

Alienação (*Entfremdung*) e Estranheza (*Fremdheit*): dois paradigmas culturais do ocidente

Alienation (*Entfremdung*) and Strangeness (*Fremdheit*): two Western cultural paradigms

Suzana Vasconcelos de Melo¹

Abstract: Alienation and strangeness could be understood as markers of cultural paradigms. The first term is related to modernity as the second is to postmodernity. One stands for identity, the other for alterity. While the existence of the phenomenon of alienation becomes disputable, the discourse of strangeness becomes intensified in the European academic sphere. In a way, the discourse of strangeness is labeled by a cultural critic, which tries to justify “strange” for centuries dispelled by the European culture. Meanwhile, a phenomenology of alienation is developed to re-structure the term. Both phenomena are connected insofar as alienation can be understood as a temporary moment of strangeness. Both theories turned out to be productive in literary analysis.

Keywords: modern; postmodern; interdisciplinary dialogs; strangeness; alienation.

Resumo: *Entfremdung* (alienação) e *Fremdheit* (estranheza) podem ser entendidos como demarcadores de paradigmas culturais. A primeira está para a modernidade, assim como a segunda está para a pós-modernidade. Uma está para identidade, e a outra para alteridade. Enquanto a existência do fenômeno da alienação tornou-se questionável na atualidade, o discurso sobre estranheza vem se consolidando no âmbito acadêmico europeu. Tal discurso é, em certa medida, marcado por uma crítica cultural que tenta fazer justiça ao “estranho” recalçado por séculos pela cultura europeia. Enquanto isso, uma fenomenologia da alienação começa também a se desenvolver, a fim de reformular o conceito. Os dois fenômenos relacionam-se na medida em que a alienação é entendida como um momento transitório da estranheza. Ambas as teorias têm se mostrado produtivas no campo da análise literária.

Palavras-chave: modernidade; pós-modernidade; diálogos interdisciplinares; estranheza; alienação.

¹ Doutoranda em Literatura Comparada no Instituto de Romanística na Universidade de Hamburg, Hamburg, Alemanha. Bolsista da Rosa Luxemburg-Stiftung. Email: suzanasvasconcelos@webmail.de

Introdução

Nur Fremdheit ist das Gegengift gegen Entfremdung. Das ephemere Bild von Harmonie, in dem Güte sich genießt, hebt einzig das Leiden an der Unversöhnlichkeit umso grausamer hervor, das sie töricht verleugnet.
(ADORNO 2003a: 105)

O objetivo do artigo é assinalar a relação entre o fenômeno da alienação (*Entfremdung*) e o fenômeno da estranheza (*Fremdheit*), bem como apontar para a necessidade, por um lado, de desconstruir e redefinir o conceito de alienação, e por outro lado, de tratar estranheza como um fenômeno apartado de um objeto pré-definido. Ressaltamos que oferecemos um aporte meramente teórico sobre os temas, apresentando, para tanto, primeiramente, uma breve reflexão sobre a história dos conceitos no discurso filosófico moderno, a fim de definir os limites semânticos de ambos os conceitos e contextualizá-los. Em seguida, nos debruçaremos sobre a discussão teórica atual em torno tanto de um, quanto do outro fenômeno, no contexto discursivo da língua alemã.

A razão pela qual nos dispomos a contrapor as teorias que alicerçam os dois fenômenos é o fato de existir uma relação ontológica entre *Entfremdung* e *Fremdheit*, como nos mostram os próprios radicais das palavras. Não é rara a polarização e associação entre as duas categorias, com frequência apenas *en passant*, em filósofos de diferentes correntes como Theodor ADORNO, Emmanuel LÉVINAS e Bernhard WALDENFELS. Na epígrafe, citamos um trecho de um fragmento de *Minima Moralia*, no qual ADORNO aponta para a relação entre alienação e estranheza, ao ver nesta última o antídoto da primeira. A mesma reflexão é feita pelo filósofo em *Negative Dialektik* (1997: 174), ao afirmar que se o estranho não houvesse sido banido por tanto tempo do discurso moderno, não haveria tanto espaço para “alienação” neste discurso.

De acordo com o *Dicionário Histórico da Filosofia* editado por Joachim RITTER, “*die Entfremdung*” e “*das Entfremden*” caracterizam a ação de tornar estranho ou tornar-se estranho, processos através dos quais uma coisa ou pessoa é retirada de seu próprio contexto e submetida a um contexto desconhecido, não-familiar, ou

diferentemente estruturado daquele original (RITZ 1972: 509). Joachim TREBEß (2001: 2) chega a declarar que alienação não é sequer imaginável sem estranheza, e enxerga naquela uma forma específica desta última. Portanto, alienar-se de algo ou de si mesmo descreve um processo de distanciamento ou estranhamento em relação a algo ou alguém que originalmente ou essencialmente me pertencem.

A crítica tanto de Adorno quanto de WALDENFELS (1997: 17) é a de que **estranheza** teria sido censurada pelo discurso racionalista, sendo admitida apenas como momento a ser superado. Tanto na tradição marxista-hegeliana quanto na filosofia existencial de Martin Heidegger, alienação é compreendida como uma forma de falso distanciamento, e a estranheza deste estado só é tolerada como transitoriedade, como um momento ou estado de lapso da consciência. Este estado transitório de estranheza corresponde à invenção moderna chamada alienação. No entanto, devido às mudanças de paradigmas no pensamento ideológico e filosófico ocidental, o discurso da alienação vem perdendo sua legitimidade. Alienação é uma categoria basilar das grandes narrativas ou meta-relatos, definidos por Jean-François LYOTARD (1986: 13) como dialética do espírito, hermenêutica do sentido, emancipação do sujeito da razão e do sujeito trabalhador. A crítica ao estruturalismo e ao logocentrismo, levada às últimas consequências pelo desconstrucionismo de Jacques Derrida, tem, atualmente, como consequência o questionamento dos paradigmas que constituem o discurso moderno, tais como as dicotomias racionalistas sujeito/objeto, original/cópia, falso/verdadeiro, entre outras. O conceito de alienação, baseado nos ideais universais do iluminismo e em um conceito romântico de subjetividade, não poderia, portanto, se manter ileso de crítica.

Nossa hipótese é a de que alienação está para a modernidade, da mesma forma como estranheza está para a pós-modernidade. Enquanto o conceito e fenômenos da alienação estão atrelados à ideia de identidade, as categorias **estranheza** e **estranho** ou **estrangeiro** estão ligadas ao campo semântico do Outro e da alteridade. Se estranheza logrará fixar-se como um paradigma cultural pós-moderno, ainda permanece em aberto, do mesmo modo que não é possível se afirmar se *Entfremdung* desaparecerá como categoria filosófica, e /ou se poderá ser substituída pela categoria *Fremdheit*.

No entanto, na revista do instituto de estudos sociológicos de Bochum, *GIB*, Rüdiger DANNEMANN (2008: 93) afirma que a discussão sobre o fenômeno da alienação alcançou recentemente patamares internacionais, abrindo caminho para uma atualização do conceito e inauguração de uma fenomenologia da alienação². No cenário atual, no qual surgem novas publicações sobre este conceito, iremos destacar, neste artigo, a teoria de Rahel JAEGGI³, cujo trabalho surpreende pelo caráter inovador com que desconstrói o conceito moderno de alienação, ao mesmo tempo em que o atualiza, ganhando não apenas ressonância no meio acadêmico, mas também destaque na mídia comum⁴.

Com relação ao fenômeno do estranho, centrar-nos-emos principalmente na apresentação do conceito de **estranho radical** (*radikales Fremd*), termo cunhado pelo filósofo contemporâneo Bernhard WALDENFELS para definir um **estilo** ou forma de estranheza resultante do confronto com acontecimentos que, por estarem situados além de qualquer ordem, ultrapassam os limites de nossa compreensão. O **estranho radical** ocupa um papel central não só na fenomenologia de Waldenfels, mas na discussão atual voltada para o assunto, havendo tanto aqueles que criticam o modo como o filósofo concebe esta forma de estranheza⁵, quanto aqueles que, claramente influenciados por Waldenfels, conseguem tornar a sua teoria produtiva, encontrando uma aplicabilidade para ela.

² Dannemann critica fortemente a autora da escola de Frankfurt, Rahel Jaeggi, pela sua definição de alienação como “*Beziehung der Beziehungslosigkeit*”, que para ele não atinge o cerne do fenômeno da coisificação, não fazendo jus a Lukács, nem a Habermas (DANNEMANN 2005: 91-107).

³ Rahel Jaeggi é atualmente professora de filosofia na *Humboldt Universität zu Berlin*. A sua tese de doutorado sobre o tema da alienação, da qual aqui tratamos, foi defendida em 2005 no Instituto de Filosofia da *Wolfgang Goethe-Universität* em Frankfurt a.M., e foi publicada em inglês em 2010 pela *Columbia University Press*.

⁴ Ver entrevista de Rahel Jaeggi publicada em *Spiegel* online: <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,619354,00.html> (27/10/2010).

⁵ Os prefaciadores de *Vernunft im Zeichen des Fremden*, obra dedicada a discutir a fenomenologia de Waldenfels, apontam para os problemas de aplicação da teoria sobre a estranheza radical do filósofo, e afirmam que esta acaba contribuindo para a efetuação daquilo que ela mesma critica, impedir que o **estranho** tome a palavra e evitar seu entendimento, ao mesmo tempo em que mencionam a necessidade de compreensão desta teoria no campo da filosofia da linguagem: “*Die Phänomenologie von Bernhard Waldenfels ist durch und durch nicht nur ein theoretisches Unterfangen, sondern auch selbst eine Weise, sich dem Fremden auszusetzen, was auch heißt, zu vermeiden, es umstandslos von einem Widerfahrnis in einen theoretisierbaren Gegenstand zu verwandeln*” (FISCHER / GONDEK / LIEBSCH 2001: 9).

1. Entfremdung: o mal-estar moderno

Discorrer sobre o conceito de alienação implica levar em consideração mais ou menos dois séculos de história da filosofia, pois quase não existe um filósofo moderno que não tenha retomado o conceito, sem mencionar a sua **pré-história** gnóstica e cristã⁶. De acordo com TREBEB, o cristianismo teria estruturado o conceito de alienação, sem tê-lo preenchido com um conteúdo. Essa estruturação cristã do conceito indica uma perda culposa de uma identidade original, a qual poderia ser retomada através da conversão (Cf. TREBEB 2001: 4-5). Tanto no cristianismo quanto na gnose, o motivo da alienação se faz presente no **mito** das origens. Esse componente filosófico-antropológico da estrutura do conceito de alienação será retomado tanto por Hegel quanto pelo jovem Marx.

O fenômeno da alienação foi abordado sistematicamente pela primeira vez na filosofia ocidental pela obra *Phänomenologie des Geistes* (1807) de HEGEL. De acordo com Helmut NIKOLAUS (1999: 64-65), a teoria hegeliana da alienação reflete a crise teológica da construção da figura divina na Teodiceia, assim como uma crise antropológica na construção da figura humana. Hegel teria recebido esta crise marcada pelo dualismo na sua filosofia romântica, e agregado a este elemento os reflexos da constelação política oriunda das transformações sociais na França, com suas tensões sociais e a divisão do trabalho.

⁶ No discurso teológico, Agostinho teria utilizado a palavra latina *abalienatio* como contrapartida para *beatitudo* (felicidade), com o significado de separação e distanciamento divino. Em Tomás de Aquino, o conceito de alienação também não irá sofrer variações, enquanto, para Calvino, alienação equivaleria a *Gottesfremdheit*, *alienation dei*. Na língua alemã, o verbo *entfremden* aparece pela primeira vez na mística da Idade Média através de Meister Eckhart e tem uma conotação gnóstica. Na gnose, *Entfremdung* significa “*Abfall von Gott in der Sünde*”, isto é, a queda do anjo de Deus, que daria origem a um mal supremo. Deste modo, a existência do próprio mundo pode ser entendido, no pensamento ascético, como representação desta alienação original. No livro Gênesis, alienação adquire um caráter ambivalente, já que a queda em pecado e expulsão de Adão do paraíso tanto representa a origem do mal quanto a instituição do livre-arbítrio, e, em certa medida, uma espécie de liberdade. Neste contexto, a superação da alienação exige uma reconciliação com Deus através da negação do mundano. A discussão presente na Teodiceia de Leibniz, que tenta justificar a origem do mal ou a “bipartição” do espírito divino (*Entzweiung des Geistes Gottes*), tem como pano de fundo o problema da alienação de Deus. Como explicar o mal diante da onipotência, onisciência e onipresença divina? Para Helmut Nikolaus, a Teodiceia fracassa ao oferecer um alibi a Deus. A figura divina se exime de culpa à medida que o ser humano passa a ser responsabilizado pelo mal. Concomitantemente, a liberdade moral conferida ao ser humano o conduz à auto-alienação (*Selbstentfremdung*), que tem como consequência a duplicação da figura humana em “*Geist*” e “*Fleisch*” (NIKOLAUS 1999: 19-24).

A dialética hegeliana não permite a persistência de *Fremde* e *Anderssein*, pois tudo que não é o **mesmo** [*das Selbst*] dever ser suprassumido. Na *Phänomenologie des Geistes*, a alienação é um momento imprescindível para o espírito. A consciência-de-si só é **algo** [*etwas*], só possui realidade, à medida que já se alienou, concomitantemente, só é uma unidade consigo mesma através do processo e movimento no qual se separa, se desmembra e se aliena de si mesma: “das Selbst ist sich nur als aufgehobenes wirklich” (HEGEL 1986: 365). O espírito [*Geist*] é o resultado da acumulação de momentos suprassumidos. A consciência-de-si **real** perpassa, através da alienação, o mundo real e retorna através deste a si mesma, para assim suprassumir a realidade. A consciência-de-si, ao produzir o mundo através da alienação, se comporta diante da sua criação como se esta lhe fosse estranha, daí a sua necessidade de re-apropriação. O indivíduo só possui realidade através da cultura, a qual, para Hegel, é alienação: “[...] seine wahre ursprüngliche Natur und Substantz ist der Geist der Entfremdung des natürlichen Seins” (HEGEL 1986: 364).

Os pesquisadores do fenômeno da alienação costumam diferenciar entre duas correntes filosóficas, nas quais a teoria da alienação se bifurca: a filosofia existencial, representada por Heidegger e Kierkegaard, e a filosofia social ou corrente marxista-hegeliana. A teoria da alienação em ambas estas correntes é fruto da recepção do conceito hegeliano. Em linhas gerais, o que diferencia seus vieses é o fato de que a primeira corrente compreende alienação como um fenômeno ético-ontológico, o que teria como consequência a premissa de que a alienação é inerente à natureza humana, sendo um elemento constitutivo da existência, um condicionante do próprio **existir**, e, portanto, independente das condições sociais e de produção, enquanto a segunda corrente analisa o fenômeno da alienação como problema psico-sociológico. Marx teria sido o primeiro a formular uma teoria sociológica da alienação, compreendendo-a como uma consequência negativa das relações de produção na sociedade capitalista, como o resultado de um processo de apropriação falho (Cf. ISRAEL 1983: 41). Do conceito elaborado por Hegel conservou-se apenas **a armadura**, dando-se lugar a uma concepção de alienação “*mixtum compositum*” de Rousseau, Feuerbach e Marx (Cf. NIKOLAUS 1999: 275).

Para NIKOLAUS (1999: 32), o fenômeno da alienação simboliza o mal-estar moderno, a “doença” que teria contaminado a modernidade: “Entfremdung wird zur Zivilisationskrankheit par Excellence, zur Malaise der Moderne, zum Unbehagen in der Kultur”. O uso inflacionário da categoria alienação até o final dos anos 80, juntamente com sua ideologização, que levaram à atribuição de um *pathos* revolucionário ao conceito (Cf. NIKOLAUS 1999: 281), contribuíram para o seu desgaste como categoria filosófica. O termo passou a ser empregado para caracterizar uma gama de fenômenos diferenciados, passando a designar tudo e quase nada além de uma insatisfação, não desmerecida, mas, por vezes, com um pano de fundo normativo e dogmático.

JAEGGI (2005: 21-22) faz um levantamento de uma série de fenômenos frequentemente relacionados à alienação, e lista, entre outros, os seguintes motivos: inautenticidade, falsas necessidades, automatização do comportamento de coisas e instituições frente àqueles que as constituem, despersonalização e pragmatização de relações interpessoais, mercantilização de valores ou bens originalmente não mercadológicos, degeneração de potencial humano através da divisão do trabalho, anonimidade, comunicação baseada na artificialidade medial, desintegração dos laços sociais e culturais. Os responsáveis pelo enfraquecimento e esgotamento do conceito de alienação não são apenas a vastidão e a vulgarização do conceito. O conceito moderno de alienação tem como pressuposto um modelo de subjetividade baseada na ideia do sujeito como *fundamentum*. Este modelo de subjetividade é radicalmente questionado por muitos pensadores pós-estruturalistas, dentre os mais conhecidos Foucault, Deleuze e Derrida (Cf. ZIMA 2007: 3).

A crise da teoria da alienação, que nada mais é que um espelhamento da crise de valores e mudança de paradigmas no período de transição da modernidade para a pós-modernidade, conforme já mencionado, também é anunciada pela obra de alguns filósofos modernos. ADORNO e HORKHEIMER (2003: 128-176), no conhecido ensaio sobre a indústria cultural, acreditam que a alienação social tende a desaparecer porque esta, ao triunfar sobre o indivíduo, passaria a constituí-lo como tal, assumindo assim uma forma orgânica. Jean BAUDRILLARD também é um dos que anunciam com pesar a morte da alienação, insinuando que felizes eram os tempos em que ainda podíamos desfrutar do charme da boa e velha alienação na sociedade de consumo, pois isto era um

sinal de que a individualidade ainda se sentia ameaçada de sucumbir diante do anonimato:

Die noch relativ junge Gefahr für das Individuum bestand darin, dass es sich in der Menge verlor und allen andern gleich. Doch dies ist nicht mehr seine Angst, die Furcht vor der Anonymität und der Konformität, die Zwangsvorstellung von Differenz und Entfremdung quälen unsere Gedanken nicht mehr. [...] Das Gleichen, das uns Angst macht, Angst vor der Anonymität, ist nicht mehr äußern, bei den andern, es ist jetzt irgendwie im Innern des Individuums – es ist dieses unbegrenzte Sich-Selber-Gleichen, wenn man sich in seinem einfachen Elemente auflöst (BAUDRILLARD 1986: 7).

2. *Entfremdung* revisitada: a fenomenologia da alienação segundo Rahel Jaeggi

JAEGGI reestrutura o conceito de alienação, ao tentar extirpar de sua estrutura pontos problemáticos, tais como o essencialismo, a normatividade, a crítica imanente e a lógica perfeccionista que lhe é inerente. A autora demonstra que tanto o conceito de Marx quanto o de Heidegger se caracterizam por tematizarem a hegemonia de uma objetivação coisificada na relação dos indivíduos modernos entre si e consigo mesmos, uma situação na qual, segundo a autora, o mundo não é compreendido como o resultado das práticas que o formam, mas sim, como um dado (Cf. JAEGGI 2005: 29)⁷.

⁷ A obra *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1932) é a elaboração teórica mais significativa de Marx sobre o conceito de alienação. Sumariamente, nos manuscritos, o fenômeno da alienação sob a forma de trabalho alienado se apresenta nos seguintes momentos da relação do trabalhador com o produto do seu trabalho: a) no ato da produção este se aliena de si mesmo; b) aliena-se da natureza; d) de seu “*Gattungswesen*”, isto é, o trabalhador se aliena do seu próprio gênero - entenda-se **ser humano como gênero humano**; e) e assim, aliena-se dos outros seres humanos. A causa da alienação através do trabalho reside no fato do trabalhador não se apropriar do objeto produzido, dando assim origem ao trabalho alienado, cuja consequência, segundo Marx, é a propriedade privada, a qual por sua vez atua retroativamente como causa da alienação. O resultado da produção, segundo Marx, é um mundo de objetos estranhos para seus produtores que não se reconhecem nos seus produtos, os quais assumem uma forma autônoma numa relação de poder e dominação sobre aqueles que o produziram. Dessa forma, o trabalhador se aliena do seu produto, na mesma proporção em que se aliena de si mesmo (Cf. MARX 2005: 24-70).

No parágrafo § 38 de *Sein und Zeit* Heidegger articula uma teoria sobre alienação. Este filósofo entende alienação como uma espécie de “*Verkennung*”, incompreensão, um julgamento errôneo que tem como consequência um enredamento da existência em formas do falso. Trata-se de um momento da existência ou *Dasein* que corresponde a seu decair (*Verfallen*) na facticidade. A característica do decair do *Dasein* é

De acordo com JAEGGI, o fenômeno da alienação representa uma relação que se define como “*Beziehung der Beziehungslosigkeit*”, isto é, trata-se de uma relação perturbada que o indivíduo mantém consigo mesmo, com os outros e com o mundo: “das Unvermögen, sich zu anderen Menschen, zu Dingen, zu gesellschaftlichen Institutionen und damit auch – so eine Grundintuition des Entfremdungsmotivs – zu sich selbst in Beziehung zu setzen” (JAEGGI 2005: 20). Esta relação deficitária gera um sentimento de indiferença e impotência no sujeito, o qual vivencia seu ambiente ou a si mesmo como estranhos. Porém, a autora não entende a superação da alienação como retorno ou reconciliação do sujeito consigo mesmo e/ou com um objeto, pois este retorno seria ele próprio uma relação (de apropriação) (Id.: 23). Nesse contexto, apropriação é a forma pela qual nos relacionamos com nós mesmos e com o mundo, mais que isso, apropriação é, para Jaeggi, a forma **como** nós dispomos de nós mesmos e do mundo, o que interessa é **como** nos posicionamos nesta relação. Para JAEGGI (Id.: 87), o fruto da apropriação não precisa ser o retorno a um **eu original**, puro, produzido ou controlado por si mesmo. Um estado de não-alienação não é a felicidade, nem a perfeição, mas sim um modo de retomar uma relação:

Nicht entfremdet zu sein bezeichnet eine bestimmte Weise des **Vollzugs** des eigenen Lebens und eine bestimmte Art, sich zu sich und den Verhältnissen, in denen man lebt und von denen man bestimmt ist, **in Beziehung zu setzen**, sie sich **aneignen** zu können. (JAEGGI 2005: 30)

Não é a falta de identificação com o produto da própria atividade que causa alienação, mas sim o fato do sujeito não se **apropriar** adequadamente dos acontecimentos que influenciam a sua própria vida (Id.: 86). Entretanto, não necessariamente o sujeito precisaria ter uma influência sobre os acontecimentos, visto que através da complexidade da nossa ação torna-se difícil identificar tanto o efeito que nosso agir tem sobre os outros, quanto o reflexo que nossa própria ação tem sobre nós mesmos. Além

a conversa inócua, a curiosidade e ambiguidade (*Gerede, Neugier e Zweideutigkeit*) que correspondem ao conceito de “*Man*”, o qual representa a esfera pública, a esfera da anonimidade, presente no cotidiano, no qual este *Dasein* se revela como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Este *Dasein* se perde na contingência mundana, alienando-se, ao privar-se de seu verdadeiro ser. Este **ser-no-mundo** é em si mesmo sedutor e alienante, pois quanto mais o *Dasein* acredita saber e ter visto na esfera pública, mais se perde e se identifica com a sua movimentação na falsidade (Cf. HEIDEGGER 2001: 175-180).

disso, esta ação (libertadora) não precisa partir de nós mesmos, para que assim possamos nos sentir bem, sendo possível a identificação com situações e eventos que não necessariamente foram impulsionados por nós mesmos. De acordo com JAEGGI (Id.: 77), porém, o ponto decisivo da causa da alienação é o engano (*Täuschung*), que consiste no fato de o sujeito vivenciar um acontecimento sobre o qual se tem a princípio influência, como se este não fosse influenciável, nem objeto de uma decisão. Mesmo quando o sujeito se sente estranho a si mesmo, ou conduz a própria vida como se esta pertencesse a outrem, JAEGGI assevera que este estaria sim, em certa medida, conduzindo a própria vida: “Wenn man sich selbst **fremd** sein kann, kann man offenbar mehr oder weniger **man selbst** sein, kann das Leben, das man führt, aus verschiedenen Gründen mehr oder weniger ein **eigenes** sein” (JAEGGI 2005: 63).

Auto-alienação é para a filósofa um estado no qual o indivíduo não pode se apropriar da própria vida ou dispor dos seus próprios atos, como seria o caso de uma pessoa que não sabe lidar com uma parcela profunda de estranheza na sua própria consciência. A chave para a superação deste estado não residiria, porém, na transparência absoluta, controle e disposição sobre si mesmo, como prerrogativas da normalidade ou do ideal do sujeito não alienado (Id.: 68). Não é a distribuição de papéis sociais *per se* que causa uma situação de alienação, mas sim a impossibilidade de uma articulação adequada daqueles que desempenham um papel. Um exemplo disso seria o caso de um ambicioso jovem leitor e um jornalista que aderem a padrões de comportamento usuais em suas profissões, exemplifica JAEGGI. O jovem leitor passa a imitar as atitudes de seu chefe, enquanto o jovem jornalista veste a máscara que convém à imagem pública de sua emissora. Os atuantes não são coagidos a agirem da forma como agem, e os seus comportamentos não são artificiais ou falsos por se oporem a comportamentos mais autênticos ou mais verdadeiros, diz JAEGGI (2005: 93). À semelhança de um ator, que não se deixa anular por seu papel, nós também não deixaríamos de sermos nós mesmos quando desempenhamos um papel através do qual nos alienamos de nós mesmos, pois não existiria um **si-mesmo** para além do papel desempenhado. Na confrontação com seus papéis e convenções, o indivíduo torna-se o que ele é. O ponto decisivo para Jaeggi é se o indivíduo permanece envolvido na sua

ação, se ele está presente como um todo, se ele participa conscientemente do jogo de forças.

A autora compara a estrutura da subjetividade à estrutura de uma cebola, “es gibt verschiedene Schalen, aber keinen inneren Kern” (JAEGGI 2005: 102), desconstruindo, com isso, um modelo de subjetividade expressionista, compreendida como um recipiente ou *container* de si mesma: “Das “Containermodell des Selbst” impliziert die Vorstellung, dass das Selbst sich irgendwo innen befindet und auf Ausdruck wartet, aber auch unabhängig von diesem Ausdruck Bestand hat” (JAEGGI 2005: 66). Não há, nesta concepção de subjetividade, um “si-mesmo” para além do seu próprio momento de exteriorização ou objetivação.

O fenômeno da **indiferença** caracteriza também um processo alienante na teoria de Jaeggi, uma vez que se definiria como uma forma de declaração de **independência deficitária**, devido à impossibilidade do sujeito se relacionar com o mundo e com os próprios projetos, de modo a se apropriar ativamente destes. Para ela, indiferença representa uma perda total de referencial, que ameaça a condição de ser do sujeito, dando origem ao que costumamos chamar de **absurdo** (Id.:174).

Neste ponto da teoria, surge, todavia, uma questão problemática, pois, como vemos, o objetivo da autora é eliminar aspectos normativos e objetivistas do conceito de alienação. Se, por um lado, Jaeggi reluta em aceitar o discurso segundo o qual haveria uma forma correta de conduzir a própria vida em detrimento de um modo de viver alienante, por outro lado, fica claro que esta quer evitar a todo custo cair numa concepção liberal do sujeito, não abrindo mão de uma certa ética. Por conseguinte, para explicar indiferença como um processo alienante, é necessário eleger critérios objetivos, independentes do desejo real e preferências do sujeito, a fim de realizar o **diagnóstico** da alienação, pois de outro modo não seria possível afirmar que esta ou aquela pessoa é alienada sem que esta mesma assim se sentisse. Para tanto, a autora lança mão do conceito de “*Funktionsfähigkeit des Wollens*” [capacidade funcional do querer], uma espécie de quociente de saúde psíquica desenvolvido por Tugendhat (Id.: 51). Essa **capacidade funcional do querer** deve levar em consideração o desejo do sujeito, e ao mesmo tempo estar além das suas preferências e vontades, criando-se, assim, um critério objetivo a partir do que ela chama de subjetivismo qualificado [*qualifizierter*

Subjektivismus] (Id.: 52). O comprometimento desta “capacidade funcional do querer” verifica-se quando o sujeito não dispõe de si mesmo ao desejar para si o que deseja, do mesmo modo como compulsividade ou coerção do querer são sintomas de seu comprometimento. A conclusão de Jaeggi é que não importa o que se quer, mas sim, como se quer:

Wenn Individuen sich selbst nicht “unmittelbar” gegeben sind, können sie sich bis zu einem gewissen Grad auch über sich selbst täuschen, sich selbst falsch verstehen. Zum Beispiel können wir sie als Außerstehende aufmerksam machen auf Widersprüche, die sich zwischen den von ihnen geäußerten Wünschen und einem bestimmten, diesem zuwiderlaufenden Verhalten ergeben. (JAEGGI 2005: 159)

3. *Fremdheit*: do recalque do estranho

Falar sobre o fenômeno da estranheza implica, antes de tudo, refletir sobre sua ausência do cânone filosófico pelo menos até o final do século XX. Para WALDENFELS (1997: 17), o fato da tradição marxista-hegeliana admitir o estranho como um mero estágio a ser superado em prol de um universal, no qual a diferença entre **próprio** e **estranho** se encontra supressa, é sintomático do recalque da estranheza pelo racionalismo.

O projeto da modernidade – nas palavras de Novalis “überall zu Hause zu sein” (apud ADORNO 1997: 174) - fracassa, “solange es darauf abzielt, mit dem Eigen zu beginnen und beim Ganzen zu enden”, afirma WALDENFELS (2001: 7). A existência de um consenso sobre um sujeito que disponha de si mesmo, assim como de um consenso conciliador de todas as divergências é, segundo WALDENFELS (Id.: 7), questionável por uma forma radical de estranheza, “die weder im Eigenen verwurzelt ist, noch in einem Gemeinsamen Platz findet”. A força desta estranheza se desdobraria também na estética moderna, continua o filósofo, a qual estaria, sob diversos aspectos, a serviço de um apaziguamento da inquietude gerada pelo estranho, com o fim de fazer com que este não ultrapasse as fronteiras do discurso. Porém, a tentativa do discurso moderno de dar uma forma estética ao **estranho**, bem como de reconhecê-lo moralmente, não passaria

de uma tentativa frustrada de contenção deste, visto que esta estranheza começa em nós mesmos:

Ästhetische Integration und moralische Anerkennung behalten das letzte Wort. Doch das Fremde beginnt im eigenen Haus; es beginnt mit dem leiblichen Selbst, das niemals völlig bei sich, sondern stets eingelassen ist in ein nie völlig zu entwirrendes Geflecht von Eigenem und Fremdem. (WALDENFELS 2001: 8)

A etnologia e a etnografia são as ciências do estranho (estrangeiro) por excelência, pelo menos do estranho que estas construíram, que é aquele resultante do discurso logocêntrico e seus valores hipostasiados⁸. Iris DÄRMANN (2002: 8-9) afirma que enquanto os etnólogos no começo do século XX etiquetavam os elementos pertencentes às culturas para além da Europa com adjetivos tais como **canibais**, **selvagens**, **primitivos**, **nativos** e **iletrados**, era a hermenêutica de Dilthey e a fenomenologia de Husserl, assim como a psicanálise de Freud sob a égide do inconsciente, que se ocupavam do fenômeno do estranho propriamente dito, e, porque não acrescentarmos à lista, também a arte e a literatura, não apenas como receptoras mas também como fontes geradoras de estranheza?

WALDENFELS (1999b: 11) destaca o papel da filosofia para a compreensão do fenômeno da estranheza, visto que, segundo ele, o próprio *modus operandi* desta consiste numa forma de lidar com o estranho, pois a forma indireta do discurso filosófico, que ao refletir sobre as coisas só o faz conceitualmente, desloca-as para a ordem do simbólico. Assim como WALDENFELS (1997: 16) acusa a filosofia clássica de ter desprezado o estranho, MÜNKLER e LADWIG (1997:12) também apontam para a problematidade do tratamento do fenômeno pela sociologia e nas ciências em geral: “Fremdheit ist kein Begriff der szientifischen Wissenschaften. Sie wird nicht aus einer objektivierenden Perspektive wahrgenommen oder konstruiert, sondern befindet sich in Augenhöhe der alltagsweltlichen Akteure”.

⁸ A maior hipostasia do logocentrismo e sua variante etnocêntrica é a valorização da escrita em detrimento da oralidade, mais que isso, é a oposição entre estas e o reconhecimento apenas de uma forma de escritura. Segundo SCHÄFFAUER (1998: 25), o discurso logocêntrico possui duas variantes, o fonocentrismo e o grafocentrismo, os quais são responsáveis por definir o que é ou não escrita.

A principal dificuldade de lidar com a estranheza por parte das ciências que visam a objetividade reside, antes de tudo, no fato da experiência com o estranho ser contingente e singular. Por nos tomar de surpresa, afirma WALDENFELS (1997: 51), esta experiência só pode ser processada retrospectivamente, sendo reconstruída apenas parcialmente por meio dos efeitos causados e de suas marcas: “Was uns zustößt und widerfährt, wird erst nachträglich in seinen Wirkungen, auch in seinen Verletzungen faßbar; es wird also niemals völlig faßbar”.

Na filosofia, a fenomenologia, com seu método de autorreflexão, por ocupar-se dos fenômenos da percepção e da experientiação tem se mostrado o campo mais produtivo no âmbito da teoria sobre a estranheza. Na fenomenologia, a categoria do estranho é introduzida sistematicamente pelo trabalho de HUSSERL, filósofo que se ocupou da temática durante um período de 30 anos (de 1905 a 1935) na obra *Cartesianische Meditationen*, destinada a desconstruir o solipsismo cartesiano⁹, ao tratar da experiência do estranho (*Fremderfahrung*) e ao discorrer sobre o modo pelo qual o *Ego* transcenderia a si mesmo. A experiência com o estranho husserliana pode ser entendida como a forma pela qual o **eu** dentro de si pode construir o estranho, de tal modo que este estranho construído a partir da experiência do próprio ego possa se diferenciar concretamente deste como sua parte analógica (HUSSERL 1995: 97; 111-114). A análise da experiência formadora do estranho na obra de Husserl resulta numa aporia, pois este compreende *Fremderfahrung* como acessibilidade a um originalmente inacessível: “In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden “Fremden” (HUSSERL 1995: 117).

⁹ A obra é uma resposta da fenomenologia do *ergo cogito* de Descartes, e parte do princípio da existência de um mundo objetivo do qual o eu não faz parte: “So wie das reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes weltliche Objekt nicht Stück meines Ich, nicht in meinem Bewußtseinsleben als dessen reeller Teil, als Komplex von Empfindungsdaten oder reell vorfindlich” (HUSSERL 1995: 27). Trata-se de uma reação contra o solipsismo cartesiano e sua ideia da existência do mundo apenas como produto do **eu**. Todavia, com frequência a obra de Husserl é criticada, dando inclusive origem a uma polêmica entre Derrida e Lévinas (apud BERNASCONI 2001: 13-45), por não ter levado às últimas consequências a crítica a Descartes. Husserl reduz a análise da experiência do estranho ao exame da forma como o estranho se constrói no eu, ao mesmo tempo em que reduz o estranho ao **outro**. É o próprio Waldenfels que afirma que tanto Husserl quanto Scheler, Simmel e Heidegger se abstêm de fazer uma crítica abrangente à teoria cartesiana do conhecimento do estranho, pois a estranheza reclamaria para si dois lados de uma experiência, e não apenas aquela vivenciada pelo **eu** (WALDENFELS 1997: 26).

A obra de Georg SIMMEL, por sua vez, desempenha um papel importante tanto no campo da sociologia quanto da filosofia sobre o estranho, já durante os anos 20. O filósofo publicou na obra *Soziologie* (1908) um fragmento intitulado *Exkurs über den Fremden*, fragmento este que possui um valor não apenas histórico ao se validar como introdução à reflexão sobre a categoria do estranho na análise sociológica, mas pelo fato das ideias do filósofo, assim como aquelas desenvolvidas por Husserl, repercutirem posteriormente em todo e qualquer discurso que tenha por objeto o fenômeno da estranheza. O ponto crucial para a definição de *Fremd* na obra de Simmel é a sua compreensão do estranho como o forasteiro em potencial. Contudo, este forasteiro não é um itinerante, ou seja, alguém que vem e vai embora no dia seguinte, mas sim, aquele que vem e permanece, criando uma relação com o lugar e com as pessoas. Consequentemente, o conceito de estranheza é, para Simmel, relacional:

[...] die Bewohner des Sirius sind uns nicht eigentlich fremd – dies wenigstens nicht in dem soziologisch in Betracht kommenden Sinne des Wortes -, sondern sie existieren überhaupt nicht für uns, sie stehen jenseits von Fern und Nah. (SIMMEL 1992: 765)

Concomitantemente à desconstrução de um dos mitos fundadores da Idade Moderna, a alienação, a categoria da estranheza se faz cada vez mais presente no contexto discursivo pós-estruturalista europeu. Em um momento em que saber é considerado uma forma de poder e racionalismo, a apropriação, o vago, o ininteligível e o inacessível possuem uma função de salvaguarda, conforme afirmam MÜNKLER e LADWIG (1997: 12); sendo assim, neste contexto, o elemento estranho logra oferecer uma resistência contra a razão e a normatização. O estranho representa um perigo ameaçador da ordem estabelecida, porque sua definição escapa a qualquer ambivalência e, portanto, ao binarismo artificial sob o qual se estabelece o pensamento moderno (BAUMAN 1992: 73). Se o estranho é, conforme afirma WALDENFELS (1997:26), apoiando-se nas palavras de Merleau-Ponty, um **não-lugar** [*Nicht-Ort*], um espaço para inquietações e descontinuidades, este se oferece como uma plataforma e abrigo para o não-idêntico. Por esta razão, não espanta que o fenômeno do estranho venha sendo recebido com júbilo e se transformando no novo topos da liberdade no contexto da pós-modernidade no discurso acadêmico europeu.

O fato da categoria “*Fremd*” não poder ser objetivamente definida, tornando-se um conceito relacional, confere-lhe um potencial utópico, conforme afirma Christiane GÜNTHER (1988: 275) ao discorrer sobre o estranho na literatura alemã no século XX:

Meist erscheint dabei die Fremde eher als Entwurf eines Gegenbildes zu der eigenen zeitgeschichtlichen Lage (politischer wie geistiger Natur), statt eine neue Lebensmöglichkeit in der konkreten Anschaulichkeit der Fremde auszumalen.

4. A topografia da estranheza segundo Bernhard Waldenfels: do estranho radical

“*So weit weg?*” staunt der andere. “*Weit von wo?*” fragt der erste zurück. (BECK 1996: 32)

O conceito de estranheza desenvolvido por Waldenfels dialoga tanto com a concepção do estranho de Husserl quanto de Simmel. WALDENFELS (1997: 29-30) tenta resolver a aporia husserliana, que concebe tal experiência como **acessibilidade ao originalmente Inacessível**, ao compreender inacessibilidade não como uma qualidade de algo acessível em detrimento de algo inacessível, mas sim, ao interpretar estranheza em sentido husserliano como algo que se faz presente como ausência “*dass etwas da ist, indem es nicht da ist und sich uns entzieht*”, isto é, *Fremdheit* se manifesta à medida que escapa à nossa compreensão e aos nossos sentidos, podendo referir-se tanto a uma forma de estranheza do **outro**, quanto a uma forma de estranheza **própria**¹⁰.

Para WALDENFELS (1997: 23), para quem o discurso sobre a estranheza por si só já representaria uma forma de apropriação, o estranho propriamente dito não existe, o

¹⁰ Ao referir-se ao estranho em nós mesmos, Waldenfels posiciona-se claramente contra o conceito de estranheza defendido por Julia Kristeva, que compreende o estranho como o recalcado, “*die verborgene Seite unserer Identität*” (KRISTEVA 1988: 11), ou seja, como uma parte de nós mesmos da qual ainda não temos conhecimento. Ao contrário de Kristeva, Waldenfels defende que estranheza não se caracteriza por um “negativo”, portanto, não implica necessariamente a falta de conhecimento de algo, ou a falta de inclusão, não é um *deficit*, da mesma forma como não é uma incógnita “x” à espera de ser determinada, ou uma espécie de “*Keller-Ich*”, à espera de revelação (WALDENFELS 1997: 30).

que existe, isto sim, são diferentes estilos de estranheza, os quais só podem ser determinados ocasionalmente: “*bezogen auf jeweilige Hier und Jetzt, von dem man aus jemand spricht, handelt und denkt*”. A consequência lógica disto é que apenas a experiência com o estranho é descritível, mas não o estranho em si. “O que é o estranho?” ou “como o estranho pode ser reconhecido?” são perguntas que partem de uma falsa premissa de *Fremdheit*. O estranho se compararia a uma resposta ou aquilo que esboçamos numa reação; portanto, aquele que se ocupar do fenômeno da estranheza deve partir da inquietude que o estranho suscita, e não do “estranho” em questão (Cf. WALDENFELS 1997: 51).

Fremdheit só pode ser determinada pela forma de sua acessibilidade (Id.: 26). Do mesmo modo como o discurso está submetido a determinadas ordens, como já demonstrou Michel Foucault, o fenômeno da estranheza também está submetido a ordens que permitem e impedem passagens, de tal forma que o acesso a uma camada de significação implica sempre a inacessibilidade a outras camadas, isto é, tornar acessível significa também tornar inacessível:

Der imposante Gedanke eines umfassenden Dialogs, zu dem alle in gleicher Weise Zugang haben und in dem alles, wenigstens auf die Dauer, in gleicher Weise zur Sprache kommen kann, gehört zu den Illusionen eines Totalitätsdenkens. Der Dialog zerteilt sich in Diskurse im Sinne Foucaults, die jeweils spezifischen Ordnungen unterliege. Das Außer-ordentliche begleitet die Ordnungen wie ein Schatten. (WALDENFELS 1997: 33)

WALDENFELS (1997: 20) destaca três aspectos semânticos determinantes para a delimitação do estranho frente à esfera do “próprio”: o aspecto espacial, “was außerhalb des eigenen Bereichs vorkommt”; o aspecto do pertencimento, “was einem Anderen gehört” e o aspecto modal, “was von fremder Art ist und als fremdartig gilt”. Ao destacar o aspecto espacial como decisivo, o filósofo se aproxima da compreensão de estranheza em relação à variação espacial, *fern* e *nah*, de Simmel, para quem *Fremdheit* resulta do jogo entre espaços físicos e simbólicos. Todavia, como categoria referencial ou relacional, estranheza não representa, segundo WALDENFELS (27) – assim como também acreditam Lévinas e Merleau-Ponty - uma relação propriamente dita, pois a categoria “relação” “gehört zur Erwähnung des Fremden, in der ich auf mich und den

Anderen zurückkomme, nicht zur genuinen Erfahrung des Fremden, in der der Andere ankommt”.

O autor distingue entre uma estranheza diária e normativa, a qual não ultrapassa as fronteiras de determinadas ordens, e uma estranheza estrutural, “die all das betrifft, was außerhalb einer bestimmten Ordnung anzutreffen ist” (WALDENFELS 1997: 36). Estranheza estrutural começa, para WALDENFELS, com o contato visual, com o olhar ou com o enigma do sorriso, que também dão origem a mal-entendidos nas relações interculturais, antes mesmo do que a língua estrangeira. Porém, esta estranheza alcança uma forma *radical* no confronto com acontecimentos extra-ordinários, situados além da nossa compreensão. Ao atingir determinado nível de radicalidade, esta experiência não pode ser traduzida pelo discurso racional, colocando a própria possibilidade de interpretação em questão. Esta forma de estranheza que não é passível de assimilação, encontraria lugar especialmente em experiências religiosas e estéticas, no confronto com catástrofes históricas, com a morte, com Eros, no sono e na entorpecência, visto estes fenômenos romperem com as ordens temporais e espaciais estabelecidas (Id.: 37).

Porém, estranheza radical não se confunde com estranheza absoluta. Embora Waldenfels coloque em questão a ideia de um eu constituído como ponto de partida da subjetividade, a esfera do **próprio** só é garantida pela sua relação com **o outro**, e em certa medida, pela estranheza do **outro**. O sujeito na concepção do filósofo só existe como intersubjetividade, é apenas funcional, como sinal demarcador de limites: “hat das “Subjekt” je gelebt wie ein Baum, ein Tier, ein Mensch oder ein Gott? Oder wurde lediglich eine bestimmte Funktion in den Stand des Lebendigen erhoben”, provoca o autor (WALDENFELS 1991: 72). Este sujeito, marcado pelo estranho desde o nascimento, como, por exemplo, pelo nome próprio que lhe é atribuído pelo **outro** (WALDENFELS 1997: 30), é um ser híbrido, constituído por muitas vozes desde o princípio de sua existência, porém, estranheza pressupõe a existência de limites, ordens, normas, que determinam o que é *Heimwelt* e *Fremdwelt* (Id.: 77). Assim, o lugar do estranho é o limiar, lugar flutuante, onde “*eigene*” e “*fremd*” não podem ser claramente reconhecidos, mas são marcas condicionantes da existência da estranheza: “man übersteigt die Schwelle, ohne oberhalb ihrer Platz zu finden und ohne haarscharf zwischen Diesseits und Jenseits unterscheiden zu können” (WALDENFELS 1999a: 9).

Contudo, o limiar que é ultrapassado a bel-prazer em todas as direções deixa de ser um limiar, da mesma forma como o limiar às vezes é insuperável, lembra-nos o filósofo.

O espaço do estranho na percepção é aquele onde nunca estivemos e nunca estaremos, é o que o autor chama de **mancha cega** [*blinder Fleck*] (WALDENFELS 2001: 8). Estranheza é inerente ao próprio corpo e aos sentidos, expressando-se sob a forma de “Abweichungen, Störungen, Beunruhigungen, von Gegenrhythmen, blinde Flecken, Echowirkungen, Heterophonien, Heterotopien und Gleichgewichtsstörungen” e em tudo que escapa à percepção imediata, define WALDENFELS (1999a: 15). A corporeidade apresenta-se, portanto, como portadora de uma estranheza intrínseca, resultante da sua condição existencial dupla. Esta estranheza corpórea manifesta-se como **mancha cega**, à semelhança do olho que não pode ver a si próprio no momento do olhar, e inscreve-se no corpo como vestígio, cujo efeito é sempre percebido retardatariamente: “Spuren sind Wirkungen, die sich gleichzeitig in unseren Leib einschreiben und die erst nachträglich, also endgültig ihren Sinn finden” (WALDENFELS 1999b: 35).

Por último, é importante enfatizar a relação entre estranheza radical e discurso e/ou linguagem, a qual está inscrita de antemão na relação entre língua falada e língua escrita antes mesmo de manifestar-se, neste contexto, em sua forma mais conhecida, a polifonia textual. Waldenfels rejeita a ambivalência reducionista entre escrita e oralidade em prol de uma compreensão de língua como *Sprache der Ferne* [língua da distância] e *Sprache der Nähe* [língua da proximidade], partindo do princípio de que tudo que existe é uma escritura implícita e uma escrita explícita. Para este, a oralidade numa cultura escrita pressupõe desde sempre uma escritura, sendo esta última imanente àquela, tornando a ideia de uma **oralidade pura** ilusória (Cf. WALDENFELS 1999b: 42-43). A estranheza surge da *Difference*, em sentido derridano, na relação quiasmática entre palavra e signo, na *qual* “eines findet sich im anderen wieder, ohne mit ihm zur Deckung zu gelangen” (WALDENFELS 1999b: 42). Esta estranheza não é, portanto, fruto do hiato, mas sim, do quiasma residente na oralidade da escrita e na escrita da oralidade.

O volume 4 da coletânea de estudos sobre a fenomenologia do estranho, intitulado *Vielstimmigkeit der Rede*, de WALDENFELS, discorre sobre as formas através das quais o fenômeno da estranheza se manifesta no discurso. No centro da discussão está a análise da dimensão temporal do fenômeno da estranheza. O autor analisa as

consequências da duplicação temporal em **tempo do discurso** e **discurso do tempo**, o deslocamento temporal, que é consequência do hiato entre o dizer e a realização do dizer na nossa percepção, assim como o entrelaçamento **do outro** no próprio discurso, que, para o filósofo, descarta completamente a possibilidade de superação da estranheza mesmo através do diálogo (Cf. WALDENFELS 1999b: 54-96). Por último, vale mencionar os fenômenos da polifonia e hibridez, através dos quais nos vemos confrontados com a alteridade no discurso. Waldenfels adota, em parte, a concepção de BACHTIN (1979: 169), para quem a escolha da palavra é sempre o resultado da luta ideológica, do diálogo com a palavra **do outro**. Para Waldenfels, a estranheza na hibridização do discurso dá-se, por um lado, através do discurso indireto, da citação, não apenas **do outro**, mas também de si próprio, a qual tem como questão central o jogo implícito entre silenciar e dizer.

5. Considerações finais: *Entfremdung, Fremdheit* e a literatura

O exame do fenômeno da estranheza na literatura é frequentemente reduzido à análise da figura do estranho como **estrangeiro** ou **forasteiro**. Destoando deste rol de obras, merece destaque a publicação da tese de doutorado de Tobias JENTSCH em 2006, na qual o autor concebe uma tipologia da estranheza radical a partir da análise do significado metafórico de uma série de motivos, tais como sacadas, soleiras, rostos voltados para fora, portas, janelas e pontes, em textos literários conhecidos. O autor compreende estranheza radical como um entremeio [*Da/zwischen*], que encontraria representação adequada na indireticidade da metáfora (Cf. JENTSCH 2006: 24-30).

A análise do fenômeno da alienação no âmbito literário é comum, principalmente entre os marxistas, como é o caso de Leo Kofler e Ernst Fischer, os quais atribuem o fenômeno da alienação a determinadas características da arte moderna e de vanguarda. KOFLER (1987: 33), por exemplo, enxerga nas formas do grotesco, e nos estilos nos quais **o absurdo** prevalece, nada mais que um reflexo da reificação e da alienação social:

[...] das eigentlich Wesen aller modernen Kunst und auch aller absurden Literatur [erschöpft] sich zunächst in der Tatsache, dass sei im Kern nichts anderes reflektiert als moderne Entfremdung oder, in der Sprache dieser Literatur selbst ausgedrückt, die Absurdität modernen Lebens.

Não podemos deixar de mencionar que há uma quantidade imensa de obras na área de crítica literária, cujos títulos estampam a palavra **alienação**, não tão somente na Alemanha, mas também no Brasil, onde o conceito foi e ainda é amplamente difundido e aceito. A grande maioria destas obras é influenciada pela crítica marxista, principalmente pelo pensamento e obras de filósofos como Georg Lukács¹¹ e Lucien Goldmann¹². Estes, por sua vez, vêem o romance como gênero literário destinado a representar e denunciar a alienação social. Mesmo Adorno, no ensaio *Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman*, ao discorrer sobre a crise da mimese e do realismo na épica, não deixa de ver na alienação, como característica das relações sociais, o tema do romance:

Die Verdinglichung aller Beziehungen zwischen den Individuen, die ihre menschlichen Eigenschaften in Schmieröl für den glatten Ablauf der Maschinerie verwandelt, die universale Entfremdung und Selbstentfremdung, fordert beim Wort gerufen zu werden, und dazu ist der Roman qualifiziert wie wenig andere Kunstformen (ADORNO 2003: 43).

Outrossim, a importância de discutir os dois fenômenos na área de literatura não deve se resumir à demonstração da aplicabilidade dos referidos conceitos filosóficos e suas respectivas teorias na análise literária, muito pelo contrário, faz-se necessário examinar em que medida é possível compreender alienação e estranheza também como fenômenos exclusivos do discurso literário.

¹¹ Em sua conhecida obra “Teoria do romance” de 1914-15, LUKÁCS (2000: 45) define, em termos hegelianos, a essência do gênero épico, cujo objeto é a “vida”. Para este, a épica tem seu lugar na empiria e se constrói em confronto com a vida prática: “épica é vida, imanência, empiria [...]” (LUKÁCS 2000: 53), e o romance, ao contrário do drama, dá forma à essencialidade da vida (Cf. LUKÁCS 2000: 44).

¹² GOLDMANN (1970: 35) por sua vez traça um paralelo entre as mudanças econômicas na sociedade capitalista e a estrutura romanesca. Segundo este, a marca do advento do século XX no romance é o desaparecimento da importância do destino individual, o desaparecimento do sujeito se reflete na obra de arte através da perda da ênfase biográfica na obra narrativa. Razão para isto seriam as mudanças na produção.

Aquele que pretende se aventurar na análise do fenômeno da estranheza, seja no campo da teoria literária ou não, encontra-se diante de um desafio, pois este deverá antes de tudo se questionar de que maneira é possível lidar com as formas do estranho sem apropriação, o que pode ocorrer tanto na tradução para a própria cultura quanto na “tradução” para outra linguagem, por exemplo. A forma de lidar com a estranheza é, em grande medida, determinada pelo objetivo de sua apropriação, a qual muitas vezes é empregada como sinônimo de reconhecimento, aprendizagem e até libertação (Cf. WALDENFELS 1997: 49). Desse modo, a estranheza radical representa um desafio para toda análise, e um desafio intransponível, especialmente para análise de base hermenêutica, “denn wo kein Sinn ist, da hat der Hermeneut nichts zu suchen” (WALDENFELS 1999b: 9).

O conceito de alienação, por sua vez, passa por uma necessidade de revisão em si, bem como o conceito de subjetividade que o estrutura. Entretanto, perguntamo-nos se o termo alienação ainda pode ser salvo. Sabemos, contudo, que o fenômeno da alienação agrega em si valores, sobretudo de nossa cultura narcisista, não apenas no que diz respeito à intolerância ao desconhecido, a tudo que não é igual, mas também no sentido da busca de sentido para o próprio Ser e da necessidade de identificação. Portanto, uma possibilidade que se coloca para análise do fenômeno da alienação, evitando-se cair na armadilha objetivista instrumentalizadora do conceito, é a de compreendê-lo como sentimento. Eva ILLOUZ (2006: 10) define a modernidade como a época da ascensão do homem sentimental, ressaltando o papel da cultura na construção de emoções, de tal modo que emoções deveriam ser compreendidas, segundo a autora, muito mais como entidades culturais e sociais do que como entidades psicológicas. No contexto da formação cultural da emocionalidade moderna, é inegável o papel do fenômeno da alienação, conforme demonstra a própria história do conceito, que associa em sua estrutura um feixe de elementos culturais fundamentais para a síntese de um espectro da emocionalidade moderna.

Por último, vale mencionar a necessidade de submissão dos dois fenômenos aqui apresentados à análise interdisciplinar, bem como apontar para o potencial criativo e produtivo das respectivas teorias quando direcionadas à análise de fenômenos literários e midiáticos.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. / HORKHEIMER, Max. Kulturindustrie, Aufklärung als Massenbetrug. In: ADORNO, Theodor W. / HORKHEIMER, Max. *Dialekt der Aufklärung*. Fischer Taschen Verlag. 2003, 128-176.
- ADORNO, Theodor W. Die Wahrheit über Hedda Gabler. In: Adorno, Theodor W. *Minima Moralia*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003a, 105-107.
- ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- ADORNO, Theodor W. Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman. In: *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003b, 41-48.
- BACHTIN, Michail M. *Ästhetik des Wortes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- BAUDRILLARD, Jean. *Subjekt und Objekt: Fraktal*. Bern, Benteli, 1986.
- BAUMAN, Zygmunt. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg, Junius, 1992.
- BECK, Ulrich. Wie aus Nachbarn Juden werden. Zur politischen Konstruktion des Fremden in der reflexiven Moderne. In: MILLER, Max / SOEFFNER, Hans-Georg. *Modernität und Barbarei*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, 318-343.
- BERNASCONI, Robert. Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung. In: FISCHER, Matthias / GONDEK, Hans / LIEBSCH, Burkhard (ed.). *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, 13-45.
- DANNEMANN, Rüdiger. Verdinglichung, Entfremdung und Anerkennung. Zwischenüberlegungen zu den Bedingungen der Möglichkeit, eine radikale Gegenwartstheorie zu reformulieren. In: BAUER, Christoph J. / CASPERS, Britta (et al). *Georg Lukács Werk und Wirkung*. Duisburg, Universitätsverlag Rhein-Ruhr, 2008. V. 2, 91-108.
- DÄRMANN, Iris. Fremderfahrung und Repräsentation. Einleitung. In: DÄRMANN, Iris / JAMME, Christoph. In: *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist, Velbrück, 2002, 7-46.
- FISCHER, Matthias / GONDEK, Hans / LIEBSCH, Burkhard. Vorwort. In: FISCHER, Matthias / Gondek, HANS / LIEBSCH, Burkhard (ed.). *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, 7-12.
- GOLDMANN, Lucien. *Soziologie des modernen Romans*. Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1970.
- GÜNTHER, Christiane C. *Aufbruch nach Asien: kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900*. München, Iudicium, 1988.
- HEGEL, Georg W. Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg, Felix Meiner, 1995.
- ILLOUZ, Eva. *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Adorno-Vorlesungen 2004*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.
- ISRAEL, Joachim. *Der Begriff der Entfremdung: Zur Verdinglichung des Menschen in der bürokratischen Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1985.
- JAEGGI, Rahel. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main, Campus, 2005.
- JENTSCH, Tobias. *Da/zwischen. Eine Typologie radikaler Fremdheit*. Heidelberg, Universität Verlag Winter, 2006.

Melo, Suzana V. – Alienação (Entfremdung) e estranheza (Fremdheit)

- KOFLER, Leo. *Avantgardismus als Entfremdung*. Ästhetik und Ideologiekritik. Frankfurt am Main, Sandler, 1987.
- KRISTEVA, Julia. *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- LUKÁCS, Georg. *A Teoria do Romance*. Rio de Janeiro, Editora 34, 2000.
- LYOTARD, Jean-François. *Das Postmoderne Wissen*. Graz, Wien, Böhlau, 1986.
- MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Hamburg, Felix Meiner, 2005.
- MÜNKLER, Herfried / LADWIG, Bernd. Dimensionen der Fremdheit. In: MÜNKLER, Herfried / LADWIG, Bernd (ed.). *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin, Akademie Verlag, 1997, 11-44.
- NICOLAUS, Helmut. *Theorie der Entfremdung*. Heidelberg, Manutius, 1995.
- RITZ, E. Entfremdung. In: RITTER, Joachim/ GRÜNDER, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe, 1972, 509-526.
- SCHÄFFAUER, Markus K. *scriptOralität in der argentinischen Literatur*. Frankfurt am Main, Vervuert, 1998.
- SIMMEL, Georg. Exkurs über den Fremden. In: *Soziologie: Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992. V.II, 764-790.
- TREBEß, Achim. *Entfremdung und Ästhetik. Eine begriffsgeschichtliche Studie und eine Analyse der ästhetischen Theorie Wolfgangs Heises*. Stuttgart, Weimar, Metzler, 2001.
- WALDENFELS, Bernhard. *Sinneschwelle. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999a.
- WALDENFELS, Bernhard. *Stachel des Fremden. Phänomenologische Grenzgänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- WALDENFELS, Bernhard. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- WALDENFELS, Bernhard. *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*. Essen, Wallenstein, 2001.
- WALDENFELS, Bernhard. *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999b.
- ZIMA, Peter V. *Theorie des Subjekts*. Tübingen, A. Francke, 2007.

Recebido em 10/10/2010
Aprovado em 05/04/2011