricoeur.

¹⁸ SAFATLE, V. 2011. ‘O que é uma normatividade vital? Saúde e doença a partir de Georges Canguilhem’, *scientiae studia*, 9 (Sao Paulo): 11–27. Principalmente, o item 2.