

Em torno do conceito de sintoma: uma solução ao problema do historicismo?

Juan A. Bonaccini*

Resumo: Trata-se de uma reflexão sobre um problema filosófico a partir de um diálogo com Nietzsche. Primeiro são tecidas algumas considerações sobre as perspectivas, vantagens e desvantagens na abordagem de um texto clássico e é traçada uma linha demarcatória entre uma reconstrução histórico-filosófica dos textos, como o comentário, e um diálogo com autores e textos a partir de questões que nos tocam e se constituem em problemas. A seguir, defende-se a segunda alternativa como perspectiva de abordagem de um problema que herdamos da modernidade e da filosofia clássica alemã – o chamado problema da consciência histórica – e sugere-se que esse problema tão nosso poderia encontrar uma via de solução plausível se nos apropriássemos criticamente do conceito nietzschiano de *sintoma*.

Palavras-chave: sentido histórico – consciência histórica – relativismo – sintoma.

I

Ensinam-nos que não devemos projetar nossas próprias convicções nas coisas que estudamos. Nós mesmos somos por vezes obrigados a exigir dos nossos alunos que não se pronunciem precipita-

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

damente; que não façam perguntas para as quais *ainda* não temos elementos de resposta. É preciso dialogar com a tradição, sim – ensinamos-lhes –, mas primeiro devemos conhecer a mensagem dos textos; é preciso compreender a profundidade das idéias, o contexto das preocupações e a estrutura dos argumentos daqueles que nos precederam antes de fazer qualquer crítica ou questão. E se trata, sem dúvida, de um preceito claro e sensato: o contrário seria algo assim como discutir acerca do que disse alguém durante uma conversa que não tivemos. E não obstante, quando já se fez um certo percurso no estudo e na meditação sobre as questões da filosofia, sem dúvida necessário, parece como se voltássemos à primeira ambição do início: ou projetamos nossas próprias convicções nos filósofos com que dialogamos ou não dialogamos e apenas escutamos um solilóquio que teimamos em repetir. Evidente, por outro lado, que sempre interpretamos o que lemos, e que em um certo sentido *sempre* projetamos nossas próprias crenças nas coisas que estudamos. Mas é também claro que aquilo que projetamos quando nos defrontamos pela primeira vez com um texto filosófico não é o mesmo que projetamos depois de refletir demoradamente sobre algo que já conhecemos e, de algum modo, se tornou *nosso*.

A questão é: depois de ler e refletir sobre o texto, o que fazer? Uma infundável trama de possibilidades afigura-se palpável. Duas, porém, extremas: dialogar ou repetir.

Repetir consiste em oferecer um comentário fundado na convenção do texto. Assim, o aluno que fazia mil perguntas, muitas impertinentes, aceitou jogar o jogo de aprender a ler a mensagem do filósofo para descobrir se as perguntas eram genuínas ou não, e se aquelas que eram genuínas podiam ou não ser respondidas. Tendo jogado o jogo, o aluno sabe o texto. E agora é capaz de explicá-lo a outrem. Concordando ou não com o filósofo que o escreveu, impõe-se agora a tarefa de comentá-lo (até aqui chegamos à maioria das pessoas que nos ocupamos de textos filosóficos).

Mas será que é só isso o que devemos fazer? Talvez. Todavia, parece que uma resposta a essa questão pressupõe ter decidido *se vale ou não* a pena inscrever nosso nome numa das tantas tendências e escolas que a história da filosofia nos oferece para comentar os textos a partir de uma perspectiva histórica e de uma abordagem exegética peculiar. Mas será que é essa a única alternativa que nos resta? Eu diria que não: os filósofos não costumam fazer nem fizeram *só isso*. Nietzsche é um excelente exemplo para ilustrar esta situação.

O passo seguinte, gostaria de sugerir, não consiste em comentar, em *repetir*, mas antes em *dialogar*. É dialogando que os filósofos mostraram a possibilidade de inscrever o seu nome na tradição – porém, não como repetidores, e sim como reformuladores de questões e de respostas.

Nestas alturas o bom leitor estará se perguntando: – *O que este sujeito pretencioso entende por dialogar?* É com toda razão. Mas eu não vou dar uma definição; vou dizer o que *não* seria dialogar, primeiro, e depois vou dar um exemplo de diálogo que pretendo entabular aqui com Nietzsche.

Dialogar *não seria* repetir o que Nietzsche disse, numa sorte de reconstrução histórico-filosófica de sua filosofia a partir dos seus textos e dos testemunhos de estudiosos e contemporâneos. Portanto, não vou fazer um comentário. Como exemplo, vou tomar um problema que herdamos, Nietzsche e nós, da modernidade e da filosofia alemã, um problema que *todos nós temos*. Eu vou tentar mostrar que esse problema, tão nosso, pode encontrar uma solução plausível se nos apropriarmos do conceito nietzschiano de *sintoma*.

II

O problema relaciona-se diretamente à minha primeira frase neste texto: parece que *não devemos projetar nossas próprias convic-*

ções naquilo que estudamos. No exemplo do aprendiz, isto é claro e não constitui problemas. Se quero aprender, tento me desligar dos meus preconceitos e pressuposições; tento suspender o juízo e seguir a linha de raciocínio que este ou aquele filósofo me propõe. A idéia é que ele pode me ensinar algo valioso ou importante, e, se isto não ocorrer, pelo menos poderei falar dele sem incorrer em erros fatais. Primeiro conhecer, depois (se for o caso) criticar – reza a máxima. Nada contra isto, certamente. Porém, o que ocorre quando eu, no século XXI, leio um texto de épocas passadas? Alguns pequenos problemas...

Primeiro, parece que eu não devo projetar os usos e costumes de minha época nas palavras do autor – porque, se o fizer, não o compreenderei. Segundo, se eu tenho consciência de que minhas convicções poderiam deturpar o sentido do texto, é porque sei que as palavras do texto e as minhas palavras pertencem a diferentes momentos históricos. Ambos os aspectos – a exigência de um “sentido histórico” e a “consciência histórica” – complicam sobremaneira a situação e o *status* do leitor-intérprete.

Quando se trata de aprender e ser iniciado num certo tipo de saber, aceita-se *por convenção* uma série de tipos de leitura. Por convenção, por ingenuidade, ou pela influência que a autoridade professoral pode inculcar nos estudantes. Mas quando o estudante aprende a ler um texto e a concatenar as idéias e os conceitos em seu próprio íntimo, as convenções começam a cambalear, e às vezes caem. Desta situação arranca a reflexão que pode – ou não – chegar a algum lugar filosoficamente relevante. E a primeira exigência que se faz, na pressuposição de que existe minimamente um autor, e um texto, é tentar captar a especificidade de ambos. Dizemos que aquele que parece conseguir isso possui “sentido histórico”. E dizemos que alguém possui “sentido histórico” como dizemos, também, que fulano ou beltrano tem “bom gosto”. A idéia é que al-

guém que tem sentido histórico sabe separar o joio do trigo e compreender o passado em sua peculiaridade irreduzível ao presente.

Problema não alheio a Vico, nem a Herder, chega à clareza propriamente com Hegel. Justamente porque foi Hegel, o grande prestidigitador, que ergueu a pretensão de compreender todos os personagens da história da filosofia ocidental em sua especificidade. Na verdade, porém, é da suspeita provocada pela grandiloquente empreitada hegeliana que se coloca para os neokantianos, e para Dilthey, a questão do sentido histórico¹. Afinal, quem estivesse certo de ter compreendido o sentido de História deixaria como vestígio a necessidade de compreender o sentido histórico de certos acontecimentos a partir de seu próprio contexto, tentando fugir à “ingenuidade natural que nos faria julgar o passado segundo os parâmetros considerados evidentes em nosso dia-a-dia, na perspectiva de nossas instituições, de nossos valores e de nossas verdades adquiridas”². Essa mesma constelação levará Nietzsche a dizer que os filósofos, geralmente, não possuem o sentido histórico porque buscam essências. Adoram, matam, e empalham o devir como os egípcios faziam com as múmias³. Mas enquanto para Nietzsche a falta de um sentido histórico fez com que os filósofos inventassem a essência das coisas, para Dilthey, para Gadamer, ou mesmo para Heidegger, a posse do sentido histórico pode nos aproximar da essência do passado de tradição presente.

Ter ou não ter um sentido histórico, porém, é um imperativo característico dos séculos XIX e XX. O problema da historicidade ocorre talvez antes, mas não se torna lugar-comum até esse momento. Um tal imperativo, assim, supõe que tenhamos uma consciência histórica. Só posso me preocupar com o sentido histórico, sob condição de ter presente a relevância das peculiaridades e limites de cada época no curso do tempo. Algo que, mais uma vez, devemos indiretamente a Hegel, e que provoca até hoje muita dor de cabeça.

Na seqüência de Dilthey, Gadamer nos fala da revolução sem precedentes que significa a tomada de consciência histórica no Ocidente. Trata-se de um privilégio, e de um peso difícil de carregar. Todo povo, no passado, teve mais ou menos consciência do *seu próprio* passado, mas não teve consciência plena da caducidade de *todas* suas realizações. Nunca ninguém teve “plenamente consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de todas as opiniões”⁴. Todos nós temos consciência da relatividade de nossa existência, de nossa época, de nosso saber, de nossas convicções. Todos nós sabemos que absolutamente tudo está fadado ao trânsito, cuja metáfora é a História. Não nos é dado sequer o refúgio nesta ou naquela tradição, porque estamos fadados à comparação e relativização de uma multiplicidade de pontos de vista. Sabemos que tudo está sujeito à interpretação, e toda interpretação, à temporalidade. E Nietzsche teve consciência disso, melhor do que ninguém.

III

Agora bem: qual é o problema de ter um sentido histórico? E qual é o problema da consciência histórica? O problema do sentido histórico é que, à diferença do bom gosto, inexistente. Mas, enquanto o gosto provoca a questão da justificação do “bom gosto”, coisa que, aliás, ocorre sobremaneira em épocas de mau gosto, o sentido histórico levanta a suspeita sobre si próprio. Salvo no caso de certas obviedades – como, por exemplo, não imaginar os senadores romanos de terno e gravata –, *o que pode significar ter sentido histórico?* Será que é realmente possível olhar o passado com outros olhos que não sejam os do presente? Tentando pensar algo aceito por definição como diferente do hoje, será que podemos captar algo peculiar ao *passado em sua própria singularidade?* Numa palavra: não creio que se possa pretender algo como o “sentido histórico”

sem pressupor algo outro muito mais duvidoso: um sentido para a história, uma nova escatologia. Como saber se não estamos projetando nossas próprias representações e ilusões sobre o passado, quando nos *parece* que o interpelamos com sentido histórico? Basta pensar na Grécia de Winckelmann e em seu influxo, até certo ponto “*nefasto*”, sobre Hölderlin, sobre Hegel, sobre o jovem Nietzsche, para ver como o sentido “histórico” acaba sendo devorado pela relatividade da própria consciência histórica.

Nietzsche podia criticar os filósofos por conceberem as coisas *sub specie aeternitatis*, mas podia ele se arrogar a posse de um sentido histórico peculiar? Essa questão nos remete ao problema da consciência histórica: qual é o problema da consciência histórica? O problema é que ela é autodevoradora. A consciência da historicidade acaba com toda nossa esperança de dizer qualquer coisa que não esteja fadada a passar para o esquecimento ou a virar relíquia casual. Assim, a constatação moderna da historicidade parece nos confinar ao relativismo. E por que assusta o relativismo? Porque o relativismo nos confronta com um sério problema epistemológico: a descoberta de uma verdade que não pode ser dita, sob pena de contradição. A consciência histórica obriga-me a reconhecer que aquilo que eu digo agora é típico da conjuntura histórica e geográfica em que me encontro, condicionado por ela e limitado em sua validade. Assim, enquanto pretendo afirmar algo que deve valer aqui e em todos os lugares, hoje como amanhã, sou obrigado a reconhecer que só vale para hoje, e talvez, só para aqui.

A reviravolta que provoca no Ocidente a tomada de consciência histórica, também provoca uma crise sem precedentes em todas as crenças de longa data: tudo é produto de seu tempo. Nada vale para sempre. E então o que Nietzsche chama de “*niilismo*” e de “*morte de Deus*”, e Heidegger, depois, de “*fuga dos deuses*”, tornou-se um problema não somente epistemológico e teórico, mas prático.

A pergunta que eu me faço agora é: o que isso tem a ver com o conceito de sintoma? É o que tento mostrar a seguir.

Essa exigência de sentido histórico na consciência histórica moderna encobre um pressuposto positivista: a idéia de que existe um acontecimento histórico “puro” que pode ser desvendado se tivermos a “sensibilidade histórica” de não projetar nossos valores e pré-noções sobre ele. É somente com base nesse pressuposto que a consciência histórica conduz ao problema epistemológico do relativismo, já que a relatividade do meu ver, interpretar e compreender só pode ser um problema se existem e podem ser apreendidos fatos históricos brutos. Mas se estes não existem, se “fato histórico” é sempre uma certa interpretação, e se esta interpretação expressa uma certa “psicologia” e uma certa “saúde” epocais, como queria Nietzsche, o problema desaparece. Porque o relativo, o perspectivístico somente se identifica com o *relativismo* e constitui um problema à luz de um critério tradicional de verdade e de um conceito ingênuo de realidade como ancoradouros para mensurar a adequação da leitura dos eventos temporais. Mas todo o problema é que não podemos *medir o passado no presente* com este critério atemporal. É que se neste âmbito não há critérios absolutos, tampouco há nada que nos conduza necessariamente ao relativismo!

Além disso, um tal pressuposto implica que a consciência da historicidade dos acontecimentos é puramente teórica, o que supõe, por sua vez, uma separação entre a razão teórica que reflete sobre a história e a razão prática que a vivencia. Nietzsche, porém, desde seus primeiros escritos, sempre negou esta separação. Em “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” (1872-3), por exemplo, argumenta que animais inteligentes inventaram o conhecimento como uma estratégia de sobrevivência. Em textos posteriores, como por exemplo em *Para a genealogia da moral* (1887), uma certa necessidade de sobrevivência direciona o nascimento gemelar e indissolúvel da metafísica e da moral. Num certo sentido, a pró-

pria separação entre a teoria e a prática faz parte da estratégia de domínio e de negação da vida de um certo tipo de humanidade.

Agora bem, se a separação que origina o problema teórico do relativismo é uma separação “interessada”, por assim dizer, o próprio problema do relativismo pode ser menosprezado – pelo menos no âmbito da consciência histórica. Se não há nenhuma consciência desinteressada, desvinculada de motivações históricas, e se tampouco existem acontecimentos que possam ser captados teoricamente em sua “pureza” mediante um sentido histórico peculiar, a relatividade de nossas opiniões não é algo contraditório. A relatividade indica apenas *uma perspectiva* de acesso – e sempre estamos numa perspectiva, assim como sempre estamos no tempo. A perspectiva diz apenas o nosso lugar – e do nosso lugar, apenas dele, podemos nos apropriar, confrontar, comparar, separar, criticar, outros lugares diferentes do nosso. Mas como?

Dissolvido o problema do relativismo da consciência histórica através de denúncia de suposições ilusórias, cabe encontrar um critério de avaliação suficientemente histórico, para não incorrer em pressuposições positivistas, e ao mesmo tempo firme e minimamente constante, para não incorrer nas mal-afamadas pressuposições relativistas. Aqui, creio eu, é que se encaixa o conceito nietzschiano de *sintoma*.

Julgamentos históricos, como nossas interpretações deste ou daquele texto, desta ou daquela época, “jamais podem ser verdadeiros: o único valor que apresentam é o de serem *sintomas*, e só como sintomas merecem ser levados em consideração” – ensina Nietzsche⁵. Numa palavra: nunca podem ser medidos cientificamente *porque não são teóricos*.

O que quero dizer com isso? Quero dizer que no âmbito de nossa época, toda leitura é uma interpretação que deve nos parecer *sintomática* em dois sentidos: em primeiro lugar, o texto e a época em questão devem ser pensados como *sintomas* de uma determinada

forma de vida e de cultura, como sintomas de uma certa preocupação; em segundo lugar, o nosso próprio interesse, e o de nossos contemporâneos, deve ser interpelado como sintoma de *algo que devemos trazer à palavra*.

Se não podemos deixar de projetar nossos interesses e nossas convicções nas coisas que lemos e interpretamos, talvez fosse o caso de não nos preocuparmos com essa projeção, em busca da interpretação mais correta. Talvez devêssemos apenas pensar que tipo de *sintomatologia* espelha ler ou não ler Nietzsche, ou qualquer outro, e lê-lo desta ou de outra maneira. Afinal, não se trata já tanto de compreender o próprio Nietzsche, quanto de compreender a nós mesmos. Não se trata mais do lugar de Nietzsche, que está assegurado, mas de saber qual é o nosso próprio lugar. E se não, por que celebrar a obra de alguém?

Abstract: The paper focuses on a well-known philosophical problem based on a dialogue with Nietzsche. First, some reflections upon perspectives, advantages and disadvantages of interpreting classical texts are made. Following, a distinction is drawn between a historical/philosophical reconstruction of texts, such as commentary, and a philosophical dialogue with authors and texts about specific points that directly concern us. Adopting the latter option as the best by which to analyze a problem inherited from modernity and classic German philosophy – the so-called problem of historical consciousness – we suggest that it be plausibly solved by critically applying Nietzsche’s notion of symptom.

Keywords: historical sense – historical consciousness – relativism – symptom.

notas

- ¹ Riedel 4, 1981, p. 15ss.
- ² Gadamer 2, 1993, p.43.
- ³ Para herdeiros do Idealismo Alemão como Dilthey 1 (1981, p.314ss, 345ss, 363-4) e Gadamer 2 (1993, p. 42ss), o *sentido histórico* consiste na capacidade de compreender os acontecimentos na especificidade de seu próprio contexto, não do nosso. Sentido histórico, para Nietzsche, parece ser algo um pouco diferente: falta-lhes àqueles filósofos que buscam “essências” e negam o devir (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, 1).
- ⁴ Gadamer 2, p. 41.
- ⁵ GD/CI, “O problema de Sócrates”, 2.

referências bibliográficas

1. DILTHEY, W. (1981) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. (Einleitung von M. Riedel), Frankfurt a/M: Suhrkamp.
2. GADAMER, H.-G. (1993) *El problema de la conciencia histórica*, trad. de Agustín D. Moratalla, Madrid: Tecnos.
3. NIETZSCHE, F. (1990) *Das Hauptwerk*, nach dem Text der Kröner-Taschenausgabe, München: Nymphenburger (4 vol.).
4. RIEDEL, M. (1981) Einleitung, in: Dilthey, 1981.

