

revista da
pós-graduação
em filosofia⁵
ufscar

1

ipseitas

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

1

ipseitas

ISSN 2359-5159
vol. 1, n° 1
jan-jun 2015

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar
Reitor Prof. Dr. Targino de Araújo Filho

Pró-Reitoria de Pesquisa
Profª Drª Heloisa Sobreiro Selistre de Araújo

Pró-Reitoria de Pós-Graduação
Profª Draª Débora Cristina Morato Pinto

Centro de Educação e Ciências Humanas
Profª Draª Wanda Aparecida Machado Hoffmann -
Diretora

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz –
Coordenador

Projeto Gráfico
Victória Vic

Apoio
Ufscar / Erasmus Mundus

São Carlos 2015



Editor chefe

Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCar)

Conselho Editorial

Ana Carolina Soliva Soria (UFSCar)
Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (UFSCar)
Débora Cristina Morato Pinto (UFSCar)
Eliane Christina de Souza (UFSCar)
Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFSCar)
Franklin Leopoldo e Silva (USP/UFSCar)
Jean-Cristophe Goddard (Erasmus Mundus/
Université de Toulouse)
José Antônio Damásio Abib (UFSCar)

José Eduardo Marques Baioni (UFSCar)
Júlio César Coelho de Rose (UFSCar)
Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCar)
Luiz Damon Santos Moutinho (UFSCar)
Luiz Roberto Monzani (UFSCar)
Marisa da Silva Lopes (UFSCar)
Monica Loyola Stival (UFSCar)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca (UFSCar)
Wolfgang Leo Maar (UFSCar)

Corpo Editorial

Alessandro Carvalho Sales (UNIRIO)
Aline Sanches (FAFJAN)
Américo Grisotto (UEL)
André Constantino Yazbek (UFLA)
Arlenice Almeida da Silva (UNIFESP)
Barbara Maria Lucchesi Ramacciotti (UMC)
Carla Milani Damião (UFG)
Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)
Carlos Eduardo de Oliveira (USP)
Carlota Maria Ibertis (UFBA)
Christian Iber (Freie Universität Berlin)
Claudio Oliveira da Silva (UFF)
Denise Maria Barreto Coutinho (UFBA)
Durval Muniz de Albuquerque Jr. (UFRN)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO)
Fabien Chareix (Paris IV)
Fabio Ferreira de Almeida (UFG)
Gabriele Cornelli (UnB)
Giorgia Cecchinato (UFMG)
Giovanni Casertano (Università di Napoli)
Graciela Marcos (Universidad de Buenos Aires)
Guiomar de Grammont (UFOP)
Günther Maluschke (UNIFOR)
Hans Christian Klotz (UFG)
Homero Silveira Santiago (USP)
Ingrid Cyfer (Unifesp)
Israel Alexandria Costa (UFAL)
Jeanne-Marie Gagnebin (PUC-SP/UNICAMP)
Joaquim José Jacinto Escola (Universidade de
Trás-os-Montes e Alto Douro)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Léa Silveira (UFLA)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa)

Luciano Donizetti da Silva (UFJF)
Marcelo Fernandes de Aquino (UNISINOS)
Márcio Alves da Fonseca (PUC-SP)
Marco Antonio Casanova (PUC-RJ)
Marcos Alexandre Gomes Nalli (UEL)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Maria João Cabrita (Universidade do Minho)
Martina Korelc (UFG)
Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UFPB)
Oswaldo Frota Pessoa Junior (USP)
Pablo Rubén Mariconda (USP)
Patricia Maria Kauark Leite (UFMG)
Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)
Ricardo Nascimento Fabbrini (USP)
Richard Theisen Simanke (UFJF)
Roberto Bolzani Filho (USP)
Rodrigo Hayasi Pinto (PUC-PR)
Rolf Nelson Kuntz (USP)
Romero Alves Freitas (UFOP)
Rui António Nobre Moreira (Universidade de Lisboa)
Rúrión Soares Melo (USP)
Salma Tannus Muchail (PUC-SP)
Sandro Figueiredo Reis (UFRJ/UCAM)
Scarlett Zerbetto Marton (USP)
Silvio Seno Chibeni (UNICAMP)
Simeão Donizeti Sass (UFU)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Thana Mara de Souza (UFES)
Thomaz Kawauche (UFS)
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (UNESP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Vladimir Pinheiro Safatle (USP)
Zeljko Loparic (UNICAMP)

Editores de Área

André Santana Mattos (UFSCar)
Caio Souto (UFSCar)
Fernando Sepe (UFSCar)
Fillipa Carneiro Silveira (UFSCar)
Gustavo Oliveira Fernandes Melo (UFSCar)
Ilias Voiron (Erasmus Mundus)
Luiz Henrique Monzani (UFSCar)
Marcio Tadeu Girotti (UFSCar/FATECE)
Rubens José da Rocha (UFSCar)

6 **Apresentação**
Paulo Roberto Licht dos Santos

7 **Editorial**

Entrevista

8 **Jeanne Marie Gagnebin**

Artigos

21 **Novo aporte ético em face da concepção freudiana da sexualidade**
Luiz Roberto Monzani / Francisco Verardi Bocca

45 **Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie**
Giuseppe Bianco

60 **O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão – parte I**
Christian Iber

69 **Conceitos fenomenais e materialismo a propósito da consciência**
Carolina Ignacio Muzitano

86 **Heidegger e a temporalidade dos modos de fundar**
Taciane Alves da Silva

106 **O sujeito moral entre passividade e atividade: Husserl, Levinas e a afecção pelo valor**
Marcelo Fabri

119 **La poétique de la libération de soi ou comment sortir de l'assujettissement selon Butler**
Gautier Maes

129 **Anti-Édipo – (per)versão masoquista de “Deus está morto”:
o amor problema segundo Deleuze**
Bruna Martins Coelho

159 **O impulso lúdico e o espaço político em F. Schiller**
Giorgia Cecchinato

Resenha

166

**Presente do futuro: um cavalo de Tróia
destinado à catástrofe ou à revolução**

Rubens José da Rocha

*Resenha do livro: O Novo Tempo do Mundo e
outros estudos sobre a era da emergência -
Paulo Arantes*

Tradução

173

**Fragmento da influência dos climas sobre a
civilização**

Jean-Jacques Rousseau

Tradução Paulo Ferreira Junior

**Paulo Roberto Licht
dos Santos**

Professor associado
do DFMC da UFSCar

licht@ufscar.br

A *Revista Ipseitas* apresenta seu primeiro número ao leitor. Concebido inicialmente pelos alunos do *Programa de Pós-Graduação em Filosofia* da UFSCar (PPGFIL-UFSCar), o projeto foi logo acolhido pelo próprio Programa e pelo *Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências* da UFSCar. Seria um engano, contudo, acreditar que se trata essencialmente de periódico de alunos ou de docentes. Não que assim não seja; mas a ideia central que norteia a *Ipseitas*, concretizada já neste primeiro número, é trazer ao público a reflexão filosófica mais atual, em diferentes fases de consolidação. Afinal, não é significativo que, em filosofia, mesmo um pesquisador já “consolidado” esteja inevitavelmente a meio caminho, tendo sempre de retomar ou reavaliar o que de algum modo julgara já alcançado e estabelecido em bases firmes? Assim, para a *Ipseitas*, o essencial deve ser a qualidade e o alcance da reflexão, sem outra restrição. Mas seria outro engano pensar que o rigor tenha de servir como navalha para aparar a pluralidade de temas e de interesses. Por isso, em vez de apostar em alguma diversidade estanque, a *Ipseitas* propõe um convite permanente ao diálogo entre as diversas formas que a reflexão filosófica desde sempre assumiu. Trata-se, sem dúvida, de um diálogo difícil de ser travado, sobretudo com a crescente especialização que tem marcado a produção filosófica universitária mais recente. Essa dificuldade, porém, longe de ser razão para menosprezar o diálogo, constitui em um motivo a mais para incentivá-lo.

Deste modo, é natural que, sem abrir mão do rigor, a vocação da *Ipseitas* à pluralidade traduza-se, já no primeiro número, na publicação de artigos de autores ligados a diversas universidades e centros de pesquisa do País e do exterior, em português e francês. O leitor encontrará artigos sobre filósofos antigos e contemporâneos, resenhas, traduções e entrevistas, em áreas tão distintas quanto teoria do conhecimento, lógica, história, artes e ética. Assim, não propondo já no ponto de partida alguma identidade estéril do que deva valer como forma filosófica por excelência, a *Ipseitas* assume que essa identidade deve ser conquistada, ou até mesmo posta em questão, a cada momento. Se por essa razão sempre haverá muito a fazer, é inegável que a *Ipseitas* desde já contribui para divulgar diferentes perspectivas filosóficas ao público em geral. Daí que já no primeiro número seja publicada em papel e em versão eletrônica, divulgada no Brasil e no exterior, em particular pelo convênio Erasmus Mundus, que abriga universidades de diferentes países. Por fim, só resta agradecer, por começo tão promissor, aos iniciadores e a todos os colaboradores da *Ipseitas*.

Como gostava de lembrar Bento Prado Júnior, retomando a conhecida frase de Sartre: “*filosofar é pensar contra si mesmo*”. Avaliando o alcance da tradição filosófica, o filósofo de Jaú pensava o conceito de ipseidade como capacidade de um “si mesmo” de referir-se ao sentido “próprio” das coisas, implicando algo de estranho a si na coisa pensada, algo sem o qual o sentido não poderia se realizar. Como na ironia do poema *Ipseitas*, a que devemos a ideia que norteia a revista:

A grama de meu quintal propaga-se em todas as direções –
nada de falhas, buracos, nada de irregular na superfície do
Mundo.

Nada de i-mundo no (meu)* mundo (e em mim mesmo)**

Há o Bush, é claro, but no bushes in my private Garden.

Le moi est haïssable, bien sûr, mais pourrai-je être autrement ?

Para além de meu quintal, do lado de lá dos muros,

O Mundão explode suas crises.¹

Sob essa tônica, nosso autor percorreu, problematizando, diversas formas de expressão da “filosofia do sujeito”, reunindo-as em torno da pergunta sobre o que faz de nós algo como uma identidade. Com a escrita, os filósofos exteriorizam e tornam *outra* – para além e para aquém da expressão de si – a experiência de sua própria ipseidade, como um Outro na qual escritor, leitor e interlocutor se encontram num horizonte de pertença e de expressão mútuas.

* Acrescentado após a escrita da frase no manuscrito original.

** Suprimido no manuscrito original.

¹ Cf. PRADO JR, Bento. *Ipseitas*. In: *Olhar*/ Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos. Ano 10, Número Especial (2008). São Carlos: UFSCar, 2008, p. 69.

Entrevista *Interview*

Jeanne Marie Gagnebin Nasceu em Lausanne (Suíça) em 1949. Estudou filosofia, literatura alemã e grego antigo na Universidade de Genebra. Concluiu o doutorado em filosofia na Universidade de Heidelberg (Alemanha) em 1977. Vive e leciona no Brasil desde 1978. Vários estágios de Pós-doutorado em Konstanz, Berlin e Paris. Coordena a edição crítica de textos de Walter Benjamin na Editora 34, São Paulo. Atualmente é professora titular de filosofia na PUC/SP e livre-docente em teoria literária na Unicamp. Trabalha em particular sobre as relações da literatura e da filosofia

Principais publicações *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*. Erlangen: Verlag Palm & Enke, 1978. *Walter Benjamin. Os Cacos da História*. São Paulo: Brasiliense, 1982. *Histoire et narration chez Walter Benjamin*. Paris, l'Harmattan, 1994 (trad. br. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994. 2ª Edição, 1999; trad. alemã *Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001). *Sete Aulas sobre Memória, Linguagem e História*. Rio de Janeiro, Imago, 1997, 2ª Edição, 2006. *Lembrar. Escrever. Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006. 2ª Edição, 2009. *Limiar, aura e rememoração. Ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

REVISTA IPSEITAS Para começar, a senhora poderia nos contar como foi seu primeiro contato com a filosofia, assim como seu percurso dentro dela?

JEANNE MARIE GAGNEBIN Agradeço o convite que me foi feito de participar deste primeiro número da revista *Ipseitas*, fico feliz em poder trabalhar com vocês e em poder homenagear a memória de Bento Prado Júnior – ao qual, aliás, dedico meu último livro, recém publicado¹. Vou tentar responder na medida do possível e do calor deste mês de outubro!

Como cheguei à filosofia, o primeiro contato? Quando estudava no segundo grau, no ginásio, havia sempre filosofia nos últimos anos antes do “bachot” (estudei em Lausanne, na parte da Suíça onde se fala francês, havia vários pontos comuns entre o *curriculum* da França e da Suíça). Em casa, sempre se falou também de filosofia, com meu pai, que era pastor e morreu cedo, e sobretudo com meus irmãos mais velhos, que liam Sartre, Camus, Gide... Nenhum professor de filosofia me marcou tanto, ao contrário de professores de história, bem de esquerda, e de uma excelente professora de alemão. Claro, achava muito interessante, mas não pensei primeiro em prestar filosofia na universidade, mas sim antropologia, porque sempre achei a questão da diversidade cultural um enigma, e também, dentro dela, as relações entre gêneros, as partilhas operadas socialmente entre feminino e masculino. Só que nessa época (1966/67) havia poucas faculdades com cursos mais aprofundados de antropologia, pelo menos na Suíça de língua francesa. Fui passar o ano de 1968 na Alemanha, em Tübingen, num Colégio/ centro es-

Ipseitas, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 8-20, jan-jun, 2015

1 GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, Aura e Rememoração. Ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

tudantil internacional (Leibniz-Kolleg), onde todos moravam juntos e estudavam coisas diferentes. Em maio de 68, assumimos a (auto) gestão do Colégio e fomos fazer muitas passeatas e discussões. Dato esse ano como sendo um segundo ano de nascimento para mim!

Na volta à Suíça, decidi me inscrever no curso de filosofia da Universidade de Genève, também para poder mudar de cidade e morar em república. Queria ter maior clareza sobre as ligações entre formas culturais e sociais e formas de linguagem e de línguas, uma questão, no fundo, central para a reflexão do Romantismo. Já que não havia um bom curso de antropologia à mão, podia tentar a filosofia! Deve-se observar que na Universidade de Genève sempre havia três disciplinas para concluir a “licence en lettres”: uma principal, duas secundárias. Quer dizer, não era tão especializado como muitas vezes acontece hoje. Escolhi filosofia como disciplina principal, literatura alemã e grego clássico como disciplinas secundárias. Devo confessar que o que me salvou foi o alemão, porque o curso de filosofia era muito tradicional e bastante autoritário... No curso de alemão medieval (!!) tive um excelente professor, Karl Bertau. Marxista sem ser dogmático, ele interpretava a literatura medieval em relação com os conflitos da sociedade medieval. Ele deu vários cursos amparado no pensamento de Walter Benjamin, autor que tinha sido ‘redescoberto’ pelo movimento estudantil. Assim, li as teses “Sobre o conceito de história” com uns 19 anos, esse texto luminoso e enigmático não me deixou mais, talvez porque ele fala de uma história de esquerda, mas sem triunfalismo (crítica à ideologia do progresso), e porque enuncia essa exigência tão histórica quanto ética de lembrar dos “esquecidos” da história oficial.

Como vocês percebem, minha entrada em filosofia não pode ser separada de uma inquietação nada original, mas que a filosofia sozinha não “resolve”: a inquietação sobre a linguagem nas suas relações com a história e a cultura; é uma questão que atravessa toda reflexão de Benjamin – do qual, aliás, muitos dizem que não é um verdadeiro filósofo! Às vezes, duvido que aqueles que sabem exatamente o que é a “verdadeira filosofia” possam ser mesmo definidos como filósofos.

IPSEITAS Na década de 70, Bento Prado Júnior voltou de seu exílio na França passando a lecionar primeiramente na PUC-SP e, posteriormente, na Universidade Federal de São Carlos. A Senhora poderia nos contar um pouco sobre sua relação com Bento, sobre este momento em que vocês foram colegas de departamento, além da atuação dele dentro do curso de filosofia da PUC-SP?

GAGNEBIN Segundo a biografia de Bento Prado Júnior no belo livro organizado por Franklin de Mattos², ele voltou do exílio na França em 1974 e foi convidado a criar o Programa de Pós-graduação em Filosofia (junto aos professores José Arthur Giannotti, Salma T. Muchail e Carlos Arthur R. do Nascimento) em 1976. Passou a dar aula na Universidade de São Carlos em 1978, depois de ter sido reintegrado na USP, isto é, quando teve novamente a permissão de lecionar numa faculdade pública, quando a cassação do AI-5 foi cassada. Ele continuava orientando alguns mestrandos na PUC/SP, mas depois das respectivas defesas, não manteve laço institucional com a PUC, pois não era compatível com as exigências do tempo integral em São Carlos, mas sempre manteve laços de amizade com os colegas da PUC/SP, até sua morte.

Ceguei no Brasil em janeiro de 1978, tendo concluído meu doutorado em Heidelberg em filosofia – sobre a filosofia da história de Walter Benjamin – em dezembro de 1977.

Vim para estar junto a Marcos Lutz Müller, meu companheiro há mais de 40 anos, que saiu do Brasil em 1966 depois do Golpe e ficou 12 anos na Alemanha, concluindo seu doutorado em filosofia também em Heidelberg. Relutei muito em ir ao Brasil. Para mim, era antes de tudo um país com ditadura militar e tortura, embora se vislumbrasse o fim da ditadura: o que nos motivou a ‘voltar’. Marcos tinha sido contratado na Unicamp já em 1976, mas ficamos ainda um ano e meio na Alemanha para eu poder terminar o doutorado. Em 1976, tive alguns contatos com colegas dos departamentos de Teoria Literária e de Filosofia da Unicamp, mas mais tarde as promessas de uma eventual contratação não se concretizaram. Eu não fazia parte de nenhum grupo – para não dizer “patota” – e os grupos continuam até hoje onipotentes na universidade brasileira. E era mulher: o machismo também continua até hoje, embora menos forte talvez nas ciências humanas (desvalorizadas). Em 1978, que eu saiba, a paisagem filosófica era bastante diferente. Havia poucos programas de pós-graduação em atividade e relativamente poucos doutores em filosofia, entre 100 e 150 no Brasil inteiro. Hoje mudou muito. Digo isso para ressaltar que não foi fácil, apesar do doutorado alemão, encontrar uma chance de emprego aqui. Quem justamente me ajudou foi o Bento. Foi característico do seu espírito independente, em particular em relação aos grupos e clãs acadêmicos; ele tinha simplesmente interesse e sensibilidade com as pessoas, mesmo que não as conhecesse de nenhum lugar. Encontramo-nos uma única vez na Unicamp quando fez um belo seminário sobre a questão da linguagem em Rousseau. Falou em francês, o que foi providencial porque entendi tudo e ousei fazer uma pergunta, nada tão difícil, mas

ele disse que não tinha suficientemente elementos para responder – outro sinal de generosidade: dizer que não sabe e lembrar depois de pesquisar. Uns seis meses depois, perguntou ao Marcos, durante um encontro no qual se tentava preparar aquilo que mais tarde ia se tornar o embrião da Anpof, a SEAF (sociedade de estudos e atividades filosóficas), o que eu fazia e onde trabalhava. Marcos respondeu que estava desanimada, procurando emprego, não encontrando nada e que se continuasse assim, ia ter que voltar para a Suíça. Bento disse então que indicaria meu nome no programa de pós-graduação da PUC: o novo programa de filosofia precisava de doutores, seria bem-vinda, ele ia sair, poderia “substituí-lo”. Assim foi que entrei na PUC. Primeiro, dois anos de “prova”, depois entrei na carreira e fiquei. Isso, aliás, explica minha dupla gratidão: ao Bento e à PUC/SP no ano de 1979, ambos me deram uma chance mesmo que não fosse de nenhum clã acadêmico-brasileiro. Anos mais tarde, quando li *Raízes do Brasil*, entendi melhor muitas coisas que experimentei nesse início de minha estadia no Brasil. Até hoje sei que não é fácil para ninguém ser acolhido em terra brasileira, apesar ou talvez muito mais em razão da famosa cordialidade brasileira.

Bento tinha sido exilado e conhecia, portanto, a experiência, fundamental, de estar no “estrangeiro”: *être à l'étranger*, não simplesmente estar no “Exterior”, como um turista pode dizer. Essa é uma experiência fundante na literatura e na filosofia contemporânea, sem falar da antropologia; penso mesmo que ela caracteriza uma abordagem crítica das ciências humanas hoje, uma atitude que resiste às tendências identitárias tão frequentes. Por sua origem “aristocrática”, Bento talvez tenha também sempre tido uma educação iluminista de *Weltbürger*, de cidadão do mundo, na bela expressão de Kant, isto é, não manifestava primeiro desconfiança em relação àquele que vem de fora ou de longe, mas sim, abertura.

Quando ele entrou na PUC, a convite da Reitora Nadir Kfoury, essa universidade era um bastião da resistência à Ditadura Militar. Deve-se ressaltar a coragem e a tenacidade do então Grão Chanceler da PUC/SP, Dom Paulo Evaristo Arns, que sempre deu amparo à Reitora. Essa, aliás, foi a primeira reitora eleita pela comunidade universitária e também foi a primeira mulher a ser reitora numa PUC... O ano de 1977 é marcado pela fundação do Programa de Pós-graduação em Filosofia, mas também, em 22 de setembro, pela invasão da PUC pela polícia do Estado de São Paulo, sob as ordens do Coronel Erasmo Dias (a quem Dona Nadir não quis dar a mão quando foi chamada para ver o que acontecia). Nessa época, lecionar e estudar na PUC era também se interrogar sobre a relevância social e política da formação universitária; não de maneira imediatista, mas de maneira séria e comprometida - e isso na filosofia sempre foi o caso.

IPSEITAS A graduação em filosofia na PUC-SP é o curso de filosofia mais antigo em atividade no país, atravessou períodos conturbados de nossa história recente, como a Ditadura Militar, e manteve-se como um programa de excelência internacionalmente reconhecido. Sabemos como os últimos anos têm sido difíceis para o departamento de filosofia desta universidade, dificuldade decorrente da crise financeira e democrática pela qual a PUC tem passado. Gostaríamos que, nesta entrevista, a senhora pudesse nos falar mais sobre a importância do curso de filosofia da PUC-SP, assim como da crise e desafios pelos quais a Universidade passa hoje em dia.

GAGNEBIN Quando hoje se lê a biografia de Dom Paulo Evaristo Arns³ ou o relatório parcial da Comissão da Verdade da PUC/SP, apresentado pela Professora Salma T. Muchail ao Conselho Universitário da Universidade, em 27 de agosto de 2014, há um doloroso fosso entre a realidade de hoje da PUC/SP e seu passado de resistência à ditadura militar, de coragem dos seus estudantes, professores e autoridades, de sua inventividade social e cultural. Parece que a PUC hoje deva se submeter a injunções econômicas e ideológicas que só favorecem um funcionamento lucrativo do ensino e da pesquisa, sem debate vivo e crítico, sem ousadia. Temos que naturalmente ressaltar que esse desenvolvimento funcional, muitas vezes travestido de obediência a normas ditas de avaliação qualitativa, mas, no fundo, obedecendo a critérios de mera produção quantitativa, é hoje uma característica da paisagem universitária brasileira em geral, incluindo as universidades públicas. No caso da PUC/SP, a componente lucrativa do ensino ameaça as possibilidades de sobrevivência de muitos cursos, em particular da filosofia, e isso apesar de a graduação da PUC/SP, segundo o último “ranking” da Folha de São Paulo, ter sido escolhida como a melhor do Brasil! A corrente mais conservadora e dogmática da Igreja Católica, muito presente na Fundação São Paulo e na Cúria Metropolitana, na figura do Cardeal Dom Odilo Scherer, Grão-chanceler da PUC, também fortalece, infelizmente, um clima de pouca abertura a um pensamento crítico e contestador do *status quo*, clima que caracteriza, desde Sócrates (!), a prática da filosofia. Contestação que implica, não o nego, riscos de provocação ou de polêmica fácil quando se tenta ainda pensar em crítica e transformação. Mas são inerentes à ousadia do pensamento. Se não se pode mais arriscar nem ousar, o pensamento só reproduz o existente.

Quando entraram na PUC/SP, justamente por um compromisso com discussão crítica, Bento e Giannotti ajudaram a criar uma “linha de pesquisa” na pós-graduação que perdura até hoje e marca a es-

3 Por exemplo, “O cardeal da resistência. As muitas vidas de dom Paulo Evaristo Arns” documentos reunidos por Ricardo Carvalho, realização Instituto Vladimir Herzog, 2013.

pecificidade do programa: “Filosofia das Ciências Humanas”. Claro, temos também história da filosofia e teoria do conhecimento; agora, “filosofia das ciências humanas” implica uma concepção de filosofia aberta a outras ciências humanas, um diálogo recíproco, uma interrogação recíproca. Não se trata somente de colocar filosoficamente em questão as outras ciências, mas também, e talvez em primeiro lugar, de permitir que o pensamento filosófico se deixe interrogar pelas outras “ciências humanas” (essa é uma categoria que mereceria uma reconstrução histórica e hermenêutica à parte).

IPSEITAS Apesar do estabelecido e amplo reconhecimento internacional, no Brasil, Paul Ricoeur muitas vezes ainda é compreendido como apenas um excelente comentador de textos clássicos e não como um filósofo responsável por contribuições importantes dentro do encaminhamento de diversas questões fundamentais à filosofia contemporânea como, por exemplo, com relação ao problema e estatuto do sujeito na contemporaneidade. Parece-nos que em *Soi-même comme un autre*, por exemplo, Ricoeur traz uma reflexão inovadora a esse respeito. Ao mesmo tempo em que critica filosofias centradas numa figura rígida de identidade, Ricoeur renova a categoria do sujeito, inserindo-a numa reflexão sobre um certo tipo de experiência irreduzível à identidade, a que ele denomina *ipseidade*. A senhora poderia comentar mais sobre esta “*filosofia do cogito ferido*”, este movimento de crítica da *identité-idem* e o desenvolvimento da ideia de uma *identité-ipse*?

GAGNEBIN Retomo, nesse contexto, as questões que colocam, muito apropriadamente a respeito de Paul Ricoeur e, também, da filosofia no Brasil. Ricoeur nunca esteve na moda na França, seu reconhecimento veio muito tarde, a partir dos três volumes de *Temps et Récit* - e também depois do fim da grande onda do Estruturalismo como única escola de pensamento. Esse lado pouco visível e pouco polêmico explica em boa parte a ausência de recepção mais atenta na paisagem filosófica brasileira, sempre ligada às últimas disputas ou, então, ao estudo rigoroso da *filosofia perennis*. Ou se estuda Kant ou se lê Didi Hubermann, (sem eu ter nada, naturalmente, nem contra Kant nem contra Didi Hubermann!) Esses modos e modas são ingratos, porque muitos excelentes pensadores (Deleuze, Foucault, para não citar também W. Benjamin!) são tidos como ornamentos na moda em oposição à seriedade alemã ou grega dos assim chamados clássicos. Ora, um debate filosófico vivo me parece muito mais tirar seu vigor das questões e dos problemas que se tenta abordar, do que de uma filiação a uma escola de pensamento ou a uma tradição autoral. Nesse sentido, o que talvez faça mais falta na paisagem filosófica brasileira não é nem a competência nem a seriedade, mas a coragem de colo-

car questões precisas, ligadas ao contexto brasileiro, certamente, mas também ao contexto mundial, seja no plano ético e político, seja no plano de uma discussão internacional mais especializada.

Voltando a Ricoeur, há ainda um obstáculo, bastante esquisito, no estudo mais aprofundado de sua obra, no Brasil: o fato de ele nunca ter escondido seu pertencimento pessoal à tradição cristã reformada, mesmo que ele sempre definisse sua filosofia como “uma filosofia sem absoluto”, isto é, uma filosofia que não encontra amparo na fé cristã, separando os domínios da fé e do saber, segundo a tradição kantiana. Ora, depois de um longo período inicial no qual a filosofia era geralmente associada ao estudo da patrística e da escolástica, o desenvolvimento recente (a partir dos anos 60) da pesquisa e do ensino de filosofia no Brasil é decididamente leigo, mesmo anticlerical e antirreligioso. Associado a um cristianismo piegas, o nome de Ricoeur é o de um pensador piedoso, portanto, torna-se uma pessoa não grata, sem mesmo que se tenha lido uma só linha dele.

Acho que essa recepção está mudando, em particular porque Ricoeur, retomando as questões clarividentes de vocês, é um pensador que abriu a filosofia à interrogação das outras ciências humanas, notadamente ao pensamento de Freud, num gesto sereno, mas radical. Mais especificamente, o pensamento de Ricoeur é uma longa interrogação sobre o conceito de “sujeito”, pedra de toque da filosofia moderna a partir de Descartes, sobre as condições de possibilidade de ação e de reflexão desse sujeito, sobre sua autoapreensão, que não é imediata, mas passa pelos longos desvios da linguagem e da cultura, sobre sua identidade atravessada pela temporalidade, portanto nunca perene e substancial, mas sempre ligada a um devir imprevisível.

Ricoeur⁴ se desbruçava sobre a questão da “identidade narrativa” a partir de suas pesquisas a respeito da relação entre tempo e narrativa ou narração, pesquisas desenvolvidas nos três volumes de *Temps et Récit*⁵; ele analisa em particular as relações de semelhança e de diferença que existem entre os modelos narrativos subjacentes à história (como disciplina do passado) e à literatura (como invenção de outros mundos). Num artigo de 1988, que traz justamente o título “L’Identité Narrative”, o filósofo retoma os resultados obtidos em *Temps et Récit* e afirma:

“Il est donc plausible de tenir pour valable la chaîne suivante d’assertions: la connaissance de soi est une interprétation, - l’interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d’autres signes et symboles, une médiation privilégiée, - cette dernière emprunte à l’histoire autant qu’à la fiction, faisant

4 Tomo a liberdade de retomar a seguir algumas reflexões publicadas sob o título “Entre moi et moi-même (Paul Ricoeur)”, publicado em *Em primeira pessoa. Abordagens de uma teoria da autobiografia*, org. H. Galle e A. C. Olmos, Fapesp/Annablume, 2009, pp. 133-139.

5 Editions du Seuil, Paris, 1980/1984/1985.

de l'histoire d'une vie une histoire fictive ou, si l'on préfère, une fiction historique.”⁶

Na base dessas hipóteses, Ricoeur propõe uma explicitação mais fina do conceito de identidade pessoal, em particular de identidade do eu. Essa reflexão deve muito à longa e detalhada leitura, exposta no segundo volume de *Temps et Récit*, da obra de Marcel Proust: *A la Recherche du Temps Perdu*, esse romance inclassificável, poderia, pois, ser lido como uma (falsa) autobiografia que desfaz as ilusões da permanência substancial da identidade pessoal, ou ainda como um ensaio sobre as diferentes mortes e reinvenções do(s) eu(s). Ricoeur estabelece, então, uma distinção conceitual que corresponde a uma distinção já existente em diversas línguas, mas pouco tematizada:

“Le cadre conceptuel que je propose de soumettre à l'épreuve de l'analyse repose sur la différence fondamentale que je fais entre deux concepts majeurs du concept d'identité: l'identité comme mêmété (latin *idem*, anglais *same*, allemand *gleich*) et l'identité comme soi (latin *ipse*, anglais *self*, allemand *selbst*). L'ipséité, dirais-je, n'est pas la mêmété. Ma thèse est que bien des difficultés qui obscurcissent la question de l'identité personnelle résultent du manque de distinction entre les deux usages du terme identité.”⁷

A identidade/mesmidade (*idem*) é caracterizada por quatro qualidades principais: a) a unicidade (em oposição à pluralidade); b) a semelhança extrema (em oposição à diferença); c) a continuidade ininterrupta no desenvolvimento (em oposição à descontinuidade); d) a permanência no tempo (em oposição à diversidade no tempo). Essas quatro determinações pressupõem que, por trás ou por baixo desse algo idêntico, haja um substrato ou uma substância duradoura, algo que, na filosofia clássica, constitui justamente a “essência” de um objeto determinado à qual vão se agregando diversos “acidentes”. Tal objeto pode ser uma coisa, *res*, ou também um ser vivo, ou mesmo um ser humano, que não é somente *sujeito* no sentido de agente, mas também no sentido preciso de suporte (*hypokeimenon*), de depositário que *subjaz* à essência e aos acidentes.

Na esteira da linguística da enunciação de Benveniste e, igualmente, da fenomenologia existencial de Heidegger, Ricoeur propõe pensar o sujeito humano não como *idem*, mas, de maneira radical, como *ipse*. O *ipse*, diz o filósofo, responde à questão *quem?* E não à questão *quê?* como o faz o *idem*. Quem age? Quem faz? Quem fala? A

6 Paul Ricoeur, “L'Identité Narrative”, *Revue Esprit*, Número 140, julho de 1988, Paris, p. 295-304. Um outro artigo com o mesmo título será publicado por Ricoeur na *Revue des Sciences Humaines*, número 1991-1, Paris, p.35-47. Enfim, o prefácio de *Soi-même comme un autre*, livro seguinte de Ricoeur (Seuil, Paris, 1990) retoma e aprofunda essa problemática, em particular em suas implicações éticas (discussão com Levinas).

7 *Ibidem*, p. 296.

ipseidade é própria da identidade de um sujeito que assume sua ação (em particular, diria Benveniste, a ação de tomar a palavra e de dizer “eu”), mas que não precisa, para fazê-lo, recorrer a uma substância imutável através do tempo. Pelo contrário, ipseidade e temporalidade são correlatas: mesmo que o *ipse* mude, que ele não permaneça o mesmo em termos de identidade/igualdade (*idem*), ou melhor, justamente *porque* o *ipse* muda, porque não permanece, porque ele é um ser temporal, um *Dasein* nas palavras de Heidegger, deve ele ser definido de outra maneira que pela permanência de qualidades ditas essenciais. Nasce assim um conceito de sujeito simultaneamente dessubstancializado e radicalmente responsável: o *ipse* é aquele que pode reconhecer e assumir suas ações como também prometer, ele é esse sujeito *distendido* entre a memória e a espera do qual já falava Santo Agostinho no livro XI das *Confissões*, essa primeira autobiografia da tradição ocidental.

Se o sujeito somente se define como aquele que age e que fala (e não mais como substrato substancial de uma identidade estabelecida), a ênfase recai sobre sua radical responsabilidade; Ricoeur desenvolve as conseqüências éticas e políticas dessa concepção no livro que sucede a *Temps et Récit*, isto é, *Soi-même comme un autre*. Toda discussão a respeito da identidade-mesmidade e da identidade-ipseidade não tem, portanto, como pano de fundo apenas um debate com as aporias filosóficas relativas ao conceito tradicional de identidade, aporias ressaltadas em particular pela filosofia analítica. Também visa um contexto jurídico preciso: o da imputação e do castigo, em particular em relação a grandes criminosos como os carrascos nazistas que, de Eichmann a Mengele, apelaram não só a diversos esconderijos para desaparecer, mas também a transformações e disfarces de seus traços físicos, de sua assim chamada “identidade corpórea”, para escapar da responsabilidade de seus atos.

IPSEITAS Para Walter Benjamin, a atualização de imagens, ideias e sentimentos é uma das características mais importantes da memória. Muitas vezes, ela parece trabalhar em conjunto com a imaginação, fixando imagens despertadas pela lembrança e produzindo sentimentos que nos impulsionam ao pensamento e à reflexão. A senhora poderia discorrer um pouco sobre como a história participa dessa associação subjetiva entre imagens e sentimentos e como o pensamento e a reflexão são capazes de doar sentido objetivo a essas associações?

GAGNEBIN Em relação a Walter Benjamin, a ligação entre memória, imagem e sensação (mais do que sentimento, acho) é um *topos* das teorias da memória e do esquecimento desde Platão. Aliás, Ricoeur mostrou bem (em *A memória. A história. O esquecimento*) que essa ligação entre memória e imagem é uma das críticas mais frequentes

acerca da confiabilidade da memória: sua proximidade da imagem – e da imaginação – a tornaria subjetiva demais, em oposição às tentativas de reconstrução “objetiva” do passado pela história. Benjamin, claro, sabe dessa problemática, mas, na esteira de Marcel Proust e de sua obra seminal, *Em busca do tempo perdido*, privilegia os aspectos subversivos da imagem que surge, de repente, provocada ou não por uma sensação (como no famoso episódio da *madeleine* no primeiro volume da *Busca*). A imagem subverte a ordenação linear do tempo, do *chronos*, que tomamos, muitas vezes, como o único tempo verdadeiro e objetivo, introduzindo nessa cronologia insossa uma interrupção que alude a uma outra apreensão possível do passado, um tempo da surpresa, do não controle, da ocasião, o tempo do *kairos*. Essa transformação da apreensão temporal permitiria a transformação da imagem enrijecida do passado e, simultaneamente, da imagem, muitas vezes desolada, do presente.

IPSEITAS Em seu artigo “*Da relação ao outro: familiaridade, ou indiferença*”, a senhora tentava estabelecer, a partir de Sérgio Buarque e Georg Simmel, uma reflexão sobre a relação subjetiva com o outro que não se baseie “*nem na integração forçada, nem na rejeição hostil, mas numa tentativa de alteridade, com seus riscos e problemas, cuja origem mais secreta se encontra na renúncia a uma identidade imutável e essencial, isto é, no reconhecimento da própria alteridade.*” Tal tema, desenvolvido no texto citado a partir de sua própria experiência como professora estrangeira no Brasil, poderia ser prolongado, acreditamos, para uma questão mais ampla sobre a própria atividade filosófica no Brasil. Afinal, por um lado, a filosofia sem dúvida é de tradição europeia e a relação que o pensamento no Brasil e os intelectuais brasileiros desenvolveram com tal tradição, como sabemos, é muitas vezes marcada pela colonização e absorção acrítica de autores europeus. Por outro lado, há sempre o risco de – ao criticarmos tal posição subalterna – revivermos nacionalismos, ou cairmos em regionalismos arcaicos e desastrosos, tanto do ponto de vista político, quanto intelectual. Nesse sentido, a atividade filosófica no Brasil não deveria ser um lugar de desenvolvimento desta relação de alteridade com a própria história e identidade nacional, uma reflexão capaz de nos lançar neste processo de reconhecimento de uma alteridade própria a nossa história?

Ipseitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 8-20, jan-jun, 2015

GAGNEBIN Tentarei concluir com algumas reflexões sobre a filosofia no Brasil e sobre seu ensino. O conceito de “identidade” talvez nos ajude um pouco a isso, ou melhor, sua “desconstrução”. Entendo que a reflexão sobre a formação da identidade nacional foi essencial para relativizar, justamente, uma autocompreensão desvalorizante de país colonizado, aliás, “descoberto” (!) e, no melhor dos casos, periférico.

O grande modelo continua sendo a *Formação da Literatura Brasileira*, de Antonio Candido, modelo que cita o conceito de *Bildung*, muito pensado pelos filósofos e pelos escritores alemães do séc. XIX, que pensavam, justamente, na elaboração de uma *nação* alemã que reagrupasse vários territórios, independentes uns dos outros, onde se falava a mesma língua alemã.

Agora, me parece que podemos hoje dar um passo a mais e prescindir de uma busca tão enfática da identidade brasileira, justamente porque o Brasil já se tornou um interlocutor reconhecido e “adulto” – se pensarmos um pouco no caso analógico de reivindicação de identidade por um adolescente que, quando se torna adulto, não precisa mais reafirmar sua especificidade o tempo inteiro. Aliás, o fato de o Brasil ser tão diverso, contraditório, múltiplo etc., talvez seja justamente uma chance política e filosófica (!) de poder pensar na construção de um sujeito que não se ancora necessariamente numa identidade estanque e imutável, mas ousa abrir-se à própria alteridade. Nesse sentido, sempre acho estranho essa insistência, por exemplo, na vida cultural, na nacionalidade brasileira de tal artista ou de autor no contexto internacional de hoje. Como cada artista de qualquer nacionalidade, um artista brasileiro dialoga com a tradição do seu país, certamente, mas também com seus pares no mundo inteiro. Dentro do Brasil, ele pode assumir a tradição de sua região específica e o diálogo com seus pares do Brasil e do mundo.

IPSEITAS Se, por um lado, o discurso filosófico só é possível travando um pacto com a linguagem, também ocorre que ele se desenvolve num espaço que lhe é estrangeiro. Nesse sentido, a senhora acredita que sua condição de professora estrangeira é uma vantagem?

GAGNEBIN Sem dúvida, a filosofia foi importada, como também a música barroca ou a cultura do vinho. No caso da filosofia, seu caráter “linguístico” (*sprachlich*) a torna certamente profundamente ligada a uma cultura grega, latina, alemã ..., mas não se filosofa só em alemão! Eu preferiria dizer que se filosofa de maneiras diferentes em grego, alemão francês, inglês, português; essas diferenças são tidas como trunfos quando pensamos na literatura. Tendemos a pensá-las como obstáculos na filosofia porque a história da filosofia é a transmissão de uma história predominantemente grega e alemã (claro, também francesa, inglesa). Isto é, a história da constituição do *logos* e da *polis*, uma tentativa de democracia, depois a afirmação da universalidade da razão e de suas consequências para a emancipação de toda humanidade: uma história das promessas da revolução burguesa. É uma história que vale a pena conhecer e sobre a qual vale a pena refletir, em particular quando se mora num país belo e rico, mas cruel, com uma desigualdade obscena, uma arrogância impar

dos poderosos e uma certa “humildade” triste de muitos oprimidos. Um país com pouco “espaço público” também, essa *Öffentlichkeit*, de certo relativa, mas essencial à construção da emancipação política. Quero dizer com isso que o estudo da história da filosofia pode e deve nos ajudar a estudar melhor também o nosso presente brasileiro, presente inseparável da atualidade econômica e histórica do capitalismo mundial. Eu iria até mais longe: é essencial para o pensamento crítico, notadamente filosófico, mudar de língua e de país, para melhor entender como sempre se pensa e se age numa determinada língua e numa determinada cultura. Aprender uma outra língua serve, antes de tudo, a perceber que a língua materna ou natal não é natural, que ela não *va de soi*, que ela não é *selbstverständlich*, mas prefigurada socialmente, historicamente, culturalmente. Sempre penso que o gesto filosófico básico é a capacidade de tomar essa distância crítica em relação a seu próprio ponto de partida. Isso significa não só que o estudante brasileiro deve aprender alemão ou latim, mas que o professor e o estudante francês, alemão etc. também deveria sair do seu país, viver no estrangeiro, seja no Brasil, seja em outro país “emergente” como hoje se prefere dizer.

A experiência de estranhamento, de distanciamento pode ser desconfortável, mas ajuda a pensar (e a ousar agir também). E, já que estou em plena defesa da antropologia e do “*regard éloigné*” (o “olhar afastado” de Lévi-Strauss), gostaria de defender uma abertura maior da filosofia brasileira também em relação à própria alteridade do país. Por que não lemos melhor e discutimos, por exemplo, as reflexões de um antropólogo como Eduardo Viveiros de Castro que trabalha sobre a “imaginação conceitual indígena”⁸ e seus questionamentos para nosso imaginário social e para nossos sistemas conceituais? O estudo da história da filosofia, com suas grandezas e suas dificuldades, pode servir de refúgio erudito para a repetição de hábitos intelectuais e a manutenção de privilégios acadêmicos bem estabelecidos. Deveria muito mais nos levar a uma “intemperividade” produtora, para citar o conceito imprescindível de Nietzsche de *Unzeitgemässheit*, essa “não conformidade ao tempo” que permite a crítica do presente.

IPSEITAS Em um texto bastante conhecido – “*O método desviante*” – a senhora tratava de alguns pontos bastante interessantes a respeito do ensino da filosofia no Brasil. Nos últimos anos, vemos como a vida acadêmica tem cada vez mais dificuldades em resistir aos imperativos mercadológicos e de produção, a “cultura do paper” e a contagem obsessiva de pontos nos currículos. Como consequência, a profissão professor de filosofia - em nível universitário - vem paulatinamente

8 Ver Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, Ed. Csac&Naify, 2002.

se burocratizando e a construção de um espaço onde pudéssemos exercer “*pequenas táticas de solapamento, exercícios de invenção séria e alegre, exercícios de paciência, de lentidão, de gratuidade, de atenção, de angústia assumida, de dúvida, enfim, exercícios de solidariedade e de resistência*” torna-se cada vez mais difícil. A senhora poderia nos relatar como, através da sua própria experiência como professora, buscou resistir a esses imperativos mercantis-intelectuais, abrindo tais espaços de formação e pensamento livre?

GAGNEBIN Venho à sua última questão, à nossa obsessão de contar pontos e de escrever “papers” em vez de ousar resistir a esse empreendedorismo histriônico da “produção” intelectual que segue a tendência da produtividade exacerbada do capitalismo, já denunciada por Adorno e Horkheimer no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, quando falam em “*Wissenschaftsbetrieb*”⁹.

Lembro uma piada do Franklin Leopoldo e Silva que dizia que depois do *Homem Sapiens* veio o *Homem Lattes*. Talvez possamos apelar ao *Homem Sapiens* e ardiloso cujo paradigma é Ulisses na grotta do Ciclope: para sobreviver, para não ser nem devorado nem esmagado, devemos até nos dar um nome falso; mas tal nomeação é somente um sinal de relativização do código imposto. Não quero ser *Homem Lattes*, isso é só um disfarce, que não pode colar à minha pele, que eu não posso levar a sério demais. Seria bom ousar se desfazer do disfarce e perceber que somos singulares, frágeis talvez, mas muito mais sábios; sabemos que lentidão e paciência também são dimensões de um pensamento filosófico alegre e crítico, e isso desde sempre, ou, no mais tardar, desde os diálogos aporéticos de Platão e do seu irônico mestre, o primeiro a escolher o nome de filósofo.

Perguntas elaboradas por
Caio Souto, Fernando Sepe
e Rubens José da Rocha

Ipseitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 8-20, jan-jun, 2015

9 Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, Editora Zahar Rio de Janeiro, 1985, p. 11. Guido de Almeida traduz corretamente por “atividade científica”, mas falta o tom crítico do empreender, da (grande) empresa contido na palavra *Betrieb*.

Novo aporte ético em face da concepção freudiana da sexualidade

New ethical approach at the Freudian concept of sexuality

Palavras-chave Sexualidade, psicanálise, Freud.

Keywords Sexuality, psychoanalysis, Freud.

Luiz Roberto Monzani

UNICAMP, Campinas, SP,
Brasil / UFSCar, São Carlos,
SP, Brasil

Livre-Docente em Filosofia
pela UNICAMP. Doutor em
Filosofia pela USP. Autor,
entre outros, de *Desejo e
prazer na idade moderna*
(Curitiba: Champagnat-
Editora da PUCPR, 2011, 2ª
ed.) e *Freud, o movimento de
um pensamento* (Campinas,
SP: Editora da Unicamp,
2014, 3ª ed.).
jmonzani@uol.com.br

Francisco Verardi Bocca

PUCPR, Curitiba, PR, Brasil

Realizou estágios de Pós-
Doutorado na Université
Denis-Diderot, Paris VII
(França), e na UFSCar. Doutor
em Filosofia pela UNICAMP.
Autor, entre outros, de
Paixões e psicanálise (Vitória:
Editora da UFES, 2010) e
organizador de *Psicanálise
em perspectiva – III* (Curitiba:
CRV, 2012).
francisco.bocca@pucpr.br

Ipseitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 21-44, jan-jun, 2015

Resumo

Este artigo analisa o primeiro momento da manifestação do conceito de sexualidade na obra de Freud, referente à publicação de *Três ensaios sobre a teoria sexual*, a fim de balizar a diferença entre as concepções “científica” e psicanalítica da sexualidade, o que se fará segundo três expedientes teóricos: uma breve revisão acerca do tratamento que a sexualidade recebeu em algumas de suas linhas mestras na história do pensamento ocidental; uma espécie de pré-história da primeira mutação; e, finalmente, uma investigação sobre a obra de Freud que promoveu a primeira grande mutação no conceito de sexualidade.

Abstract

This article analyzes the first moment of the manifestation of the concept of sexuality in Freud’s work, referring to the publication of *Three Essays on the Theory of Sexuality*, in order to gauge the difference between “scientific” and psychoanalytic conceptions of sexuality, which shall be taken in three theoretical expedients: a brief review about the treatment they received sexuality in some of its main lines in the history of Western thought; a kind of prehistory of the first mutation; and finally, an investigation into the Freud’s work who promoted the first major mutation in the concept of sexuality.

Pretende-se, inicialmente, delimitar um pouco melhor o sentido de nossa intervenção, ou melhor, tratar mais bem de sua limitação. Não vamos abordar a mutação do conceito de sexualidade na obra toda de Freud, mas apenas em um de seus momentos. Como sabemos, o conceito de sexualidade sofreu, no interior de sua obra, não uma, mas várias mutações. Ao longo dela podemos detectar pelo menos três: 1) a mais famosa delas, ocorrida com a publicação dos *Três ensaios sobre a teoria sexual*, que foi também a primeira; 2) com a publicação de *Introdução ao narcisismo*, a sexualidade sofre um novo remanejamento conceitual; 3) por fim, em *Além do princípio do prazer*, assistimos à última modificação importante operada por Freud nesse domínio.

Vamos discutir aqui apenas a primeira manifestação, tanto pelo fato de ela ser a mais importante realizada por Freud, como também porque explicar as duas últimas supõe o conhecimento prévio dessa primeira. Vamos, portanto, apenas apontar – através de um contraste com a concepção clássica da sexualidade – os pontos fundamentais dessa modificação operada por Freud, sem poder, no entanto, esclarecer e explicar suficientemente o conjunto das razões que o levaram a operar tal mudança.

Nosso objetivo fundamental será o de balizar a diferença básica entre a concepção dita “científica” da sexualidade e a concepção psicanalítica da sexualidade, quer dizer, pretendemos distinguir a especificidade do objeto da psicanálise sob o ângulo da sexualidade e assim oferecer ao leitor condições de desenvolver sua própria compreensão sobre as possibilidades de reflexão moral que a psicanálise admite, evidentemente a partir do conceito de sexualidade no recorte aqui produzido. Para isto procuraremos mostrar, em linhas gerais, qual é a concepção psicanalítica da sexualidade. Dito isso, entremos no assunto.

A demonstração da concepção psicanalítica da sexualidade será introduzida em três tópicos, três expedientes teóricos: uma breve revisão acerca do tratamento que a sexualidade recebeu em algumas de suas linhas mestras na história do pensamento ocidental; em seguida, uma espécie de pré-história da primeira mutação (como explicaremos a seguir) e, finalmente, uma investigação exatamente sobre a obra de Freud que promoveu a primeira grande mutação no conceito de sexualidade. Passemos, nesta ordem, às exposições.

*

A concepção dita “científica” da sexualidade se cristaliza, a partir do século 18, mais ou menos concomitantemente com a constituição da biologia como ciência através de Buffon, Bichat etc. Desde há muito tempo, já existia uma medicina da sexualidade e uma concepção da sexualidade que remonta à antiguidade clássica. Basta examinar o *corpus* hipocrático, os trabalhos de Aristóteles no campo da biologia, a medicina da época helenística etc. O que é característico da modernidade foi a atenção que se conferiu não à sexualidade, enquanto tal, mas à patologia sexual. A concepção que os séculos 18 e 19 elaboraram da sexualidade, embora revestida de uma auréola de positividade, pouco difere, na verdade, de toda concepção que atravessou a civilização.

Fala-se agora em nome da ciência, procura-se expurgar os juízos de valor. A ética, a bem dizer os valores morais, bem como as influências e exigências culturais e religiosas, desaparecem como elementos ostensivos na constituição deste discurso, de modo que, de Platão e Aristóteles a Buffon e Bichat, uma concepção mínima se mantém aquela mesma através da qual vai se definir a sexualidade, concepção essa que, na base e em essência, diz o seguinte: a sexualidade é o instrumento biológico da propagação das espécies. Sua função biológica precisa é esta, e nada mais que esta.

A sexualidade assim aparece como um fenômeno natural que, tanto nos animais quanto nos homens, manifesta-se da mesma maneira. Tomando a natureza como modelo e paradigma, pode-se dizer que a sexualidade é uma força que se manifesta irresistivelmente numa determinada época da vida (no homem, na puberdade), como uma atração automática de um sexo pelo outro, visando (1º) a união das partes genitais e (2º) tendo como resultado a procriação ou a aparição de um ser da mesma espécie. A sexualidade aparece então como um instinto teleologicamente orientado para a procriação, ao qual os homens estão submetidos. Instinto que se manifesta num determinado momento da vida e que dura também um determinado tempo, na medida em que desaparece na velhice.

Tomando-se literalmente estes dados que, biologicamente são, no atacado, corretos, abre-se imediatamente um campo de exclusão, um campo negativo que na verdade é duplo: exclusão da sexualidade infantil e exclusão da sexualidade senil. Uma outra figura do negativo que se desenha serão todas aquelas formas de comportamento sexual que se desviarem desse modelo paradigmático: todo aquele conjunto de práticas que não atenda esse modelo canônico: homossexualismo, pedofilia, necrofilia etc... Nestes casos, e aí sim, todos moralmente condenáveis.

Já colocamos há pouco: o que caracterizou particularmente a modernidade não foi tanto o discurso sobre a sexualidade, com toda a complexidade que depois foi entendida, mas sim o discurso sobre a patologia sexual. Ademais, o que interessou ao século 18, e particularmente ao século 19, não foi tanto a sexualidade normal quanto a sexualidade patológica e, através deste discurso que se constituiu num entremeado de biologia, fisiologia, psico-fisiologia, patologia mental e aparelhagem jurídica chegou-se a uma conceituação e catalogação minuciosa de todos os desvios e de todas as aberrações sexuais encontradas. A suma desse saber encontra-se, sem dúvida, na *Psychopathiasexualis* de von Kraft-Ebing, que define assim a perversão sexual:

Deve-se considerar como pervertida toda manifestação do instinto sexual que não responde ao alvo da natureza, isto é, à perpetuação da raça (KRAFT-EBING, 1895, p. 78).

Assim, no século 19 cristalizou-se um conceito de sexualidade com características e atributos específicos: existe alguma coisa denominada instinto sexual que se manifesta no homem na puberdade, e que se caracteriza por uma atração de um sexo pelo seu oposto, e que leva os sujeitos a praticarem um conjunto de atos específicos que tendem à realização desse instinto, atos cuja finalidade é a procriação. Sexualidade era assim, normativamente, sinônimo de heterossexualidade procriadora. Paralelamente, ou concomitantemente, criou-se o campo da ausência e do negativo (ausência da sexualidade infantil e senil) e do desvio (o campo das aberrações, da patologia sexual). São as perversões do instinto sexual, sejam elas causadas por uma sexualidade anormal (histeria), ou por perturbações no comportamento sexual (desvio com relação ao objeto – fetichismo, bestialismo), ou com relação ao objetivo sexual (aquilo que se visa).

Todo esse imenso campo é que foi catalogado pelos especialistas em patologia sexual e, através dessa triagem, assistimos à constituição de dois campos distintos, diversos, perfeitamente delimitados, cada um com sua especificidade própria: o campo do normal e o do patológico, com todas as suas consequências imagináveis. Delineia-se assim a ideia de que, dado um comportamento sexual qualquer, têm-se critérios seguros e precisos através dos quais é possível saber se tal comportamento é normal ou patológico. Tudo isso tendo como suposta a ideia de que existe uma única forma padrão normal e numerosas formas patológicas; que essa forma normal é algo pré-existente ao indivíduo e irrompe numa determinada época; e que o instinto sexual é algo dado, pronto, acabado, como um mecanismo pré-formado ao qual o sujeito deve se submeter. O instinto sexual é visto como fruto da maturação de algo que, desde o início, já está dado (assim como nossa dentição definitiva). Ele é uma potencialidade, uma virtualidade que num determinado momento será atualizada e poderá assim realizar suas funções e finalidades.

Ainda sobre isto, duas observações mais, antes de abordar o texto freudiano: 1) desde o início, desde a cristalização desta concepção da sexualidade, os teóricos (sobretudo os especialistas em patologia sexual) têm consciência de que esse modelo funciona muito mal na prática. O grande Esquirol, por exemplo, no seu livro, *Les maladies mentales* (1838), já se via frente a um dilema: mesmo deixando de lado os indivíduos com suas idiosincrasias e particularidades, ao tomar-se o problema do ponto-de-vista estatístico, as coisas são espinhosas; 2) nesse modelo, a sexualidade normal é sexualidade procriadora, portanto, aquela que se realiza na forma da heterossexualidade monogâmica ocidental.

Sendo assim, é previsível que a taxa de desvios sexuais seja maior nas viúvas que nas mulheres casadas. Ora, as estatísticas mostram a Esquirol exatamente o contrário. Ele ainda tentou se salvar alegando que o número de viúvas é menor que o de casadas. O argumento em si já não é muito convincente, mas, o que derruba de vez Esquirol (e ele honestamente o reconhece) é o fato de que existe um número maior de mulheres solteiras (mas aptas) que de casadas e, no entanto, a taxa de patologia sexual é menor entre as solteiras. E sobra, portanto, o seguinte problema: por que as mulheres casadas (que supostamente têm uma vida sexual normal) são mais afetadas pela patologia sexual? Esse é um indício claro de que esse modelo clássico de sexualidade não funciona, mas, na falta de outro modelo alternativo, ele se manteve até Freud.

Outra observação que gostaríamos de fazer é até certo ponto desnecessária. Trata-se mais de um lembrete: no decorrer do século 19 foi se estreitando cada vez mais os liames entre os desvios sexuais e a patologia mental. Ninguém estabeleceu uma correlação estrita, mas todos os especialistas têm consciência de que há uma íntima relação entre os dois fatores. Dito isso, passemos a Freud.

*

E o faremos com espírito ousado, investigando, neste segundo tópico, os antecedentes ou a pré-história preparatória do que chamamos desde o início de ‘mutação do conceito de sexualidade’, nuancadamente construído por Freud. Sempre lembrando que o faremos a fim de explicitar o modo “delicado” como a temática sexual foi sendo lenta e laboriosamente introduzida na teoria freudiana, particularmente no período em que ele desenvolveu suas investigações sobre a etiologia da histeria. Em linhas gerais, percorrendo um arco muito amplo que vai, dentre outras, de sua teoria da sedução à da fantasia, para em seguida finalmente adentrarmos na primeira manifestação de tal mutação, enfocando os *Três ensaios*.

Este recurso se justifica em função justamente de mostrar as vicissitudes, as revisões e as articulações teóricas que permitiram a Freud laboriosamente ir retirando o que se podia, de modo bastante geral, chamar de sexual, da esfera da reprodução, como dito acima. Tal feito foi acompanhado de um progressivo deslocamento deste tema para o interior de uma esfera de outra ordem, uma ordem moral, de valores, o que o redefiniu, sob o que podemos chamar sem constrangimento, finalmente, como da ordem da sexualidade, com conotações desproporcionalmente mais largas e com efeitos de toda ordem e sobre todos os aspectos, daí para frente. Para efeitos de ilustração desta consequência, seu manejo foi posteriormente sobrevalorizado em 1921, ocasião em que a própria civilização, vale dizer, a própria condição de possibilidade e sustentação da vida em sociedade, dos seus laços e relacionamentos entre diferentes homens e diferentes grupos, foi explicitada a partir da conjugação do par ‘identificação e libido’, sendo esta um efeito do complexo de Édipo, a matriz, como sabemos, de toda sexualidade humana, para Freud. Infelizmente *Psicologia de massas e análise do eu* ficará de fora deste capítulo.

Pois bem, com o propósito de abordar o prometido tema da sexualidade, tomaremos como fonte bibliográfica um conjunto não inteiramente arbitrário de obras de Freud. A primeira, o verbete *Histeria*, de 1888; em seguida, *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*, escrito entre 1886 e 1888, embora concluído e publicado em 1893; depois disso, na sequência, *As neuropsicoses de defesa*, de 1894; desse mesmo ano, *Projeto para uma psicologia*, que traz uma parte dedicada à psicopatologia da histeria; ainda, *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*, de 1896; *A etiologia da histeria*, também de 1896; e, por fim, as cartas 59 e 69 de sua correspondência com Fliess, de 1897.

Para este fim, cabe esclarecer ao leitor as *chaves de leitura*, todas elas complementares e interdependentes, que orientaram a produção deste tópico. Declaramos agora algumas, sob a forma de dois agrupamentos. São elas. Conceitual: conflito psíquico; resistência; sintoma; ideogenia na etiologia da histeria; introdução gradual da sexualidade infantil; sedução e fantasia; importância e posição do médico; método terapêutico; cura. Resultados: sustentação da ideogenia apoiada no reconhecimento da sexualidade infantil e, por isso, o deslocamento da hipótese traumática apoiada na teoria da sedução, em direção à teoria da fantasia. À sua conclusão estaremos aptos a

compreender a noção de sexualidade em Freud bem como sua primeira mutação.

O propósito de tudo isto foi visto no verbete *Histeria*, de 1888, em que Freud combate fortemente a hipótese da perturbação orgânica, finalmente reconhecendo a histeria segundo uma articulação entre a fisiologia e a psicologia, como algo dado na articulação ou trânsito entre a cadeia de associação de ideias e as condições de excitabilidade do sistema nervoso, trilhando seus primeiros e firmes passos no enfoque da histeria enquanto derivada da articulação ou entrelaçamento entre corpo e mente. Isso porque mesmo seu entendimento sobre a hipnose já implicava uma consideração conjunta da psicologia e da fisiologia. Em suma, costurando a polêmica entre Bernheim e Charcot, concebeu tanto a hipnose como a histeria como fenômenos das duas ordens, produzidos por sugestões e por estímulos físicos, respectivamente.

No verbete, a relação entre a cadeia fisiológica e a de representações foi mais uma vez problematizada. Excluindo do diagnóstico da histeria qualquer alteração anatômica do sistema nervoso, em seu lugar reconheceu apenas alterações fisiológicas segundo relações de excitabilidade entre partes do sistema nervoso. Isso esteve apoiado na distinção dos sintomas físicos, marcados por convulsões, contraturas, paralisias, perturbações da sensibilidade, dos sintomas psíquicos compreendidos como alterações nos elos de associação entre representações, que têm como produto inibições da atividade voluntária, sufocamento de sentimentos etc. Isso impôs o reconhecimento de que uma alteração da excitabilidade no sistema nervoso sempre aparece em conexão com alterações psíquicas.

Deste modo, uma intervenção terapêutica pode, por decorrência e a princípio, se dar por atuação quer numa quer noutra cadeia já que conexas e recíprocas, já que cada uma parece manter em algum nível relações de influência com a outra. Esta consideração trouxe consigo o problema de avaliar o sentido e o nível de influência entre ambas. É verdade que a elaboração da etiologia da histeria acabou demandando o reconhecimento de um sentido preponderante entre elas. Adiante veremos que a opção pelo que chamou de ideogenia da histeria acabou por definir esse sentido, além de provocar seu distanciamento de Breuer.

Recuperemos o fato de que Freud começou o verbete lembrando a superação do vínculo histórico da histeria como um distúrbio relacionado ao aparelho sexual feminino. Isto teve repercussão no que se seguiu. Ele definiu a histeria como uma neurose desprovida de alterações (anatômicas) do sistema nervoso. Descartada a anatomia, concebeu-a como sua modificação fisiológica. Estabeleceu que a histeria, em essência “deve ser expressa numa fórmula que leve em consideração as condições de excitabilidade nas diferentes partes do sistema nervoso” (FREUD, 1888, p. 77). Por conta disso, abriu suficiente espaço para a consideração e consolidação de uma causalidade baseada no entrelaçamento ou na articulação da cadeia de representações, claro que com seu substrato afetivo ou energético. Indicando que a remoção de um sintoma demanda uma ação na interface entre excitação e sugestão hipnótica. Apontou assim para um tipo especial

de causalidade, por conta do que a remoção do sintoma seria de outra ordem. A partir daqui entende-se sua tese muitas vezes lembrada de que a histérica é ignorante em relação à sua anatomia.

É verdade que, possivelmente sob influência das teses de Charcot, admitiu relutantemente que a etiologia da histeria deveria ainda ser buscada numa disposição hereditária para perturbações da atividade nervosa. Inicialmente reconheceu-a como causa principal, que acabou secundarizada por todas as demais, até porque distinguiu que tal disposição não se efetivaria sem elas. Nessa revisão, até mesmo a vida sexual do histérico teve sua influência reconhecida “em virtude da elevada significação psíquica dessa função, especialmente no sexo feminino” (FREUD, 1888, p. 87).

Assim, razoavelmente esboçada a compreensão da etiologia, repercutiu o problema de seu tratamento. Levando adiante seu ponto de vista, Freud postulou uma terapia que

consiste na remoção das fontes psíquicas que estimulam os sintomas histéricos, e isto se torna compreensível se buscarmos as causas da histeria na vida ideativa inconsciente. Consiste em dar ao paciente sob hipnose uma sugestão que contém a eliminação do distúrbio em causa (FREUD, 1888, P. 93).

Estava em jogo o uso do método catártico de Breuer que permitia, pela abordagem investigava, além da ab-reação, remontar à pré-história psíquica da doença, à ocasião em que se originou o distúrbio e à sua situação psíquica ou afetiva. Apesar de todas as indicações, a exata dimensão da influência das ideias, e de seus conteúdos afetivos, na produção do sintoma histérico ainda estava por vir.

Finalizando o verbete, Freud sintetizou sua definição de histeria como decorrente de uma distribuição anormal das excitações ou estímulos no sistema nervoso que se faz acompanhada “de excesso de estímulos no órgão da mente” (FREUD, 1888, p. 94), provavelmente decorrentes de distúrbios psíquicos, de início compreendidos como alterações no curso e na associação de ideias. Essa causalidade já confere ao mental uma possibilidade de condução do processo, na medida em que reconhece que todo excesso é de toda forma “distribuído por meio de ideias conscientes e inconscientes” (FREUD, 1888, p. 94).

Faltava ainda reconhecer a verdadeira dimensão do poder de produção desses efeitos. Ela pode ser encontrada na obra *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*, de 1893. Nela, Freud avançou no reconhecimento da natureza da paralisia motora histérica pela estratégia de diferenciá-la da paralisia motora orgânica. Sabemos que suas duas primeiras partes foram escritas entre 1886 e 1888, e a terceira e a quarta até 1893, quando o artigo foi dado por encerrado. Este dado é importante para conhecermos a articulação e evolução de suas concepções nesse período.

Assim, apontou para a ocorrência, na paralisia histérica, de um desrespeito às regras anatômicas que suscitou a postulação de uma causalidade alternativa para ser compreendida e, na conclusão da segunda parte, fez referência a um fator que trouxe consequências teóricas importantes. Lembrou ali que Charcot e seus seguidores en-

contram nos histéricos, a cada dia, “sintomas novos, dos quais antes não se suspeitaria” (FREUD, 1893, p. 209). Pensamos na inquietação que isso provocou, pois o imprevisto e o inédito de suas ocorrências certamente demandou a postulação de uma causalidade alternativa. Além da ignorância em relação à anatomia, a fluidez da produção de sintomas provocou ainda maior distanciamento da causalidade orgânica, enfatizando e deslocando sua atenção para as representações a que estariam associados, reforçando ainda mais a mudança do sentido de determinação, embora o entrelaçamento entre a cadeia de representação e o substrato afetivo que a acompanha permaneça como pressuposto. Este demandou a procura e a identificação do que seria o equivalente da lesão na paralisia orgânica, que tem localização e extensão segundo sua estrutura material. Na paralisia histérica ela seria ainda um tipo de lesão que chamou, inspirado em Charcot, dinâmica ou funcional, uma lesão da função do sistema nervoso e não de seu tecido. Uma lesão conduzida, acrescentou, segundo o sentido ou significado linguístico comum dos órgãos e, ainda mais, por seus nomes e relações com a roupa e com os objetos acessórios que os acompanham.

Sua explicação passou a consistir na consideração de que uma ideia ou uma concepção de braço, ou de partes dele, fica por algum motivo excluída das representações das demais partes do corpo. Assim, “a lesão, portanto, seria a abolição da acessibilidade associativa da concepção de braço” (FREUD, 1893, p. 213), isto é, ela deixa de existir nas relações entre representações que compõem o corpo. Restava ainda explicar os motivos disparadores dessa ocorrência.

A resposta veio em seguida, no bojo de uma concepção mais complexa, e talvez sofisticada, de conflito psíquico, pela introdução de um elemento novo, a quantidade de afeto presente na primeira associação que um órgão estabelece com um objeto que vivencia e que, por um processo ainda desconhecido de fixação, dessa ocasião em diante resiste a novas associações com novos objetos. É essa resistência, que doravante ganhará importância crescente na concepção de conflito psíquico, que impede que a representação do primeiro objeto permaneça disponível para efetivar novas associações.

Julgamos importante esclarecer que aqui, como em outros lugares, a noção de afeto tem ainda o sentido de uma carga energética que acompanha ou reveste uma representação, carga essa de cujo excesso o eu procura se desfazer, seja por meio de descarga motora, seja por atividade psíquica associativa. Aqui, tomado em sua dimensão energética, o afeto incomodaria apenas por sua carga excessiva produtora de desprazer. No entanto veremos que nas obras *As neuropsicoses de defesa* e *Estudos sobre histeria*, Freud introduziu, ao lado desta, também uma dimensão moral, e por isso acentuou o processo de defesa e de resistência do eu. A consolidação desta nova dimensão só foi possível com recurso ao acento dado à sexualidade.

Apoiado nesta rearticulação conceitual, a natureza da lesão na paralisia histérica passou a ser explicada majoritariamente por uma vertente psicológica na medida em que admite o esquema de uma alteração da representação de uma parte do corpo associada afetivamente a uma experiência (moral) que impede seu funcionamento.

Mas, passemos ao artigo de 1894, a partir do qual teremos a oportunidade de aprofundar estas questões.

Foi em *As neuropsicoses de defesa* que Freud declarou que pretendia dar uma contribuição original à teoria da histeria. Partiu das noções compartilhadas com Janet e Breuer de que a histeria admite uma divisão da consciência e por isso é instalada a partir da formação de grupos psíquicos separados. Reconhecemos que essa noção em associação com as demais, já em franca elaboração, ensejou o arcabouço conceitual que compôs a originalidade prometida. Restava explicitar as causas dessa divisão, bem como a importância que desempenha na estruturação da histeria. Divergindo de seus mestres, respondeu a essa questão afirmando que “a divisão do conteúdo da consciência resulta de um ato voluntário do paciente; ou seja, é promovida por um esforço de vontade cujo motivo pode ser especificado” (FREUD, 1894, p. 54). Com isso, contrariou Janet, que considerava a divisão um traço primário, uma deficiência inata, e também Breuer, que considerava a divisão decorrente do que chamou de estado hipnoide.

Com este destaque, Freud avança na definição do que chamou de ‘histeria de defesa’. Nela, o paciente é vítima da

[...] ocorrência de uma incompatibilidade em sua vida representativa, isto é, até que seu eu se confrontou com uma experiência, uma representação ou um sentimento que suscitaram um afeto tão aflitivo que o sujeito decidiu esquecê-lo, pois não confiava em sua capacidade de resolver a contradição entre a representação incompatível e seu eu por meio da atividade do pensamento (FREUD, 1894, p. 55).

Diz ainda que, conforme revelado mais tarde, nas mulheres isto ocorre no campo da experiência e das sensações sexuais. Ademais, passa a ficar claro para ele que é justamente a vida sexual a geradora das oportunidades para a produção de representações incompatíveis ou intoleráveis para o eu, deslocando, sem efetivamente abandoná-lo, o foco da má constituição, da disposição hereditária e dirigindo-o à vida sexual do paciente. Contudo, foi preciso ainda mostrar de que forma a sexualidade (ainda entendida de natureza genital), e a moralidade que a acompanha, pode ser um fator patogênico, de que forma pode produzir, pelo esforço voluntário de sua negação, a divisão da consciência e a produção do sintoma histérico.

O percurso que vai do esforço voluntário em repudiar a representação advinda da vivência ao sintoma histérico recebeu a consideração de que o eu teria fracassado na tarefa de simplesmente esquecer ou evitar pelo trabalho associativo o que lhe é incompatível, isto é, de dar conta por meio de operações intelectuais conscientes. Nesse caso, o que de fato restaria ao eu é tomar a providência de enfraquecer a representação intolerável retirando dela seu afeto ou soma de excitação da qual está carregada e tanto mais carregada quanto mais a vivência é de natureza sexual. Por esse meio a representação perde a capacidade de associação enquanto a soma de excitação demanda destino alternativo: é convertida “em alguma coisa somática” (FREUD, 1894, p. 56), disse Freud. Trata-se da produção “intencional” de um destino, pois escoado do cérebro aos órgãos do corpo por suas inervações, na verdade, um escoamento por canais impróprios, mas possíveis nas circunstâncias.

O percurso até aqui apresentado prepara-nos para finalmente nos ocuparmos da grande obra do período, *Estudos sobre a histeria*, escrita entre 1893 e 1895, em parceria com Breuer, na qual se propuseram explicar os mecanismos psíquicos da histeria, porém, como veremos, com muitas discordâncias teóricas que trouxeram consequências para os desdobramentos da psicanálise, muito além da proposta conjunta. Foi ela composta de quatro partes: a primeira, escrita em parceria, recebeu o nome de *Comunicação preliminar*; a segunda trata de relatos de casos clínicos; uma terceira contém considerações teóricas escrita por Breuer; e, a quarta, uma proposta de psicoterapia da histeria escrita por Freud. Além das teses ali constantes, pretendemos aqui problematizar brevemente as divergências conceituais dos autores.

A investigação do mecanismo da histeria esteve apoiada no interesse de ambos em reconhecer a causa precipitante de seu sintoma, que identificaram inicialmente como um evento que o paciente muitas vezes reluta (resiste) em reconhecer ou é incapaz de recordar, esforço apenas superado na época com o recurso à hipnose. A suposição de que um fato externo possa ser o determinante do sintoma histérico apareceu de início como de comum acordo, mas as implicações e os desdobramentos expuseram as divergências entre ambos. Também quanto à natureza desses eventos os autores divergiram.

Inicialmente, a opinião compartilhada é a de que o sintoma histérico derivaria de um trauma psíquico provocado por experiências provocadoras de afetos aflitivos como susto, vergonha ou dor física. Também admitem que tal ocorrência é possibilitada por uma peculiar suscetibilidade da pessoa afetada. Esta compreensão sobre a vida psíquica foi concebida, reiteremos, a partir da hipótese de que uma representação e seu afeto sustentam uma relação de conexões mútuas e recíprocas, embora isso ainda dependa de um consenso, nunca atingido entre ambos, acerca do reconhecimento da preponderância de uma sobre a outra.

Breuer sustenta o sentido preponderante de determinação da cadeia fisiológica sobre a de representações pela tese da disposição ou suscetibilidade que “fornece o terreno em que o afeto planta a lembrança patogênica com suas conseqüentes manifestações somáticas. Isso corresponde à histeria disposicional” (FREUD, 1895, p. 48), isto é, ela é pensada como derivada de uma predisposição especial para o trauma que dificulta ou impossibilita a providência de operações racionais diante do trauma.

Por outro lado, Freud sustenta o outro sentido de determinação, reconhecendo a histeria como psiquicamente adquirida, na qual um trauma grave passa a ser o agente que provocaria ou “ocasionaria uma divisão expulsiva de grupos de representação mesmo em pessoas que, sob outros aspectos, não estão afetadas” (FREUD, 1895, p. 48). Lembrando que essa primeira parte da obra foi escrita em 1893, portanto um ano antes de *As psiconeuroses de defesa*, a tese do fator disposicional ainda era relativamente tolerada por Freud, embora com seus dias contados. Ao concluírem o texto, reconhecem apenas terem tocado de leve na questão da etiologia da histeria em sua forma adquirida. Até porque a consideração dos fatores acidentais, dos relacionamentos afetivos só ganhou relevância mais tarde, como veremos.

Sustentando seu ponto de vista, Breuer chega a recusar a etiologia ideogênica da histeria. Contudo, admite que o grau de elevação da excitação intracerebral pode também decorrer de pensamentos aflitivos, conflitantes e irreconciliáveis, muitas vezes ligados à vida sexual, que teriam efeito patogênico. A histeria foi por ele explicada como decorrendo da ocorrência de um estado especial no qual a consciência se encontra abaixo de seu nível lúcido de vigília. Esse estado pode se dar na forma de distração, sono, divagação ou fadiga. Nesse caso, um grupo de representações de forte tonalidade afetiva fica à disposição do que chamou de funcionamento anormal, isto é, fica disponível para a conversão somática de seu afeto. Breuer considera, por fim, que a produção de tais estados depende de uma predisposição inata.

Depois disso a obra recebeu, em sua última parte, a contribuição de Freud com o nome de *Psicoterapia da histeria*. A curiosidade dessa parte da obra foi a apresentação de novos pontos de vista em relação aos apresentados na *Comunicação preliminar*, três anos antes. As novidades produziram efeitos diretos na técnica terapêutica ao reconhecer, o que já fizera em outra oportunidade, que nem todo histérico podia ser hipnotizado. Esse empreendimento consolidou de fato seu encontro com a etiologia apoiada em fatores sexuais, os mais diferentes e no sentido mais geral, responsáveis pela produção diferenciada inclusive de outros distúrbios neuróticos como neurastenia, neurose obsessiva, neurose de angústia, além da histeria.

Com o reforço deste ponto de vista, novas considerações relativas à relação médico (no futuro, analista) e paciente foram introduzidas, como o interesse pessoal do médico, a concordância e atenção integrais do paciente, a relação pessoal de confiança e intimidade e a influência do médico enquanto antecedente da transferência. Numa fundamental ampliação da composição do quadro conceitual mobilizado na investigação.

Neste sentido, despontou uma renovada noção de conflito psíquico, mas não de cura, já que cabe ainda ao médico, vencendo a resistência do paciente, recuperar para a consciência a representação rejeitada. No mesmo ano, Freud redige e envia a Fliess um texto, publicado postumamente, que ficou conhecido como *Projeto de uma psicologia*, que se revelou de grande importância na construção das teses psicanalíticas e no mapeamento de sua produção. Foi na segunda parte dele que realizou mais um avanço na laboriosa construção da explicação da etiologia da histeria. A compulsão histérica foi pensada como sustentada em ideias intensas e incompreensíveis, além de insolúveis mediante o trabalho do pensamento. O trabalho terapêutico, agora já bem mais interpretativo, começa pelo reconhecimento de que uma primeira lembrança relacionada ao sintoma (muitas vezes reconhecida como incompatível ou superdimensionada em relação ao efeito produzido) acaba, pela análise, sendo associada a uma outra anterior, reconhecidamente mais adequada ao efeito provocado, dessa forma reduzindo ou desmontando seu aspecto absurdo.

No interior desta peculiar concepção de conflito psíquico, considerou que a primeira lembrança mantém uma relação determinada com a segunda, e reconheceu nela a condição de seu símbolo, o que constituiu uma novidade enquanto explicação do sintoma. Assim, justificou,

[...] daí a incongruência, a primeira é acompanhada de consequências que não parece merecer, que não se ajusta a ela, [e isso dá conta do caráter estranho do sintoma histérico]; aqui, o símbolo substitui completamente a coisa (FREUD, 1895b, p. 223).

Há aqui uma indicação da relação referencial entre duas lembranças e seus respectivos afetos. Portanto, a primeira, compulsiva, aparece em lugar da segunda, por esta ter sido reprimida e esquecida pela consciência. Isso foi possível pela ocorrência de um deslocamento de investimento afetivo entre elas. Mas, por quê? Freud responde reconhecendo que “primeiro, a repressão diz respeito sem exceção a ideias que despertam no eu um afeto penoso (desprazer); segundo, ideias advindas da vida sexual” (FREUD, 1895b, p. 224). Nisto, ele permanece coerente em relação às teses anteriores. No entanto, se o desprazer liberado justificaria a defesa primária acionada pelo eu, isso agregou um diferencial, pois a intensidade da repulsa sofrida pela segunda imagem recordada dá a dimensão da compulsão que a primeira manifesta.

Esta hipótese sustentou que a segunda lembrança, desde sempre pensada como intolerável para a consciência, foi mantida longe dela e apenas recordada indiretamente por meio de uma mais recente, por isso seu símbolo, o que evidencia sua intensidade, sua força. Para justificar ainda essa providência do eu, que não ocorre em relação a outras lembranças igualmente intensas (mas que se revelaram incapazes de despertar sua atuação), Freud precisou investigar o que há de característico na sexualidade, ou ainda, “na ideia sexual, que possa explicar o porquê de somente as ideias sexuais estarem sujeitas à repressão” (FREUD, 1895b, p. 226). De início, explica sua condição psíquica especial “pelas características naturais da sexualidade” (FREUD, 1895b, p. 227), visando esclarecer sob que condições elas produzem grandes somas de excitação no interior do eu, causando desprazer e despertando defesa contra elas.

Dada sua cumplicidade, até aquele momento, em relação à tese tradicional da ausência de sexualidade na infância (até então, como vimos, admitida como da adolescência e da ordem da procriação) reconheceu que a cena da primeira lembrança, da puberdade, produz um afeto que não pôde ser despertado na situação simbolizada, da infância, mas que teve sua compreensão possibilitada pela maturidade sexual da puberdade. No segundo momento, da adolescência, o evento pretérito, da infância, recebe conotação sexual, o que lhe confere força suficiente para acionar retrospectivamente a defesa do eu. Para que esse esquema faça sentido, Freud tem que admitir a possibilidade de uma liberação sexual precoce, que só seria reconhecida como tal posteriormente, ocasião em que é finalmente compreendida como sexual. Isso equivale a admitir que a criança pode ter sensações sexuais decorrentes de uma liberação sexual ocorrida de um evento de sedução, mas sem os meios adequados para reconhecê-lo como tal.

É verdade que a prematura ou precocidade atribuída à infância dos histéricos demandou cuidados teóricos, até porque a precocidade atuante na criança equivaleria a uma ocorrência inadequada e circunstancial, não podendo àquela altura ser utilizada como argu-

mento de validade universal, mas apenas reconhecida nos histéricos, e admitida apenas como uma consequência disposicional, inclusive de natureza hereditária. De toda forma, esse argumento deu início a um importante passo no percurso teórico de Freud: a secundarização da sedução como fator externo na etiologia da histeria. Em função disso, ele declara que “aqui todo o peso recai na precocidade, pois de nenhum modo se defende que a liberação sexual em geral dê motivo à repressão: isso tornaria novamente a repressão um processo de frequência normal” (FREUD, 1895b, p. 230), portanto, a precocidade seria um desajuste específico na sexualidade da criança determinado organicamente e, não, ainda, um fator motivacional provocado pela sexualidade em geral.

Não é preciso dizer que o desconforto decorrente desse conjunto de teses justificou sua revisão nas obras seguintes, e Freud faz isso redirecionando sua atenção para o conteúdo do evento traumático mais do que para sua intensidade energética, revalorizando o evento externo (o que de certa forma e até certo ponto resgatou a sedução) e, em acréscimo, a própria noção de sexualidade, agora, e cada vez mais, remetida à infância. Isto porque a postulação de uma disposição, que prioriza fatores internos, acabou por desmerecer os eventos externos e desqualificá-los na construção da etiologia da histeria, pelo menos segundo a orientação que vinha seguindo. Afinal, sem a relevância do evento externo sua hipótese do complexo de Édipo, prestes a ser formulada, jamais ganharia a devida importância.

Após um ano, ele retoma esse empreendimento e volta aos temas com mais dois artigos, *Observações adicionais sobre as neuropsíquicas de defesa* e *A etiologia da histeria*, corrigindo e complementando seus pontos de vistas até aqui construídos. Passemos a eles, então, nessa ordem.

No primeiro artigo, Freud aborda o mecanismo de defesa como promotor de recalçamento e examina com mais atenção o conteúdo contra o qual ele é acionado, a saber, a experiência sexual (de caráter traumático) passiva, no caso da histeria. Algo da ordem de um evento de sedução de uma criança por um adulto, ou mesmo entre crianças, portanto, ainda anterior à suspeita do papel da fantasia como fator patogênico. No entanto, acrescenta algo sobre a natureza dos traumas sexuais, para além do período da vida em que ocorrem: a condição para que uma experiência sexual seja patogênica é a de “ter ocorrido na tenra infância, antes da puberdade, e seu conteúdo deve consistir numa irritação real dos órgãos genitais (por processos semelhantes à copulação)” (FREUD, 1896, p. 164). Com isso, o autor recupera o acento, a importância e a presença de um evento de sedução em detrimento, ou quem sabe, ao lado, da precocidade determinada organicamente, suposta anteriormente.

Com isto, ele aponta para o determinante específico da histeria, a saber, a passividade sexual durante o período pré-sexual (púbere), o que em definitivo o distanciou de Breuer e de sua tese da predisposição hereditária e inata. Apesar disso, ainda admitindo o insuficiente desenvolvimento sexual da infância, coube-lhe reconhecer, sustentando a tese do *Projeto*, que “não são as experiências em si que agem de modo traumático, mas antes sua revivescência como lembrança

depois que o sujeito ingressa na maturidade sexual” (FREUD, 1896, p. 165). Assim, o lugar da predisposição ficou inteiramente ocupado pela experiência sexual da infância como condição da histeria. Estas noções foram amplamente desenvolvidas em *A etiologia da histeria*.

Apresentado antes como conferência, esse artigo trouxe uma repetição ampliada das teses anteriores sobre a sexualidade infantil. Porém, duas noções merecem ser mencionadas por sua importância: a do caráter “perverso polimorfo” da sexualidade infantil, além da “escolha da neurose”, posteriormente desenvolvidas. Desta forma avança na construção de uma teoria com acento psicológico e nessa perspectiva enfrentou, por implicação, novas questões, quais sejam, a de saber se o processo de reminiscência das cadeias de representações permitiria encontrar algo que pudesse ser reconhecido como um fio condutor entre elas, e ainda, algo como um ponto de chegada, o que implica uma concepção muito particular de memória contemporânea à teoria da sedução. A isso responde que, mesmo no interior de várias cadeias de representações que se articulam com vários sintomas, pode-se reconhecer um ponto nodal que faz convergir as cadeias associativas até então aparentemente distintas. Essa convergência, no que diz respeito ao método terapêutico permite “chegar infalivelmente ao campo da experiência sexual” (FREUD, 1896b, p. 196).

De fato, se tal convergência conduzir ao campo da sexualidade púbere, elas (as experiências dessa fase) deveriam fornecer a explicação da histeria. Entretanto, um olhar mais atento o faz perceber que experiências intensas (como o estupro, por exemplo) seriam suficientes para justificar a atuação do eu, mas há também experiências triviais rememoradas dessa fase que não se sustentam como tal, pois não apresentam nem força nem adequação para tanto. Essa constatação motiva-o “a procurar os determinantes desses sintomas em outras experiências – em experiências que retrocedessem ainda mais (...) ao fazer isso, é claro, chegamos ao período da primeira infância...” (FREUD, 1896b, p. 198). Com isso, não apenas corrobora a sexualidade como etiologia da histeria, como avança presumindo, é verdade que de modo ainda tímido, que a infância pode de toda forma ser sim provida de ao menos leves excitações sexuais que, por imaturas, podem produzir efeitos mais graves e sobreviventes em fases posteriores, isto é, influenciar o desenvolvimento sexual futuro da criança.

Desta forma, concebe ainda nesta época as experiências sexuais da infância muito mais uniformes do que as da puberdade, pois deveriam ser decorrentes da prática sexual num sentido mais restrito, consistindo de estimulações dos órgãos genitais, de simulação do coito etc. Lembremos que, ainda crente em sua teoria da sedução, sustenta que “os pacientes devem realmente ter vivenciado aquilo que, sob a compulsão da análise, reproduzem como cenas de sua infância” (FREUD, 1896b, p. 201). Por conta disso, nessa época Freud ainda sustenta a noção de que as bases da histeria seriam impressas na infância com auxílio de um adulto ou de outra criança.

Com isto, Freud pôde finalmente completar a formulação da etiologia e do processo de instalação do sintoma histérico pela via da ideogenia articulada à sexualidade infantil iniciada três anos antes. E resume:

[...] a defesa cumpre seu propósito de arremessar a representação incompatível para fora da consciência quando há cenas sexuais infantis presentes no sujeito (até então normal) sob a forma de lembranças inconscientes, e quando a representação a ser recalcada pode vincular-se em termos lógicos e associativos com uma experiência infantil desse tipo (FREUD, 1896b, p. 206).

O que ainda não recebe explicação é o fato de eventos precoces muitas vezes aparentemente inócuos produzirem mais tarde o processo psíquico de defesa. Certamente essa questão o conduz à postulação de uma atividade sexual ainda mais precoce e uma atividade psíquica inconsciente mais complexa, o que também o motiva a estender a etiologia sexual a outras formas de neurose, numa evidente rearticulação em bloco de suas teses. Todas elas, até aqui desenvolvidas, foram dois anos mais tarde reapresentadas em outro artigo, *A sexualidade na etiologia das neuroses*, o que dispensa sua apresentação.

Mas o crucial e distintivo ponto de rearticulação de suas teses se dá, podemos dizer, na *carta 69* de sua correspondência com Fliess, de 1897. Nela, de forma explícita, põe em questão a teoria traumática (sedução) da etiologia das neuroses, abrindo espaço para nova compreensão de sua etiologia (agora não apenas da histeria) a partir da fantasia que de toda forma poderia atuar com a mesma, ou superior, força e adequação das experiências reais. Evidente que isso demandou uma revisão do estatuto do que se pode chamar de realidade psíquica, de sexualidade infantil e de cura. Atenemos para ela.

Começa por um desabafo: "confiar-lhe-ei de imediato o grande segredo que lentamente comecei a compreender nos últimos meses. Não acredito mais em minha neurótica (teoria das neuroses)" (FREUD, 1897b, p. 309). Um dos motivos pelos quais Freud coloca em questão a realidade da sedução foi a constatação de que a perversão do agente sedutor deveria ser bem mais frequente do que os casos de histeria por eles provocados. Contudo, entendemos que o fato que abriu em definitivo a possibilidade da presença e atuação de fantasias sexuais, essas sim envolvendo efetivamente os pais como tema, foi, como disse, "a descoberta comprovada de que, no inconsciente não há indicação da realidade, de modo que não se consegue distinguir entre a verdade e a ficção que é catexizada com o afeto" (FREUD, 1897b, p. 310). Dessa forma, a fantasia, enquanto realidade psíquica passa a ocupar o lugar, ou pelo menos um lugar ao lado, do evento traumático de sedução, e a sexualidade, por conta disso, a ser concebida como ainda mais precoce.

E apresenta a possibilidade de que, sustentando o esquema da instalação do processo de defesa, uma experiência sexual posterior, apresentada como causa precipitante, atue como estimuladora de fantasias construídas na infância, que agora substituem, dispensam ou pelo menos relativizam a ocorrência de eventos efetivos de sedução nos primeiros anos de vida. Tudo isso pode ser ainda enfatizado com recurso à *carta 59* do mesmo ano. Nela Freud declara:

O aspecto que me escapou na solução da histeria está na descoberta de uma nova fonte a partir da qual surge um novo elemento da produção inconsciente. O que tenho em mente são as fantasias históricas, que, habitualmente, segundo me parece,

remontam a coisas ouvidas pelas crianças em tenra idade e compreendidas somente mais tarde. A idade em que elas captam informações dessa ordem é realmente surpreendente – dos seis ou sete meses em diante! (FREUD, 1897, p. 293)

Por essas declarações já se pode concluir que a revisão da noção de sexualidade humana, bem como de conflito psíquico, já estava em andamento e bem avançada. Retomando ali a carta 69, Freud interroga Fliess, hoje sabemos que de modo retórico, se essa sua dúvida “simplesmente representa um episódio prenunciador de um novo conhecimento?” (FREUD, 1897b, p. 311). Todos souberam que sim. Dali para frente, coexistindo sedução e fantasia, a fatalidade se fez acompanhar da ficção. Em que proporção se superaram, se articularam, conviveram? O próximo e último tópico talvez nos dê indicações acerca desta questão.

*

Começemos por considerar que depois deste longo e laborioso período preparatório, vale dizer, de progressivo reconhecimento (o que não constituía propriamente novidade em certos círculos médicos de sua época) do aspecto sexual (seja como evento, seja como fantasia) na etiologia da histeria, Freud ainda dele se serviria, como consequência dos anos anteriores, relacionando-o particularmente aos sonhos. Pois bem, em um período contínuo que culminou em 1899 na publicação de *Interpretação de sonhos*, ele formula a tese, mais ou menos como síntese de seus progressos teóricos, de que o sonho se constitui enquanto realização disfarçada de um desejo sexual infantil.

Tudo isto certamente por ter reconhecido as limitações das teses disponíveis, o que lhe ensejou a necessidade de reelaborá-las no limite da originalidade, o que culmina na obra (que tantas revisões e acréscimos recebeu) de 1905. Queremos dizer que Freud operou, com o que pese o tempo e a cautela vistos no tópico anterior, uma mutação em regra no conceito de sexualidade tal como ele era pensado até então e, através disso, constituiu um novo conceito de sexualidade que repensa e reconceitua de forma absolutamente inédita a semântica da sexualidade. Isto fica evidente quando, avançando na cronologia de suas obras, abrimos os *Três ensaios*, e nos deparamos com uma frase que sintetiza tudo que vimos falando até agora.

A opinião popular [não só a popular, o discurso científico também, como vimos] tem ideias muito precisas a respeito da natureza e das características dessa pulsão sexual. A concepção geral é que ela está ausente na infância, que se manifesta na ocasião da puberdade, em relação com o processo de chegada da maturidade, e se revela nas manifestações de atração irresistível exercida por um sexo sobre outro; quanto ao seu objetivo, presume-se que seja a união sexual ou pelo menos atos que conduzam nessa direção. Temos, entretanto, razão para crer que esses pontos de vista dão uma ideia falsa da verdadeira situação (FREUD, 1905, VII, p. 135).

O primeiro passo de Freud foi, como apontado, elaborar uma crítica às teorias vigentes até então e que conferiam à hereditariedade

um peso e um valor muito forte na constituição da patologia sexual. Não vamos, é claro, acompanhar minuciosamente aqui as críticas elaboradas por Freud. Tomemos apenas seu resultado: se não é possível explicar esses desvios pela degeneração hereditária, nem pelo seu caráter congênito (mas também, acentua Freud, não é possível explicar esses desvios por causas externas), então fica muito difícil assumir que os casos patológicos são aberrações de um instinto, isto é, a premissa da qual se está partindo – de que o objeto sexual é, de antemão pré-determinado pela função (como acontece, por exemplo, na nutrição), deve ser colocada em questão. Se por instinto, então, entendemos o comportamento mecânico e pré-determinado da função sexual, é a própria noção de instinto sexual que deve ser questionada, já que os comportamentos desviantes (a inversão sexual, por exemplo), não podem ser explicados através desses esquemas. Quer dizer, Freud segue apontando que essa ligação intrínseca entre a função sexual e o objeto sobre o qual ela se exerce se fratura e a função passa a ser algo que pode ser compreendido independentemente do objeto sobre o qual ela se exerce:

Como nos ensina a experiência nos casos considerados anormais, a pulsão sexual e o objeto sexual estão meramente soldados um ao outro... Parece provável que a pulsão sexual seja, em primeiro lugar, independente do seu objeto; nem é provável que sua origem seja determinada pelos atrativos do objeto (FREUD, 1905, VII, pp. 148-9).

Esta questão, em nossa opinião, é a tese central do primeiro ensaio porque o importante é perceber o que está em jogo aqui: que os invertidos, por exemplo, mostram que nem sempre o objeto sexual é o heterossexual, é algo que a patologia sexual da época está cansada de saber; que existem desvios, essa literatura não cansa de apontar. O que Freud fez de novo foi repensar a noção de desvio, através dessa ruptura entre pulsão e objeto da pulsão porque, por mais opostos que sejam as teorias vigentes (hereditariedade x fatores externos), elas partem de um pressuposto comum: ambas partem da ideia de que existe uma regulação pré-determinada da sexualidade, do seu regime de funcionamento. Ambas concordam que se nada impedir esse desenvolvimento natural da sexualidade, ela se estruturará de uma forma determinada.

A querela entre as escolas está assim na natureza dos bloqueios (a primeira afirma que são congênicos; a segunda, que são externos). Mas, a discussão se dá sobre o postulado comum de que, se a sexualidade não for perturbada no seu desenvolvimento, ela se manifestará de forma heterossexualada.

Operando o corte entre função e objeto, é esse próprio pressuposto que Freud põe abaixo. É por isso que Freud fala em pulsão sexual e não em instinto sexual para descaracterizar essa conexão entre função e objeto. E, outra coisa importante, se o objeto da sexualidade não está dado originariamente, então ele deverá ser encontrado ou constituído no desenrolar do desenvolvimento do indivíduo. Quer dizer: qualquer objeto é um objeto ou constituído ou encontrado e, sob essa ótica, não só o homossexualismo é um problema, mas o próprio heterossexualismo, já que nem um nem outro são dados originários.

Melhor dizendo, a perspectiva se inverte: o que se torna misterioso é a razão pela qual o heterossexualismo é preponderante. Freud diz isso com todas as letras nos *Três ensaios*:

Assim, do ponto-de-vista da psicanálise, o interesse sexual exclusivo de homens por mulheres também constitui um problema que precisa ser elucidado (FREUD, 1905, VII, p. 146, SE).

Elaborado o divórcio entre a pulsão sexual e o objeto sexual, resta saber o que é essa pulsão. Ora, como existe uma inumerável série de objetos que podem satisfazer a pulsão, não é ela que é importante, mas sim o que a pulsão visa através do objeto, já que este não pode ser senão o suporte da finalidade da pulsão sexual. Sendo que a finalidade da pulsão é a satisfação (num sentido amplo pode-se dizer: prazer) e o objeto nada mais é que um mero instrumento, um mero meio através do qual a pulsão encontra satisfação.

Operando a esta altura tal disjunção, Freud então rompe finalmente com a concepção instintiva, procriativista, teleológica e heterossexual da pulsão sexual. A partir daí realiza uma segunda opção que consiste em mostrar que a distinção entre o normal e o patológico é muito pouco nítida. Na definição clássica – vimos – o objetivo da sexualidade era a procriação, isso implicava então que a união dos genitais era o ato adequado para a consumação desse fim. A estratégia de Freud é mostrar que, se entendemos as coisas assim, todo esse conjunto de atos que compreendemos como “preliminares” do ato sexual já podem ser encarados como germinalmente desviantes. O caso da boca é exemplar. Se o contato se dá entre a boca e os genitais, isso é considerado um desvio. Se o contato se dá entre duas bocas, isso já não o é. Mas, também não se pode dizer que é normal, já que não obedece a uma finalidade pré-estabelecida. Aqui, diz Freud, assistimos ao ponto de contato entre o normal e o patológico.

Seguem duas conclusões, portanto: 1) não se pode falar, no campo da sexualidade, em normal e patológico, a não ser com muito cuidado sob determinadas condições; 2) e mais importante: na medida em que um conjunto de ações aberrantes, de forma larvar está presente como componente integrante da realização da pulsão sexual, então ele é integrante dela. A aberração e o desvio apenas colocam em destaque algo que está presente como componente constitutivo da sexualidade, o que significa dizer que a pulsão sexual não pode ser uma coisa simples como se supunha até então, mas é algo composto de diferentes elementos, de diversos componentes. A pulsão sexual aparece então como algo composto de diferentes elementos (oralidade, sadismo, fetichismo etc.) que se organizam, isto é, se totalizam e se hierarquizam de diversas maneiras. A pulsão sexual, na verdade, foi definida como um composto organizado de diferentes pulsões parciais, todas de natureza sexual, que se reúnem para formar uma totalidade:

Isso nos dá uma ideia de que a própria pulsão sexual talvez não seja uma coisa simples, mas (algo) reunido a partir de componentes que se dissociaram novamente nas perversões (FREUD, 1905, VII, p. 165).

O que Freud nos fez ver é que, para ele, no comportamento “normal”, esses diversos componentes ficam um pouco difíceis de serem vistos, já que na sexualidade genital todos esses componentes ficam subordinados à primazia do genital. A ideia que emerge aqui é, portanto: isso que denominamos pulsão sexual é uma síntese de pulsões parciais (sadismo, escopofilia etc.) que se organizam geralmente subordinando-se à zona genital. Mas, essa é apenas uma das possibilidades. Se a sexualidade é composta de vários elementos, então, várias organizações e subordinações são, em princípio, possíveis e, de fato, se realizam. Em vez de pensar numa subordinação à zona genital, podemos pensar numa subordinação à zona oral ou anal. Em vez de pensar numa subordinação da pulsão sádica, podemos pensar na sua proeminência. Nasce, enfim, a possibilidade de uma vasta combinatória na qual, sucessivamente, os elementos vão se organizar de maneiras diferentes. Em resumo, podemos pensar numa síntese genital (a mais comum, considerada normal) e em uma síntese perversa, onde qualquer outro elemento que não o genital (um outro foco erógeno) vai ser preponderante. A síntese perversa não é anarquia, ela é apenas uma outra distribuição (mas tão bem centrada quanto a genital) dos elementos em jogo. Um perverso é apenas um sujeito que, por diversas razões, tomou uma pulsão parcial da vida sexual e a erigiu como dominante. Ele organizou de forma diversa sua sexualidade. Não é alguém em que a natureza falhou e produziu uma aberração. O perverso tem tanta ou mais sexualidade que o normal. Centraliza-a de maneira diferente, apenas. Essa é a diferença.¹

Em resumo, no 1º *Ensaio*, Freud realiza 3 operações básicas: a) desvincula a sexualidade de seu objeto; b) esfumaça a distinção entre o normal e o patológico; c) mostra que a sexualidade é uma síntese de diversos elementos componentes. Ora, realizando esse conjunto de operações conceituais, ele desfere um golpe mortal na concepção clássica da sexualidade, desmonta todo o edifício conceitual sobre o qual ela estava alicerçada e, simultaneamente, lança as bases para que se possa repensar, de forma absolutamente inédita, o conceito de sexualidade, pois:

1) Se na realização da finalidade da pulsão o objeto é secundário, então o prazer assume uma dimensão totalmente diferente, na medida em que sua relação com a realidade, com os objetos empíricos é puramente secundária. A finalidade da pulsão não só se realiza por meio do objeto, como também esse objeto passa a ser o depósito daquilo de que o sujeito o reveste. O objeto empírico torna-se o suporte dos fantasmas do sujeito. E o prazer é essencialmente uma realização que perpassa o sujeito através do objeto, para atingir algo que está no próprio sujeito. Amamos, em última análise, nossos fantasmas.

2) Esfumando a noção entre o normal e o patológico (no sentido tradicional) e mostrando que o circuito do prazer está numa relação do sujeito consigo mesmo (na base), o perverso deixa de existir como uma figura desviante e patológica. Isso é algo em que Freud insiste, desde sua correspondência com Fliess até as *Conferências introdutó-*

1 Existe uma 3ª síntese, mas ela é uma falsa síntese: a síntese neurótica.

rias. O perverso só é desviante com relação à sociedade, às normas sociais. Do ponto de vista psíquico ele não tem nada de anormal. Daí a razão (e Freud sublinha várias vezes isso em sua obra) pela qual a psicanálise não se dá bem com os invertidos: eles na verdade não querem mudar; estão satisfeitos consigo mesmo. Acabam deitando no divã mais por razões sociais, porque a sociedade não os aceita. É por essa mesma razão que a psicanálise se dá bem no tratamento da psicose: aqui o conflito e o sofrimento são internos. Admitimos aqui, sem problemas, que estamos trabalhando com tipos puros, que não existem na sociedade.

3) Por último, se a pulsão sexual é uma síntese de pulsões parciais, então é preciso: 1º) acompanhar geneticamente o nascimento e o desenvolvimento da sexualidade, e, 2º) tentar entender sua síntese final e mais comum, que é a síntese genital. Serão esses os objetos do 2º e do 3º Ensaio, que retomaremos aqui mais rapidamente do que fizemos com relação ao 1º Ensaio, apontando apenas as suas teses principais.

4) O 2º Ensaio, talvez o mais famoso de todos, nos introduz no até então incipiente conceito de sexualidade infantil. Nele assistimos à gênese da sexualidade no ser humano, através da análise do ato de sugar o dedo. Depois dos trabalhos da escola francesa, essa gênese foi razoavelmente esclarecida. Do ato originário de mamar – ato nutritivo – desde cedo aparece na criança um deslocamento de acento que tem como efeito o fato de que, além da satisfação nutritiva provocada pelo fluxo de leite, um outro prazer começa a se produzir como efeito do atrito do bico do seio com a mucosa labial que serve para a criança como instrumento de escoamento de um excesso de excitação que é sentido como prazer. Desse deslocamento (do leite ao seio) e dessa fonte de prazer constitui-se um objeto originário interno – o fantasma originário (seguimos aqui a interpretação de Laplanche que nos parece a mais coerente (1981): uma *imago* que será suporte para uma atividade autônoma – o ato de sugar o dedo – produtora de fluxos de prazer). Autoerotismo, objeto deslocado, zona erógena determinada, esses são os três componentes fundamentais da pulsão sexual ao nascer e se cristalizar. Aos poucos, essas zonas erógenas vão se espalhando, vão se estendendo, até em princípio poderem ocupar a totalidade do corpo como somatória de zonas erógenas independentes, além das fontes indiretas que podem provocar a excitação infantil (excitações mecânicas, musculares, afetivas etc).

Mais uma vez (já vimos isso com relação ao comportamento desviante), Freud, ao desvelar a sexualidade infantil afasta outra vez, e agora de forma radical, a ideia de um instinto sexual. A descoberta da sexualidade infantil não significou apenas uma retroação, um recuo temporal (como se se mostrasse que aquilo que era visto como o campo de uma ausência fosse, na verdade, o de uma presença), mas também e por fim uma redefinição completa do próprio conceito de sexualidade como pulsão apoiada e desviada das funções vitais (a nutrição) e que, na criança, todos os componentes da sexualidade existem de forma livre, não ligada, independentes uns dos outros. A criança se comporta como um arquipélago onde cada ilhota é lugar

de um fluxo prazeroso, singular, o fruto de uma pulsão parcial. É isso que Freud quer dizer ao rotular a criança de “perverso polimorfo”: nela, nenhuma síntese foi realizada.

A sexualidade aparece no ser humano como acréscimo e como perversão. Mas, do nosso ponto de vista, a grande descoberta de Freud, tecida pacientemente e que está na base de todas as suas considerações sobre a sexualidade e sua gênese na infância, é o fato de que ela nasce, sob o ponto de vista de uma economia pulsional, para resolver um excesso de excitação. Quer dizer, no humano, já que, ao que tudo indica, nada similar acontece no reino animal – existe uma excitação suplementar, mal tolerada por um aparelho psíquico que visa o repouso, que é resolvida pela instauração de uma via derivada de evacuação que vai ser o protótipo da sexualidade humana. Quer dizer que no humano existe um excesso de excitação que nenhuma função biológica consegue resolver, seja pela via da enervação motora, seja pela alucinação, e que faz com que nele se crie um campo paralelo e único como via de escoamento que será modelar na configuração da sexualidade humana (que mais tarde se acoplará, na maioria dos casos, à função reprodutora e aos órgãos genitais); ou, dizendo as coisas de outra maneira: é a constituição e a cristalização de uma via indireta, suplementar de escoamento que define e nos faz entender por que a sexualidade no ser humano aparece com tais características e atributos que nada tem a ver com o instinto e que transborda largamente o instinto reprodutor. Este sim, nós carregamos, é um instinto, mas tem apenas pontos de intersecção com a sexualidade, não se confunde de modo algum com ela.

Em resumo, o segundo ensaio da obra, além de delinear as características da sexualidade infantil, delinea também a ideia de que existe um excesso de excitação que só pode ser trabalhado de maneira indireta e que, portanto, se apóia e se desvia da função biológico-vital (já que esta é insuficiente para essa tarefa) e esse processo é a própria base da constituição da sexualidade humana que, enquanto tal, em princípio nada tem a ver com o instinto reprodutor, com o qual a pulsão pode eventualmente se encontrar, mas não necessariamente.

Gostaríamos de insistir um pouco mais nisso. Através da noção de pulsão e do recalçamento originário, instaura-se o desejo que então aparece como um circuito paralelo e independente do biológico e que, deste ponto de vista, não obedece a nenhuma finalidade. O que não significa dizer que ele esteja destituído dela. Ela apenas não é biológica. Sua função e finalidade se perfazem numa outra esfera, a psíquica. Poderíamos dizer que, no ser humano, do ponto de vista psicanalítico, há a instauração de uma série suplementar àquelas delineadas pela biologia e pela etologia e que essa série vai funcionar de maneira autônoma, mas análoga às séries vitais (levem isso em consideração quando nos referirmos ao *3º Ensaio*).

Ora, nós sabemos que, do ponto de vista freudiano, a instauração dessa série é exclusivamente característica do ser humano. Deve então haver nele algo específico que leva à necessidade de instauração desse processo que, apoiado no biológico, se desvia e se autonomiza. Quer dizer, o ser humano seria o único entre os seres vivos que necessita de um algo a mais, um dispositivo suplementar para exer-

cer certas funções que não podem ou não conseguem ser realizadas pelas funções biológicas. Em outros termos, enquanto nos animais parece, e não queremos sustentar mais do que isto, haver uma relativa adequação entre seus impulsos e as funções biológicas que os solucionam, no homem, tudo indica, parece habitar uma inadequação ou, em outras palavras, nele há um excesso que deve ser operado e trabalhado de maneira diferente e num nível diferente, já que as funções biológicas são incapazes de absorvê-lo. Este parece ser, no nosso entender, um dos supostos primários da concepção freudiana do aparelho psíquico, de suas funções e finalidades, e decorre diretamente de sua descoberta do âmbito novo que abarca a sexualidade.

Esta tese aparece poucas vezes de forma explícita na obra de Freud, até onde podemos lembrar. Mas, ela parece ser o pré-requisito, um deles, para que a construção freudiana tenha sentido. Aqui e ali, no entanto, isso parece se delinear. Em *Moral sexual civilizada e nervosidade moderna*, de 1908, Freud afirma que as pulsões sexuais aparecem nos seres humanos com muito mais vigor que nos animais (FREUD, 1908, IX, p. 193). Esse mesmo ponto de vista aparece expresso, sob outra ótica, no capítulo quatro de *O mal-estar na cultura*. O texto mais taxativo sobre isto que conhecemos está na *Conferência XXVI*:

Uma dissensão desse tipo talvez possa ocorrer apenas em seres humanos e, por esse motivo, falando geneticamente, a neurose pode constituir sua prerrogativa sobre os animais. O excessivo desenvolvimento da libido nos seres humanos – o que, talvez, se torna possível precisamente em virtude disso – seu desenvolvimento de uma vida mental ricamente complexa, parece haver criado os fatores determinantes do surgimento de um tal conflito (FREUD, 1915-1917, XVI, p. 483).

Quer dizer, tudo indica que Freud pensa que no ser humano há ou existe um excesso de excitação, um excesso de estimulação endógena que não consegue ser trabalhado ao nível biológico, o que leva então à necessidade de criação desse circuito suplementar para dar conta desse excesso. Tudo parece indicar que é essa inadequação inicial, geradora desse excesso, que vai funcionar como a condição elementar de humanização. Ela, do ponto de vista freudiano, não é evidentemente única, nem talvez a mais importante, nesse processo de superação da animalidade e de constituição do ser humano. Pense-se, por exemplo, na constituição do inconsciente e, sobretudo, na importância capital do complexo de Édipo. Mas essa condição é, seguramente, o ponto de partida, o pressuposto “econômico” (no sentido psicanalítico do termo) desse longo e complicado processo de humanização.

Basicamente, é nesses dois primeiros ensaios que Freud redefine completamente a noção de sexualidade e institui as bases para uma nova compreensão desta, assim como, através dessa redefinição, nos orienta para uma nova compreensão das forças básicas que impelem e guiam a existência do ser humano.

O 3º *Ensaio* vai procurar exatamente entender – através das metamorfoses da puberdade – como acontece a frequente confluência entre a pulsão sexual, esse sentido largo, e sua estruturação em função

do primado da zona genital. Na verdade, este problema não é muito bem resolvido por Freud – a não ser por indicações e notas posteriores – como ele próprio reconhece. Em linhas gerais, pode-se dizer que, essencialmente, é só através da trama edipiana que se pode compreender essa solução, se o complexo de Édipo é resolvido de forma satisfatória, e isso nem sempre fica claro no *3º Ensaio*. Só os textos posteriores de Freud esclarecerão razoavelmente essa questão.

Quer dizer, se entendemos bem, a ideia-mestra do *3º Ensaio* é a seguinte: na puberdade assistimos à irrupção e a maturação dos órgãos reprodutores do ser humano. Por outro lado, o estilhaçamento inicial da sexualidade foi sendo progressivamente substituído por organizações lábeis, mas existentes, sendo a última a organização fálica. Por outro lado, a resolução satisfatória do drama edipiano leva à assunção da lei, à identificação na similaridade e à assunção da sexualidade similar através da renúncia da posse do genitor, mas não da escolha do gênero. Temos, agora, portanto, um objeto duplamente perdido: perdido na infância, pelo recalçamento originário, e perdido também na renúncia ao incesto. Esse mosaico fantasmático original será o objeto do desejo. Objeto perdido para sempre e para sempre procurado, do qual todos os outros serão substitutos. É esse objeto fantasmático, esse desejo que circula eternamente sobre os diferentes objetos empíricos que nunca fornecem o prazer (talvez fosse melhor dizer o gozo) original, que constitui a topologia da sexualidade descoberta por Freud.

Por fim, o que Freud realizou, até aqui, foi um alargamento e um aprofundamento absolutamente radicais na concepção da sexualidade: que a sexualidade biológica (se insistimos em assim denominar o sistema reprodutor) é apenas um componente da sexualidade humana. Componente de menor envergadura, num certo sentido, porque a sexualidade humana, no melhor dos casos, apoia-se nela, mas nunca se realiza nem se esgota nela. De qualquer maneira, seja qual for a hipótese com a qual trabalhemos, uma coisa é certa: o termo e o conceito de sexualidade não têm o mesmo sentido antes e depois de Freud.

Freud nos mostrou que a sexualidade é algo absolutamente diferente do que o Ocidente (desde a antiguidade clássica) tinha até então pensado. Ela é o lugar por excelência onde podemos tentar entender como nos humanizamos, como nos tornamos culturais, como constituímos a cultura e, no limite, a civilização, através da constituição do imaginário – no sentido psicanalítico do termo – imaginário que produz uma eterna defasagem entre o ser que somos e aquilo que queremos ser: nesse hiato circula o desejo e, através dele, sempre sendo os mesmos, mudamos constantemente a face das coisas. Foi através dessa amplificação semântica que Freud nos desvelou – junto com a noção de inconsciente – esse novo continente que nós ainda exploramos muito timidamente através dessa prática e desse discurso que ele denominou Psicanálise.

Considerando, portanto, as mutações sofridas pelo conceito de sexualidade, com Freud, é claro que a ética não pode ficar indiferente: muito pelo contrário, deve ficar atenta ao caráter extremamente inovador daquela noção.

Bibliografia

- ESQUIROL, E. *Des maladies mentales: considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*. Paris: Baillière, 1838.
- FREUD, S. (1888) *Histeria*. Rio de Janeiro: Imago, vol. I, 1969.
- _____. (1891) *La afasia*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.
- _____. (1893) *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*. Rio de Janeiro: Imago, vol. I, 1969.
- _____. (1894) *As neuropsicoses de defesa*. Rio de Janeiro: Imago, vol. III, 1969.
- _____. (1895) *Estudos sobre histeria*. Rio de Janeiro: Imago, vol. II, 1969.
- _____. (1895b) Projeto de uma psicologia. In: *Notas a Projeto de uma psicologia*. (Osmyr Gabbi Jr.). Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- _____. (1896) *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*. Rio de Janeiro: Imago, vol. III, 1969.
- _____. (1896b) *A etiologia da histeria*. Rio de Janeiro: Imago, vol. III, 1969.
- _____. (1897) *Carta 59* (documentos dirigidos a Fliess). Rio de Janeiro: Imago, vol. I, 1969.
- _____. (1897b) *Carta 69* (documentos dirigidos a Fliess). Rio de Janeiro: Imago, vol. I, 1969.
- _____. (1900) *Interpretação de sonhos*. Buenos Aires: Amorrortu, vol. IV e V, s/d.
- _____. (1905) *Três ensaios sobre a teoria sexual*. Buenos Aires: Amorrortu, vol. VII, s/d.
- _____. (1908) *Moral sexual civilizada e nervosidade moderna*. Buenos Aires: Amorrortu, vol. IX, s/d.
- _____. (1914) *Introdução ao narcisismo*. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XI, s/d.
- _____. (1915-1917) *Conferências introdutórias à psicanálise*. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XVI, s/d.
- _____. (1920) *Além do princípio do prazer*. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XX, s/d.
- _____. (1929-1930) *O mal-estar na cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XXI, s/d.
- KRAFT-EBING, von. *Psychopathiasexualis*. Paris: Georges Carré, 1895.
- LAPLANCHE, J. *Problématiques IV*. Paris: PUF, 1981.

Entre système et création.

Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie

Between system and creation. The case of young Deleuze historian of philosophy

Mots-clés Deleuze, Alquié, Gueroult, sciences sociales, structure, création, histoire de la philosophie.

Palavras-chave Deleuze, Alquié, Gueroult, ciências sociais, criação, história da filosofia.

Giuseppe Bianco

Études Avancées de Paris
(EAP), Paris, França

Doutor em Filosofia pela
Universit  Lille 3. Foi P s-
Doutorando em Filosofia pela
UFSCar e pela  cole Normale
Supérieur. Publicou Jean
Hyppolite, entre structure
et existence (Editions rue
d'Ulm. Collection Figures
Normaliennes, Paris, 2013,) e
Badiou and the Philosophers
(Bloomsbury Academic,
London, 2013)
bepz@libero.it

Résumé

Le but de cet article est de décrire la gênese de la position épistémologique de Deleuze historien de la philosophie pendant les années cinquante. Je démontre qu'elle se place dans une position paradoxale à la croisée entre deux positions contradictoires : celles de ses deux maîtres Ferdinand Alquié et Martial Gueroult. Je démontre enfin que ces deux positions, contradictoires sur le plan du contenu, affichent la même méfiance aux égards des sciences sociales. Deleuze en résulte donc, malgré lui, comme le parfait héritier.

Resumo

O objetivo deste artigo   descrever a gênese da posi o epistemol gica de Deleuze como historiador da filosofia durante os anos cinquenta. Demonstro que ela se situa numa posi o paradoxal no cruzamento entre duas posi es contraditórias: a de seus dois mestres Ferdinand Alquié e Martial Gueroult. Demonstro, por fim, que essas duas posi es, contraditórias sobre o plano do conteúdo, ostentam a mesma desconfiança ante as ciências sociais. Deleuze delas resulta, contra sua inten o, como seu perfeito herdeiro.

Parmi les philosophes n s en France pendant les années vingt, Gilles Deleuze est sans doute celui que le plus ouvertement s'est montré partisan d'une conception de la philosophie que je nommerai *exceptionnaliste*. Une telle conception soutient la singularité essentielle du discours philosophique et son irréductibilité aux déterminantes psycho-sociales. Le caractère *exceptionnaliste* du discours m taphilosophique de Deleuze atteint sa pureté dans *Qu'est-ce que la philosophie?* (DELEUZE E GUATTARI, 1993). Dans cette ouvrage, dans la tentative de démarquer nettement la philosophie de l'opinion et de la science, Deleuze et Guattari opposent le plan d'immanence, les personnages conceptuels, les problèmes, les concepts et les  v nements, propres aux discours philosophique, au plan de référence, aux personnages psycho-sociaux, aux fonctions et aux  tats de choses,

propres à la science. En outre, au début du livre, Deleuze et Guattari affirment aussi que, pour un philosophe, le problème de la nature de la philosophie se pose tardivement : la question « qu'est-ce que la philosophie ? » est une question « de vieillesse », qu'on pose de « manière concrète » « quand on n'a plus rien à demander » (DELEUZE E GUATTARI, 1993).

Cette analyse de la trajectoire de Deleuze au cours des années cinquante, part d'une approche qui se fonde sur deux thèses. La première est que toute conception exceptionaliste, en tentant de préserver la singularité de l'acte philosophique, constitue en réalité un obstacle épistémologique considérable pour l'exercice de la philosophie elle-même, du moins si celle-ci est conçue comme une tentative pour acquérir un degré supérieur de réflexivité. La deuxième thèse est que, loin d'être une question de vieillesse, « qu'est-ce que la philosophie ? » est une question de jeunesse ; la manière dans laquelle elle est posée par un auteur dépend du début de son itinéraire intellectuel, quand les dispositions intellectuelles (ou *habiti*) s'enracinent de manière la plus permanente (BOURDIEU 1980).

Je procéderai suivant trois moments.

Dans un premier moment il s'agira de décrire l'état du champ philosophique français entre la fin des années quarante et le début des années cinquante ainsi que l'espace des possibles dans lequel Deleuze avait mobilisé son capital familial. Je prendrai ensuite en considération la controverse entre Ferdinand Alquié et Martial Gueroult, éclatée au début des années cinquante. Cette controverse, qui initialement portait sur le type d'interprétation à donner à la pensée de Descartes, avait entraîné une discussion sur la tâche de l'historien de la philosophie, sur l'histoire de la discipline et sur le statut épistémologique de la philosophie elle-même, dans sa pluralité d'expressions historiques. Dans un troisième moment, je montrerai comme Deleuze, qui, au milieu des années cinquante écrit peu ou rien – il s'agit du fameux « trou de huit ans » évoqué par Deleuze dans un entretien de 1988 (DELEUZE, 1990, p. 183) – occupe une position qui cherche une synthèse entre Alquié et Gueroult, entre un modèle scientifique et un modèle littéraire de l'historien de la philosophie. A partir d'une série de documents des années cinquante j'essayerai de montrer que cette conception de la philosophie et de son histoire informera toute la production théorique de Deleuze.

1.

Au lendemain du procès d'épuration qui s'était déroulé dans le champ intellectuel autour de 1945, la France est en train de se relever des événements qui l'avaient mise à genoux pendant les quatre ans de guerre et l'Occupation. Le bloc unitaire des forces antifascistes, formé en 1934 et consolidé pendant la deuxième moitié des années trente – à partir de l'expérience du Front Populaire et pendant l'Occupation et la Résistance – est en train de se décomposer rapidement dans un processus que la date du 5 juin 1948 marque comme irréversible, suite à l'application du plan Marshall et à la suivante réponse du Parti Communiste à travers la doctrine de Jdanov. Cette polarité macroscopique, loin d'avoir un effet direct sur le champ intellectuel, exerce

sur lui une influence complexe qui s'inscrit sur le fond problématique et institutionnel qui avait commencé à se profiler pendant les années trente. Les *Temps modernes* se trouve au centre du champ intellectuel, véhiculant une philosophie phénoménologico-existentielle influencée par l'entrée tardive en France des philosophies de l'histoire de Marx, Hegel, Weber.

Cependant la tentative sartrienne de proposer une doctrine philosophique capable de fournir une lecture originale et hétérodoxe du marxisme ne tarde pas à se trouver au centre de polémiques et différends. Pendant la deuxième moitié des années quarante, de Henri Lefebvre jusqu'au jeune François Châtelet, en passant par Jean-Toussaint Desanti et les intellectuels liés au Parti, appliquant le jdanovisme en théorie, condamnent la phénoménologie existentielle, considérée comme le dernier anneau de la chaîne idéologique du spiritualisme français.

Cela dit, les controverses de Sartre avec Aron, de Merleau-Ponty avec Sartre et de ces trois avec les intellectuels marxistes se déroulent toutes sur un commun canevas de thèmes et problèmes qui avait commencé à s'esquisser lentement pendant les années trente. Sans aller si loin que Frédéric Worms, qui parle d'un « moment de l'existence » (WORMS, 2009), il est impossible ne pas remarquer que des positions souvent divergentes gardent une base paradigmatique commune. Tous ces auteurs tentent en effet d'articuler un nouvel humanisme « concret » avec une pensée de l'histoire.

En ce moment sciences sociales et humaines ne possèdent pas encore le pouvoir d'attraction qu'elles exerceront sur les aspirants philosophes pendant les années cinquante, suite à la publication des *Tristes tropiques* et de *La pensée sauvage* et à la diffusion de la version lacanienne de la psychanalyse; en sociologie règne l'éclectisme promu par Georges Gurvitch qui laisse autant d'espace à la sociologie américaine qu'au marxisme ; la psychologie tente de fédérer les nouvelles orientations gestaltistes, comportementalistes et psychanalytiques sous les ailes protectrices de la phénoménologie existentielle ou du marxisme, ou en tentatives syncrétiques comme celle d'Ignace Meyerson ou de Daniel Lagache. Cependant, au même temps, on assiste à un lent processus d'émancipation institutionnelle des sciences sociales et humaines. La VI section de l'École pratique est fondée en 1947 et Fernand Braudel est élu au Collège de France deux ans plus tard. En 1947 est aussi créée la licence de psychologie et, la même année, Daniel Lagache est le premier psychanalyste à être nommé sur une chaire à la Sorbonne. Deux ans plus tard il publie son célèbre *L'Unité de la psychologie*. La licence en sociologie ne sera instituée qu'en 1957, grâce à Raymond Aron, mais déjà en 1946, Georges Gurvitch, élu à la Sorbonne deux ans plus tard, fonde, dans le cadre du CNRS, le Centre d'Études Sociologiques et les *Cahiers Internationaux de Sociologie*, qui accueilleront des marxistes comme Henri Lefebvre, Georges Friedmann et Alain Touraine. Il crée aussi, peu après, la Bibliothèque de sociologie contemporaine et, à partir de 1947, il anime le laboratoire de sociologie de la connaissance à la Sorbonne.

Depuis Cousin, et à plus forte raison depuis les réformes de la troisième République (FABIANI, 1988), l'histoire de la philosophie

occupe une place assurée dans le cadre du système universitaire : elle a comme rôle celui de garantir la continuité et l'identité d'une discipline dans sa relation aux sciences positives. Sur le plan institutionnel on assiste en ce moment à une série de déplacements de chaires: en 1946 Martial Gueroult, professeur à Strasbourg depuis l'avant-guerre, quitte son poste pour la Sorbonne où il s'installe sur la chaire qui avait été occupée par son maître Léon Brunschvicg. La chaire de Strasbourg est « passée » à un autre élève de Brunschvicg, Jean Hypolite. Celui sera ensuite recruté à la Sorbonne en 1947, après avoir soutenu sa propre thèse sur Hegel. En 1951, suite au départ d'Etienne Gilson pour le Canada, Gueroult quitte la Sorbonne pour le Collège de France. En ce moment Ferdinand Alquié, qui avait été professeur en khâgne à Henri IV en 1944-1945, assistent à la Sorbonne en 1945-1946 et professeur à l'université de Montpellier jusqu'à 1951, est recruté à la Sorbonne à la place d'Emile Bréhier, qui avait été le maître de son maître ainsi que celui de Hyppolite et de Gueroult. Bréhier, disciple à la fois d'Henri Bergson et de Victor Delbos, avait été l'auteur d'une importante *Histoire de la philosophie*, texte de référence des étudiants pendant les années quarante – comme le témoigne par exemple Althusser (ALTHUSSER, 1994, p. 174) –, mais aussi, à partir du début des années quarante, d'importants recueils sur la pratique de l'histoire de la philosophie (BREHIER, 1941, 1951, 1955).

L'histoire de la philosophie, domaine qui d'habitude on croirait extérieur à des problèmes épistémologiques est en ce moment intéressée par des débats concernant son statut et son rapport avec la philosophie. Déjà à partir des années trente, mais notamment au cours des années quarante, on assiste à une progressive augmentation d'essais d'historiens de la philosophie où il est question des méthodes et de l'objet de la discipline. Malgré leur diversité, tous ces essais visent à protéger le domaine de l'histoire de la philosophie en tant que discipline réservée aux philosophes de toute possible ingérence extérieure, donc à protéger la philosophie de toute tentative de remettre en cause sa position d'exceptionnalité. Il s'agit d'une véritable « garde aux frontières épistémologiques » de la discipline, pour reprendre l'expression de Jean-Louis Fabiani (FABIANI 1988, p. 97). La tardive pénétration en France des philosophies de l'histoire allemandes, la nouvelle importance acquise par la théorie marxiste des idéologies, la promotion par Gurvitch d'une sociologie de la connaissance, la lecture symptomale des œuvres promue par certains psychologues et psychanalystes, justifient l'attitude de défense des historiens de la philosophie.

2.

La stratégie de carrière de Deleuze prend leur sens seulement à partir de ce contexte. Si nous pensons aux contemporains de Deleuze, leurs trajectoires et leur tentative de singularisation doivent être inscrites dans le cadre que je viens d'indiquer : le jeune Derrida, du moins jusqu'à la moitié des années soixante, est connu comme un phénoménologue, Althusser comme un épistémologue marxiste, Foucault, comme un psychologue d'orientation marxiste et phénoménologique. Deleuze semble un merle blanc, mais seulement si l'on fait foi à ses

déclarations d'exceptionnalité qui datent des années soixante-dix. Vers la fin des années quarante, moment où il obtient son agrégation, il vient de sortir d'une période qui implique, grâce à Sartre, l'intériorisation d'un modèle littéraire et prophétique de la pratique de la philosophie. S'il n'est plus un jeune khâgneux sartrien, il n'est pas encore le philosophe nietzschéen, ni le prophète du désir et du moléculaire, ni l'intellectuel engagé qui dans les amphes enfumés de Vincennes côtoie des malades mentaux, des opérateurs psychiatriques, des trotskistes, des militants de la cause palestinienne et qui signe des tracts et flirte avec la bande à Baader, il est, au contraire, un jeune professeur – donc un reproducteur – et un jeune apprenti philosophe qui tente de « se faire sa philosophie » (CHATELET, 1978, p. 111), donc à se placer dans un champ de producteurs. Comme son ami le romancier Michel Tournier, il partage – pour des raisons qui ont à faire avec sa biographie – le refus de la figure humaniste de l'intellectuel engagé proposée par le Sartre d'après 1945. Deleuze cesse d'être sartrien, mais il ne s'inscrit pas au parti, il ne devient phénoménologue ni heideggérien, n'étant pas germaniste, n'ayant donc pas les compétences requises. Il se tient le plus éloigné des sciences humaines et sociales : ni psychologie, ni sociologie sont parmi ses intérêts, différemment de ces amis communistes Revault d'Allonnes et Gilles Châtelet, proches de la *Revue psychologique* d'Ignace Meyerson.

En revanche ses deux professeurs d'hypokhâgne et de khâgne, Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié, suggèrent à Deleuze la voie de l'historien de la philosophie et en favorisent sa carrière. Le premier, qui lui avait permis d'obtenir une bourse pour préparer son agrégation à Strasbourg (DELEUZE 1995, p. 114), publie son mémoire pour le diplôme d'études supérieures dans la collection qu'il dirige, *Epiméthée*, et l'introduit dans la Société des amis de Bergson, où il présente en 1954 la communication sur « L'idée de différence chez Bergson », qui deviendra l'un de ses premiers essais (DELEUZE, 2002a). Grâce au deuxième, il publie des comptes rendus dans les *Cahiers du Sud* et il se case dans l'hypokhâgne du lycée Louis Le Grand d'abord, ensuite à la Sorbonne, en tant qu'assistant. Une dense correspondance entre maître et élève témoigne d'un fort lien qui durera jusqu'à la fin des années 1960. Autrefois surréaliste, animateur d'une revue littéraire (*Cahiers du sud*) et auteur d'essais publiés dans les *Temps modernes*, Alquié incarne une figure littéraire du philosophe compatible avec celle proposée par Sartre, mais que Deleuze, avec une bonne partie de sa génération, est en train de liquider. Président du jury de l'agrégation et d'entrée à l'École normale, donc occupant une place importante au sein des institutions, Alquié est aussi considéré comme un jeune historien de la philosophie fort respectable pour sa rigueur.

Outre au modèle littéraire incarné par Alquié, un autre modèle apparaît au moment où il quitte Paris pour aller enseigner à l'Université de Montpellier à la fin de 1945 : celui représenté par Martial Guérout. Guérout devient le point de référence en histoire de la philosophie, surtout après son investiture au Collège de France en 1951 où il est préféré à Alexandre Koyré, probablement considéré trop historien à cause de sa proximité au groupe des *Annales*. Dans son souci de séparer la philosophie, conçue comme une activité rationnelle

de résolution de problèmes, de l'histoire de la philosophie, en tant que reconstruction objective de l'architecture des œuvres, Gueroult incarne un modèle pour ainsi dire « scientifique » de travail sur les textes philosophiques.

Ce modèle est en directe contradiction avec celui incarné par Sartre et par les existentialistes, avec lesquels il ne polémiqua guère, tout en gardant une distance critique. Au début des années cinquante l'énorme capital symbolique cumulé par Sartre dans le champ littéraire et politique, entraîne une progressive dévaluation dans le champ de la philosophie académique. Althusser, qui à plusieurs reprises avait exprimé son admiration pour le travail de Gueroult, écrit, dans *L'avenir dure longtemps*, que, à l'École normale, « la mode était d'affecter de mépriser Sartre, qui était à la mode » (ALTHUSSER, 1992, p. 323). Plus précisément, c'est l'humanisme engagé qui transparait des écrits sartrien postérieurs la Libération – comme *L'existentialisme est un humanisme* et *Qu'est-ce que la littérature ?* – à ne pas pouvoir être digéré par Deleuze. Dans une lettre qu'il envoie à Alquié au début de 1948, l'année de l'agrégation, il exprime clairement sa lassitude face aux dernières expressions de l'« existentialisme » et à sa conception de la philosophie :

Le livre de Sartre sur Baudelaire, absolument commercial, et celui de S. de Beauvoir sur la morale [...] m'ont dégouté: normalement je comprends tout à fait que la philosophie ne peut en aucun cas partir d'attitudes décrites, mais seulement du concept de vraie philosophie, comme discipline abstraite et systématique, et même sèche : elle est un monologue (et pas un dialogue), et la métaphore du concept est une ambition, on ne voit pas le concepts, on les entend, l'ambition n'étant rien d'autre que la raison, mais comme parole (différente du dialogue en discussion) (DELEUZE, 1948).

3.

Je voudrais maintenant montrer de quelle manière la trajectoire intellectuelle de Deleuze pendant les années cinquante se trouve à mi-chemin entre le modèle représenté par Alquié et celui représenté par Gueroult, dont la célèbre polémique – d'abord sur l'interprétation de Descartes, ensuite sur l'essence de l'acte philosophique et le métier de l'historien de la philosophie – traverse toutes les années cinquante. Cette situation provoque, chez Deleuze, une position irénique qui, par ailleurs, transparait de la correspondance avec Alquié, où Deleuze semble attribuer à lui une conception de la philosophie qui est en réalité celle de Gueroult, comme par exemple dans la conclusion du passage de la lettre que je viens de lire, où Deleuze conclue, s'adressant à Alquié que « si je vous raconte cela, c'est que je me sens votre élève, même si vous ne pensez pas ainsi » (DELEUZE, 1948).

Je commencerai donc par Alquié et par les conceptions qui transparaissent de ses deux thèses de 1950, *La nostalgie de l'Être* et dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (ALQUIÉ, 1950a, 1950b) qualifiées, d'« existentialistes » par les premiers commentateurs. Je commencerai par ces deux livres aussi parce que Deleuze les commente et discute dans ses lettres des premières années cinquante.

D'après Alquié, qui élève son Descartes à modèle universel de l'acte philosophique, la philosophie s'affranchit de l'horizontalité du temps historique grâce au rapport « vertical » que chaque philosophe entretient avec l'Être. Ce rapport se configure de manière chaque fois singulière, d'où la diversité des manifestations historiques de la philosophie, ainsi l'histoire de la philosophie « ne manifeste aucun progrès, mais seulement l'éternité d'un rappel à l'Être » (ALQUIÉ, 1950a, p. 34). Chaque philosophe rompt avec le sens commun et avec la science de son époque et montre que les faits prennent leurs sens seulement grâce à un sujet qui connaît, agit et désire et, que ce sujet est dans une relation avec un Être éternel inobjectivable, dont il irrémédiablement séparé. La philosophie se configure alors comme une paradoxale « connaissance de l'absence » qui est à la fois discours rationnel et expérience existentielle. L'historien de la philosophie est appelé rendre compte de ces deux dimensions de l'acte philosophique : les concepts et le parcours qui a amené le philosophe à découvrir l'infini. Alquié parle ainsi de « structures mentales » (ALQUIÉ, 1953). Il refuse l'explication purement psychologique et historico-sociologique de la philosophie, parce que le parcours intellectuel du philosophe est, en quelque sorte quasi-transcendantal, donc irréductible à des déterminantes psycho-sociales ; mais il refuse aussi bien les lectures structurales, comme celle de Gueroult : non seulement elles ne sont pas capables de rendre compte de la dimension existentielle de l'acte philosophique (ALQUIÉ, 1953, p. 97), mais, soulignant l'irréductibilité des systèmes, elles risquent paradoxalement de faire retomber le discours de l'historien de la philosophie dans un causalisme. En ce cas, écrit Alquié :

la Philosophie cède tous ses droits à l'Histoire. En effet à force de penser que l'histoire des idées est faite de systèmes qui s'opposent, on arrive à considérer ces systèmes comme des faits, à les expliquer par leurs causes : causes psychologiques, causes sociales, causes affectives, causes économiques. Un renversement complet s'opère alors, l'Histoire demeure seule, la prétention de la Philosophie est dévalorisée, puisque la pensée du philosophe, qui veut atteindre le vrai, est niée dans son fondement et dans son projet essentiel ; on transforme cette pensée en un fait, et on ramène ce fait à sa cause. (ALQUIÉ 1953, p. 95).

En 1956, Deleuze publie, dans *Les cahiers du Sud*, un compte-rendu de son *Descartes, l'homme et l'œuvre*. Ici Deleuze écrit que Alquié exprime dans son livre « une conception de la philosophie que nous devons conserver, une pensée qui exprime l'essence même de la métaphysique » (DELEUZE 1956a, p. 473). Cette conception est soucieuse du développement de la pensée d'un auteur, mais garantit aux philosophes l'exclusive de sa compréhension ; elle traite le philosophe comme un individu en rupture avec son temps et en rapport avec un Être qui le dépasse. Plus tard, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, dirigée par Alquié, Deleuze avoue toute l'importance de sa méthode diachronique : dans son cours de 1958, *Nature et vérité chez Spinoza*, il a justement souligné la « grande importance à la chronologie », et cela a permis à lui de comprendre à quel point les notions communes sont une « découverte fondamentale », marquant

« moment décisif du spinozisme » (DELEUZE, 1968, p. 271). Dans une lettre du 21 novembre 1957, dans laquelle il commente les cours d'Alquié sur *La morale de Kant* (ALQUIÉ 1957), Deleuze reconnaît à nouveau à son maître la capacité de restituer l'unité et l'évolution de la pensée du chinois de Königsberg:

[dans le livre] j'y vois deux choses. D'abord la façon dont vous démontrez suivant votre conception l'unité d'une philosophie radicale à travers les démarches diverses [...]. Et puis au début, une autre idée, [...] l'idée que Kant a tiré certains mobiles de leur état de déterminations affectives pour en faire des éléments d'une « structure mentale » (DELEUZE 1960).

Mais, tant chez Alquié que chez Deleuze, ce refus de toute lecture exclusivement synchronique, cette attention pour la chronologie, ne consiste pas dans un historicisme, ni dans un psychologisme, mais dans l'attention pour un temps fait d'expériences ontologiques de rencontres avec des signes qui forcent les philosophes à penser l'Être. Dans un compte-rendu de l'ouvrage d'Alquié sur la *Philosophie du surréalisme* (DELEUZE 1956b), Deleuze souligne l'importance chez Alquié de la théorie surréaliste de l'involontaire et des signes. Sans faire le nom Alquié, Deleuze reprendra cette théorie non seulement dans son livre *Proust et les signes*, mais dans sa théorie de l'image de la pensée esquissée dans ce livre-là et dans *Différence et répétition*. A ce propos *Spinoza e le problème de l'expression*, Deleuze attribue aux cours d'Alquié sur Spinoza le mérite d'avoir souligné l'importance de ce « thème de la rencontre (*occursus*) dans la théorie spinoziste des affections » et, par conséquent, de l'existence d'un ordre des « rencontres fortuites » ou « ordre des passions » sous-jacent l'ordre des raisons (DELEUZE, 1968, p. 217). Encore avant, dans une lettre du 26 décembre 1951, Deleuze interprète le rapport que Alquié établit entre empirique et transcendantal, entre l'homme et l'Être, comme « un rapport d'expression, de symbolisation » (DELEUZE, 1951).

4.

Venons maintenant à l'autre pôle de la polémique, celui de Martial Gueroult. Gueroult s'était montré hostile à la méthodologie d'Alquié, dès la publication de son *Descartes* en 1950, et même au cours de la soutenance de thèse (ANONYME, 1950, p. 435). Dans une lettre qu'il envoie à Alquié en février 1951 Gueroult l'accuse de pratiquer, une « philosophie romancée » et lui conseille de choisir entre « la philosophie pure où vous vous exprimeriez directement vous-même » et « l'histoire de la philosophie, où vous servirez simplement la pensée d'un génie, au lieu de l'enrôler, à votre propre service » (GUEROULT 1951). Il est certain que les premières prises de position publiques de Gueroult au sujet du rapport entre philosophie et histoire de la philosophie sont une réaction à celles d'Alquié, au moment où il substitue à la Sorbonne Emile Bréhier en 1951. La polémique avec son collègue va s'aiguiser après la publication, en 1953, du *Descartes selon l'ordre des raisons* (DELEUZE 1953), et pendant les années cinquante, en touchant son degré d'intensité maximale au cours du colloque *Descartes* tenu à l'Abbaye de Royaumont en 1957.

Mais, malgré les profondes divergences tant dans la conception de l'historien de la philosophie que dans le traitement du cas spécifique de Descartes, Gueroult était d'accord avec Alquié de moins sur un point : qu'il fallait souligner la spécificité du discours *philosophique* sur l'histoire de la philosophie et rendre compte de la possibilité de la succession des différents systèmes au cours de l'histoire. Comme pour Alquié, ce qu'il fallait éviter à tout prix était l'absorption de l'étude de l'histoire de la philosophie par autre chose qu'elle, par la sociologie ou par la psychologie. Selon Gueroult le seul moyen d'éviter le scepticisme ou le réductionnisme était celui de chercher en chaque système un noyau qui fait de chaque philosophie une œuvre qui résiste au temps. Ce noyau, placé à un niveau que Gueroult nommait l'« architectonique » consiste dans son système de démonstrations, appelés dans le livre sur Descartes de 1953, *raisons* ou *problèmes*. Ce sont les raisons qui sont l'objet de l'historien de la philosophie, du « technologue » des systèmes. Chaque œuvre philosophique est un *monument* qui émerge de l'histoire, mais qui résiste à son action érosive grâce à sa propre consistance rationnelle. La première formulation de la « dianoétique » ou philosophie de l'histoire de la philosophie, qui occupera Gueroult pendant toute sa vie sans jamais voir le jour sous la forme d'un livre, sinon de manière posthume, est celle formulée pendant la leçon au Collège de 1951. Reprenant l'ordre des discours inauguraux, Gueroult renvoie dos à dos les positions de deux de ses prédécesseurs dans la chaire d'histoire de la philosophie : celle d'Etienne Gilson et celle d'Henri Bergson. L'erreur de Gilson, philosophe néo-thomiste, a été celle d'avoir postulé l'existence d'une série d'« essences » invariables, présentes sous le tissu argumentatif complexe et original de chaque système philosophique : ces essences limitent le spectre des virtualités propres à l'expression philosophique à une série de possibilités prédéterminées. Bergson a commis l'erreur inverse, situant l'objet de la philosophie en deçà des systèmes, dans une intuition incommunicable. Si Gilson cherche au-delà du monument et de son architectonique, Bergson cherche en deçà. Tant Gilson que Bergson « arrachent la philosophie à sa règle intentionnelle, c'est-à-dire au problème qu'elle se donne à résoudre » (GUEROULT, 1951a). Les monuments philosophiques, les systèmes, affirme Gueroult dans sa leçon, sont en effet précisément de résolutions de *problèmes*.

Cette conception de la philosophie en tant qu'activité de résolution de problèmes est liée au commentaire d'un d'Emile Bréhier de 1947, « La notion de problème en philosophie », qui prenait comme point de départ une célèbre lettre de Bergson à Floris Delattre, où il expliquait que la différence entre un philosophe et un simple amateur est que le philosophe ne cherche pas simplement des solutions à un problème déjà posé, mais invente à la fois problème et solutions. Cependant, critiquant la conception bergsonienne, Gueroult soulignait l'indépendance de l'activité de *résolution de problèmes* à l'égard de n'importe quelle intuition.

C'est aussi de cette conception de la philosophie que le jeune Deleuze s'approprie. Elle dispense celui qui examine les systèmes philosophiques de la problématisation de sa propre position « engagée » au sein de l'histoire de la philosophie. Ils lui sont complètement

étrangers les problèmes phénoménologiques et herméneutiques qui avaient occupé des philosophes comme Raymond Aron dans *l'Introduction à la philosophie critique de l'histoire* ou Maurice Merleau-Ponty, dans *Eloge de la philosophie* ou dans l'introduction au livre collectif *Les philosophes célèbres*. La conception gueroultienne dispense aussi de la prise en considération de la trajectoire existentielle et biographique du philosophe étudié dans le cadre de la société de son temps, comme, par exemple, avait fait Henri Lefebvre dans son *Descartes* de 1946. Plusieurs témoignages – celles de Gilles Châtelet et d'Oliver Revault d'Allonnes notamment – prouvent que Deleuze avait suivi assidûment les cours de Gueroult, tant à la Sorbonne qu'au Collège de France. Ici, Gueroult d'une part commentait de manière patiente Leibniz et Malebranche, et, de l'autre, dans son cours du mardi, il examinait le rapport entre « Philosophie et histoire de la philosophie ».

Dans son livre de mémoires, *Le Vent Paraclet*, Tournier explicite la passion, commune à lui et à Deleuze, pour l'architectonique des systèmes. Les termes qu'il emploie son curieusement similaires à ceux utilisés par Gueroult :

Nous ne mettons pas en doute que le degré de réalité d'un objet ou d'un ensemble d'objets dépend de sa cohérence rationnelle. [...] Il est [...] possible, [...] de concevoir des ensembles d'un degré de cohérence supérieur au « réel » et donc d'un degré de réalité plus élevé. Ces ensembles existent: ce sont les systèmes philosophiques. Peu nombreux, les doigts des deux mains suffisent à les compter, ils sont de dimensions diverses [...]. Les systèmes sont-ils l'œuvre des grands philosophes comme l'admet une conception naïvement causaliste? Evidemment non [...]. Dès lors le rôle que nous assignait notre vocation était de deux ordres. Dans la plupart des cas, nous serions les gardiens de ces [...] citadelles de granit [...]. Professeurs de philosophie, il nous appartiendrait d'initier les jeunes à la connaissance de ces monuments historiques d'une majesté et d'une grandeur supérieures à tout ce que l'humain peut offrir. Mais chacun de nous pouvait aussi [...] être le premier témoin [...] de la naissance d'un nouveau système, et en être désigné par aberration causaliste comme son auteur [...]. Nous tenions d'ailleurs qu'en bonne philosophie la solution précède toujours le problème. Le problème n'est que l'ombre portée d'une solution, fontaine d'évidence jaillie motu proprio dans le ciel intelligible. L'existence de Dieu n'avait commencé à être un problème que le jour où était apparu l'argument ontologique, etc. Petits Saint Just de l'esprit, nous classions les productions de l'esprit en deux catégories que nous séparions d'un coup d'épée: les systèmes philosophiques et les bandes dessinées. Tout ce qui n'était pas système – ou études consacrées à un système – était bande dessinée. (TOURNIER, 1977, p. 153).

La philosophie, d'une part est nettement séparée de la littérature et de la science, elle n'est pas censée *trouver* des solutions à des problèmes qui préexistent, mais elle pose de toute pièces les problèmes, articulés par les solutions. Le philosophe n'est qu'un moyen par lequel le système se fait, donc ni l'étude de la situation « engagée » de l'homme-philosophe dans le monde, ni de la position de l'historien de la philosophie dans son rapport au passé sont de relevance pour l'historien de la philosophie. La position de Gueroult, reprise par

Deleuze et Tournier, est donc incompatible avec celle, phénoménologique, adoptée, par exemple, par Merleau-Ponty dans son discours inaugural *Eloge de la philosophie*, où il s'était opposé à Gueroult en soulignant la centralité du sujet-philosophe.

Cette importance de la conception gueroultienne de la philosophie, implicitement attestée par Tournier, est confirmée par François Châtelet (CHATELET 1978, p. 43) et Olivier Revault d'Alonnes (REVAULT D'ALONNES, 2007). Bien avant d'écrire un élogieux compte-rendu du *Spinoza* de Gueroult en 1969 (DELEUZE, 2002), l'intériorisation de sa méthode transparait déjà dans *Empirisme et subjectivité*. Ici une théorie philosophique est définie comme un « problème » ou une « question développée jusqu'au bout » et la critique philosophique comme « une critique des problèmes ». A ce propos, écrit Deleuze, les « facteurs psychologiques et surtout sociologiques [...] ne concernent pas la [...] la question elle-même, et ne la concernent que pour lui donner une motivation, sans nous dire si c'est une vraie et une fausse question » (DELEUZE, 1953, p. 120). Pendant la même période, Deleuze revient sur l'importance de l'idée de philosophie comme activité de problématisation et de création de concepts. En 1955, dans un court compte-rendu d'un recueil d'essais d'Emile Bréhier, *Etudes de philosophie antique* (DELEUZE, 1955), maître de Gueroult et sur lequel Gueroult avait écrit deux essais en 1952 (GUEROULT, 1952a, 1952b). Deleuze loue son travail en tant que historien de la philosophie et en tant que philosophe, et retrouve le noyau de son œuvre dans la recherche de la spécificité de la philosophie, qui est repérée dans les deux éléments du *problème*, irréductible aux questions posées par la science, et du *concept* dans sa différence avec l'image.

La méthode de Gueroult est aussi intériorisée grâce à l'un de ses élèves, Victor Goldschmidt, dont Deleuze avait suivi les cours de préparation à l'agrégation à la Sorbonne. Dans un essai méthodologique de 1953, « Temps historique et temps logique dans l'interprétation de systèmes philosophiques » (GOLDSCHMIDT, 1970), Goldschmidt reprend les contenus de la leçon-manifeste de Gueroult, et il s'oppose implicitement à la conférence « Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie » qu'Alquié avait prononcé dans le février 1953. Goldschmidt sépare deux manières de lire un philosophe, la première est désignée de *génétique*, la deuxième de *dogmatique*. Seulement la deuxième, écrit-il, est « éminemment philosophique » puisque « elle aborde une doctrine conformément à l'intention de son auteur et, jusqu'au bout, garde au premier plan le problème de la vérité » (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 13). Au contraire, l'interprétation génétique « recherchant les causes, elle risque d'expliquer le système au-delà ou par-dessus l'intention de son auteur ; elle repose [donc] sur des présupposés » elle pose la doctrine dans le temps, tandis que l'approche dogmatique « le soustrait au temps » (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 14). Or si philosophie est « explicitation et discours », donc l'historien de la philosophie doit rendre l'articulation entre structure logique et progression des démarches qui se déroule dans ce que Goldschmidt appelle alors « temps logique ». Le métier de l'historien de la philosophie « structuraliste » qui fait dérouler ses analyses dans un temps logique, consiste alors à « refaire, à

la suite de l'auteur, les démarches dont la structure de l'œuvre farde le tracé » : ce sont presque les mêmes mots utilisées par Revault d'Allonnes. Goldschmidt revient sur cette méthode dans une étude des années quatre-vingt « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie » en précisant qu'il avait appliquée cette méthode à Bergson, « dans une communication faite à l'*Association des amis de Bergson*, le 21 février 1953 » (GOLDSCHMIDT, 1984, p. 264). Deleuze était membre de cette association depuis le début des années cinquante. L'année suivante, en 1954, il avait présenté une conférence sur « L'idée de différence chez Bergson », publiée ensuite dans le *Bulletin* de l'association. Il suivra à la lettre les indications de Goldschmidt dans sa propre lecture de Bergson. Ceci est évident dans *Le bergsonisme*, qui prend en considération l'œuvre d'un point exclusivement structural, en suivant son temps logique. Deleuze ne traite pas de son développement dans le temps, ignore la confrontation de Bergson avec les problèmes scientifiques propres à son temps, il se soucie exclusivement de la cohérence interne du « système », de son « ordre des raisons » et de leur temps logique. Le début du livre est à ce propos exemplaire : « Durée, Mémoire, Élan vital marquent les grandes étapes de la philosophie bergsonienne. L'objet de ce livre est la détermination du rapport entre ces trois notions, et du progrès qu'elles impliquent. *L'intuition* est la méthode du bergsonisme » (DELEUZE 1966, p. 1).

5.

Toutefois, différemment à celle de Gueroult et de Goldschmidt, l'approche de Deleuze aux textes philosophiques n'est pas neutre, mais *instrumentale*, elle consiste à utiliser et déformer les textes les actualisant. « Je m'imaginai – relate Deleuze dans un passage souvent cité – arriver dans le dos d'un auteur et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux » (DELEUZE 1990, p. 15). Sous cet aspect, comme Alquié, Deleuze est certes historien de la philosophie, mais également créateur, conscient que chaque interprétation d'un texte philosophique permet d'intervenir dans un champ philosophique fait de problèmes et de solutions légitimes, donc d'« enrôler un auteur à son propre service », pour utiliser les mots de Gueroult. Dans une lettre qu'il écrit à Alquié en 1951, il écrit déjà :

à lire un livre, on lui donne une tension, un mouvement qui n'est pas celui de la pensée de l'auteur : rien n'est plus faux que l'idée selon laquelle lire c'est trouver le mouvement propre original de l'auteur ; ce serait au contraire ne rien comprendre et ne pas lire. Lire, c'est toujours décentrer, et bien lire, c'est décentrer bien (DELEUZE, 1951).

La position de Deleuze, résultat de la situation du champ philosophique et intellectuel pendant les années cinquante, exprime une synthèse entre deux positions apparemment inconciliables et entre deux modèles du philosophe : d'une part l'analyse synchronique de l'ordre des raisons sous-jacent les œuvres et, de l'autre, la description chronologique de la manière dans laquelle la philosophie se fait à partir d'expériences et de rencontres, d'une part une exposition pré-

tendument objective, de l'autre une « philosophie romancée », d'une part l'attention à singularité de systèmes irréductibles les uns aux autres, de l'autre l'effort pour les ramener à un rapport vertical avec l'Être. On voit cette hésitation à l'œuvre dans une lettre envoyée à Alquié en 1948 où Deleuze insiste sur l'importance de la chronologie dans la démarche de Descartes, tout en défendant une conception « inhumaine » et systématique de la philosophie :

ce qui me semble prodigieux dans les *Méditations*, c'est qu'elles sont en un sens une chronologie de la logique : il y a un ordre, une temporalité au sens fort. Or cette temporalité n'est pas exactement humaine [...]. Les notions logiques, Moi, Dieu, le Monde, ont une intuition temporelle, sont découvertes à un moment. Si vous passez de Descartes aux cartésiens il suffira de supprimer cet ordre [...]. Qu'est-ce que c'est, chez Descartes, que cet ordre qui n'est pas logique exclusivement, puisque temporel, et qui n'est pas humain, puisque représentant une tentative réservée à une sorte d'élite héroïque ? (DELEUZE, 1948).

Ce passage montre déjà à l'œuvre une tentative de synthèse entre l'inhumanité des raisons se développant dans un temps logique et les découvertes humaines qui se déroulent dans un ordre chronologique. C'est peut-être *Spinoza et le problème de l'expression* qui témoigne le plus de ce double héritage. Dans ce livre Deleuze, à travers le concept d'expression, souligne la présence de deux niveaux dans *l'Ethique* : le plan manifeste de l'enchaînement des démonstrations et le plan latent des scholies où Spinoza fait place aux événements et aux affects seul donnant un sens au premier plan.

Pour conclure, ce qui est important souligner est que, si d'une part les positions d'Alquié et de Gueroult sont incompatibles si analysées d'un point de vue interne et purement théorique, d'autre part, si considérées d'un point de vue externe et « pratique », par rapport aux relations entre disciplines, elles ont le même but, celui de défendre les frontières épistémologiques de la philosophie. Dans un compte-rendu de *Descartes selon l'ordre des raisons*, Alquié relève cette convergence:

Tous deux nous rejetons les méthodes qui les expliqueraient du dehors par des causes matérielles ou sociales, et croyons qu'une pensée philosophique ne peut se comprendre que par sa fin, à savoir par la vérité qu'elle veut atteindre et prétend exprimer. Ces convergences ne sont pas négligeables. (ALQUIÉ. 1953, p. 115).

C'est ce chemin que Deleuze suivra tout au long des années cinquante et soixante. Curieusement l'une des raisons de la rupture entre Alquié et Deleuze, avait à faire l'essence de la philosophie. Au cours de la discussion qui avait suivi l'exposé de « La méthode de dramatisation » (DELEUZE 2002, p. 148-150) Alquié avait reproché à son élève d'avoir multiplié les exemples tirés des sciences sociales et biologiques, en perdant de vue l'approche proprement philosophique. Deleuze avait répondu que l'importance de la démarcation entre philosophie et les sciences, lui avait été apprise par Alquié. Au milieu des années soixante, le rapport entre sciences sociales et

philosophie avait complètement changé, les premières ayant gagné leur dignité propre et en pouvant être utilisées comme des modèles de rigueur ou bien, tout simplement, comme un réservoir de figures et de métaphores.

Bibliographie

- ANONYME, « Compte-rendu de la soutenance de Ferdinand Alquié », *Revue de métaphysique et de morale*, 1950, p. 431-36.
- ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Puf: Paris, 1950.
- _____. *La morale de Kant*. Paris: CDU, 1957.
- _____. *La nostalgie de l'Être*. Puf: Paris, 1950a.
- _____. *La vie intérieure et l'Esprit*. *Gazette des lettres*, 20 juillet 1946.
- _____. *Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie*. *Bulletin de la société française de philosophie*. n°3, juin 1953, p. 84-111.
- ALTHUSSER, Louis. *L'avenir dure longtemps*, Paris : Stock/Imec, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- BREHIER, Emile, *Etudes de philosophie antique*, Paris: Puf, 1955.
- _____. *La philosophie et son passé*, Paris: Puf, 1941.
- _____. *Les thèmes actuels de la philosophie*, Paris: Puf, 1951.
- _____. *Transformation de la philosophie française*, Paris: Puf, 1950.
- CHATELET, François. *Chroniques des idées perdues*. Paris, Stock, 1978.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Descartes, l'homme et l'œuvre par Ferdinand Alquié*. *Cahiers du Sud*. Vol. 43, n° 337, octobre 1956, pp. 471-473.
- _____. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- _____. *Empirisme et subjectivité*. Paris: Puf, 1953.
- _____. *Ferdinand Alquié, Philosophie du surréalisme*. *Les Études philosophiques*. Vol. 11, n° 2, Avril/Juin 1956, pp. 314-316.
- _____. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*. Paris : Minuit, 2002a.
- _____. *Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze*, *Le Nouvel Observateur*. 16-22 novembre 1995.
- _____. *Le Bergsonisme*. Paris: Puf, 1966.
- _____. Lettre à Ferdinand Alquié, 21 novembre 1960, feuille 50, Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne. France.
- _____. Lettre à Ferdinand Alquié, 26 décembre 1951, Fonds, feuille 59, Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne. France.

- _____. Lettre de Gilles Deleuze à Ferdinand Alquié, début 1948, Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne. France.
- _____. *Pourparlers*, Paris: Minuit, 1990, p. 183.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968.
- FABIANI, Jean-Louis. *Les philosophes de la République*. Paris: Minuit, 1988.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970.
- _____. *Ecrits*, t. 2, Paris, Vrin, 1984.
- GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris. Aubier-Montaigne, 1953.
- _____. Emile Bréhier, 1876-1952. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 115, 1952b, pp. 114-116.
- _____. Emile Bréhier. *Revista brasileira de filosofia*, 1952a, pp. 426-449.
- _____. *Leçon inaugurale*. Paris: Collège de France, 1951a.
- _____. Lettre du 26 décembre 1951, Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne.
- REVAULT D'ALLONNES, Olivier. Entretien inédit avec François Dosse, 2007.
- TOURNIER, Michel. *Le Vent Paraclet*. Paris: Gallimard, 1977.
- WORMS, Frédéric, *La philosophie en France au XXe siècle : Moments*. Paris: Gallimard, 2009.

O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão - parte I

The development of essence as reflection and the logic of reflection determinations - Part I

Palavras-chave reflexão e determinação de reflexão, negatividade e contradição

Keywords reflection and determination of reflection, negativity and contradiction

Schlüsselbegriffe Reflexion und Reflexionsbestimmung, Negativität und Widerspruch

Christian Iber

PUCRS, Porto Alegre, RS, Brasil.

Doutor e Livre Docente em Filosofia pela Freie Universität Berlin. Publicou diversos livros sobre filosofia alemã no Brasil e na Alemanha, entre os quais *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. (Walter de Gruyter, Berlin e Nova York, 1994.); *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. (Walter de Gruyter, Berlin e Nova York: 1990); *Platon Sophistes. Griechisch-deutsch. Kommentar von Christian Iber* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt A.M., 2007); *Elementos da Teoria Marxiana do Capitalismo. Um comentário sobre o livro I de O Capital de Karl Marx*. (Editora FI, Porto Alegre, 2013. v. 01) Bolsista CAPES.
iber_bergstedt@yahoo.de

Ipseitas, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 60-68, jan-jun, 2015

Resumo

Este estudo trata da análise do texto principal do primeiro capítulo da lógica da essência. Nele, Hegel desenvolve um conceito de essência crítico-ontológica como reflexão absoluta e sua diferenciação na reflexão ponente, exterior e determinante, que conduz ao conceito de determinação de reflexão. O andamento do desenvolvimento é explicado com o auxílio de considerações sistemáticas sobre os conceitos de negação e de negatividade absoluta e reconstruído num modelo dialético.

Abstract

This study is about the analysis of the main text of the first chapter of the Doctrine of Essence. There Hegel develops an ontology-critical concept of essence as an absolute reflection and his differentiation into positing, external and determining reflection resulting in the concept of determination of reflection. The development process is explained by using systematic thoughts about the concept of negation and of absolute negativity and is reconstructed within a dialectic pattern.

Zusammenfassung

Im ersten Teil der Studie geht es um die Analyse des Haupttextes des ersten Kapitels der Wesenslogik. In ihm entwickelt Hegel einen ontologiekritischen Wesensbegriff als absoluter Reflexion und ihre Ausdifferenzierung in setzende, äußere und bestimmende Reflexion, die zum Begriff der Reflexionsbestimmung führt. Der Entwicklungsgang wird mit Hilfe systematischer Überlegungen zum Begriff der Negation und der absoluten Negativität expliziert und in einem Dialektik-Modell rekonstruiert.

“Ora, o negócio da lógica é, no entanto, precisamente apenas isso: apresentar os pensamentos somente representados – e, como tais, incompreendidos e indemonstrados – como graus do pensar que determina a si mesmo, com o qual aqueles, então, ao mesmo tempo, são compreendidos e demonstrados”.¹

Orientado por esse lema quero, no que segue, reconstruir o desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão num modelo dialético.²

O desenvolvimento da essência como reflexão

O primeiro grau: o essencial e o inessencial

A essência é o ser suprassumido e sua negatividade absoluta. No fim da lógica do ser, com a indiferença absoluta, resultou uma categoria na qual a negação se relaciona a si mesma, na qual o ser negou todas as suas determinações, de tal modo que elas certamente ainda estão frente a ela como exteriores. Na unidade da essência como negatividade absoluta do ser, essa diferença quantitativa, exterior (HEGEL, 1969, vol 5, p.456), deve, agora, estar suprassumida e, com isso, também a relação a outro bem como o outro por excelência. A essência é “relação simples e infinitamente negativa a si”, cujo “determinar e ser determinado [...] não é um passar nem uma mudança exterior, [...] mas seu próprio relacionar a si” (HEGEL, 1969, vol. 5, p.456s). Assim, essa unidade negativa não é abstrata, mas aquela que contém a diferença em si.

No início da lógica da essência, essa diferença volta de novo agora entre a essência e o seu outro, o ser, de cuja negação ela resultara. Tomada ontologicamente como imediata, a essência é um essencial contra um inessencial, o qual é o ser. Assim, a essência e o ser se relacionam “novamente, em geral, reciprocamente um com o outro” (HEGEL, 2011, p.113s), com o que se sucede uma recaída na esfera do ser-aí. A essência, sem dúvida, é [ela] mesma o ser, mas este não apenas na medida em que ele se suprassume como imediato, mas também como “negação imediata, como negação que está acometida de um ser-outro” (HEGEL, 2011, p.114). Assim, o ser ou o ser-aí não tem mais nenhum subsistir autônomo frente à essência, ele é o “imediato *em si e para si* nulo” (HEGEL, 2011, p.115), a aparência.

O segundo grau: a aparência

A aparência, “todo o resto que ainda sobrou da esfera do ser” (HEGEL, 2011, p.115), é um nulo por excelência, um negativo contra a essência, que já sempre está negado em si mesmo. É a contradição de sua estrutura que ela tenha um ser-aí somente no seu não-ser-aí, um não autônomo que é apenas na sua negação. À aparência, que tem seu ser meramente ainda na essência, no seu não-ser, resta somente ainda a “determinidade pura da *imediatidade*” (HEGEL, 2011, p.115).

Essa imediatidade é, contudo, não mais aquela do ser ou do ser-aí, mas sim a “imediatidade *refletida*” (HEGEL, 2011, p.115), que é apenas uma função dependente da mediação ou da negação. Precisamente essa imediatidade constitui, contudo, o que Hegel denomina “o lado imediato independente” (HEGEL, 2011, p.115) da aparência contra a essência. A tarefa, agora, é a de mostrar como a aparência está suprasumida e contida na essência.

Ambos os caracteres da aparência são sua nulidade e sua imediatidade, a nulidade como subsistente. Hegel tem, portanto, que mostrar que, *em primeiro lugar*, essas duas determinações da aparência, que a distinguem da essência, são, do mesmo modo, as determinações da essência, assim como, *em segundo lugar*, que com isso a determinidade da imediatidade da aparência contra a essência está suprasumida na própria essência.

Primeiramente, ele constata que a nulidade da aparência não é outra coisa senão a própria negatividade da essência, porque ela tem nessa, seu fundamento. Porém, como negatividade absoluta, a essência é também a igualdade consigo mesma, já que a negação se relaciona meramente a si mesma. A essência é, mesmo assim, a imediatidade pela qual o ser se conservou na essência. Essa imediatidade como caráter da negatividade absoluta é, ao mesmo tempo, a imediatidade refletida pela qual a aparência estava determinada contra a essência. Ela é o ser como momento criticado na essência.

A apresentação de que a determinidade da imediatidade da aparência contra a essência está suprasumida na própria essência tem que explicitar, ao mesmo tempo, como ela, enquanto caráter da negatividade absoluta, pode estar determinada contra isso mesma. Isso ocorre em dois passos.

A negatividade da essência é ela mesma a imediatidade, desde que esta seja o caráter da autorrelação da negação. Contudo, visto que a negação autorrelacionante é, ao mesmo tempo, a relação negativa a si, o negar que repele ela mesma, ela se nega e se determina como a imediatidade que é o determinado contra ela. Visto que, porém, a negatividade apenas determina a si mesma quando ela determina a imediatidade contra si e nesse determinar é, portanto, o unir-se consigo ou o retorno em si, esse determinar suprasume imediatamente a si mesmo.

O que Hegel primeiramente explica a partir da essência ele mostra, então, também pelo lado da aparência. Essa é em si mesma a não autonomia, portanto, a relação do não autônomo ou do negativo a si mesmo. Sua imediatidade é, portanto, outra coisa que não esse próprio negativo. Na medida em que essa imediatidade é, assim, a “negação contra o negativo” (HEGEL, 2011, p.118), ela mesma é o caráter da negatividade absoluta da essência e, com isso, o suprasumir absoluto da sua determinidade contra ela.

Com esses dois passos, a aparência e a essência estão identificadas uma com a outra e precisamente de tal modo que o conceito crítico-ontológico da essência é adquirido através da identificação com o seu outro, a aparência. A essência é o aparecer de si em si mesmo, “a unidade idêntica da negatividade absoluta e da imediatidade” (HEGEL, 2011, p.117). Com isso, alcança-se o conceito de reflexão,

precisamente como pura ou destituída de substrato. A maneira como Hegel discrimina a estrutura interior dessa reflexão deixa prever que ela, como pura, não pode captar uma relação real a outro. Com a internalização da alteridade da aparência *na* essência, aquela é uma mera fantasmagoria.

O terceiro grau: a reflexão

A essência como reflexão é o movimento circular do nada para o nada que, com isso, retorna em si. Nela, o ser e a relação com o outro estão suprassumidos. A relação com o outro ou a determinidade podem ser pensadas apenas ainda na unidade com a autorrelação da negação. A “negatividade que se relaciona consigo mesma” é o “negar dela mesma” (HEGEL, 2011, p.120). Ela *existe* apenas como autonegação pura. Isso significa que a negação, na medida em que ela é (i) diferenciar, tem que se negar na sua autorrelação e, com isso, também se suprassumir, e na medida em que ela (ii) também ainda deve ser o negado ou o seu outro, ela tem que, ao mesmo tempo, também ser o que ela não é: “Ela é, assim, em geral, tanto negatividade *suprassumida* como negatividade” (HEGEL, 2011, p.120).

O outro da negação é a imediatidade. Como absoluta ou negatividade autorrelacionante, a negação é igualdade consigo mesmo e imediatidade. Na medida em que a negatividade que se relaciona a si é ela mesma e aquilo que ela não é, o outro da negatividade, ela é tanto a imediatidade, que ela mesma é, como também aquela que ela não é. No contexto da reflexão, toda a imediatidade é abrangida pela negatividade da essência.

A reflexão se diferencia na triplicidade da reflexão ponente, da reflexão exterior e da reflexão determinante:

1. A reflexão ponente

A reflexão ponente desdobra uma dialética na qual o negativo e a imediatidade se suprassumem igualmente um no outro e, com isso, ela torna explícito o caráter crítico-ontológico do conceito de essência hegeliano. Hegel conceitualiza a reflexão sob o título ‘retorno do negativo em si’; como retorno do negativo em si ela é, *em primeiro lugar*, pôr a imediatidade, desde que nisso se dê um “suprassumir do negativo” (HEGEL, 2011, p.120).

Contudo, visto que o retorno em si é uma relação do *negativo* e que a imediatidade se realiza meramente por essa relação de retorno do negativo, a imediatidade como *ser-posto* deve ser pensada somente como imediatidade que suprassume a si mesma ou apenas como determinidade puramente relacionada ao movimento do retorno.³ Ela é, ao mesmo tempo, a determinidade da aparência, “de onde, anteriormente, pareceu começar o movimento reflexionante” (HEGEL, 2011, p.121), a qual, porém, agora provém do retorno da reflexão.

A reflexão ponente é, *em segundo lugar*, pressupor. Pois no retorno do negativo em si não se dá somente um suprassumir do

3 O termo “ser-posto” caracteriza o dado, desde que ele provenha da reflexão, a saber, seja gerado por ela. A sentença lógica de essência do ser-aí reza: “O ser-aí é apenas como *ser-posto*” (HEGEL, 2011, p.126), isto é, o ser-aí é somente como ser-constituído.

negativo, antes pelo contrário, no seu retorno em si o negativo está negado como o próprio negativo. Na medida em que a reflexão como unir-se do negativo consigo é, portanto, do mesmo modo “negação do negativo como do negativo” (HEGEL, 2011, p.121), quer dizer, como do mero ser-posto, ela é o pressupor da imediatidade. Esta não é, com isso, apenas a determinidade relacionada ao retorno, mas sim um outro contra a reflexão no sentido mais forte do que o ser-posto original.

Como ser-posto, a imediatidade é o outro meramente fantasmagórico da reflexão, aquele que deve ser captado, geralmente, apenas como o negativo do retorno em si, a imediatidade que suprassume a si mesma. Na medida em que agora a reflexão suprassume a determinidade da imediatidade posta, o ser negativo meramente fantasmagórico da reflexão, ela é, inversamente, ao mesmo tempo, o unir-se consigo mesma. A reflexão suprassume, portanto, seu pôr no seu pôr e é o pressupor da imediatidade, na qual ela é o retorno em si. Mas nisso reside que a reflexão pressupõe a si mesma como seu outro no pressupor da imediatidade.

Apesar disso, pôr e pressupor devem ser pensados, primeiramente, na unidade imediata: o imediato *pressuposto existe* somente na medida em que é *posto* como tal pela reflexão. Essa *unidade do pôr e do pressupor* Hegel traz ao conceito de “*contra-impulso absoluto em si mesmo*” (HEGEL, 2011, p.122): a reflexão encontra um imediato, ela o pressupõe. Mas, ao mesmo tempo, esse imediato não é fora do pôr. Ele “*apenas se torna algo quando é abandonado*” (HEGEL, 2011, p.122).

Entretanto, esse imediato pressuposto não está distinguido da própria essência, já que a negatividade absoluta deve ser, igualmente, também a negatividade suprassumida, ou a imediatidade pressuposta é ela mesma determinada como o retorno em si, o qual, como ser-posto, suprassume-se em si mesmo (*an sich selbst*). Hegel resume o movimento reflexionante do pôr e do pressupor com a observação: “No pressupor [que é ao mesmo tempo pôr], a reflexão determina o retorno em si [que é ela mesma] como o negativo de si mesmo [como imediatidade pressuposta], como aquilo cujo suprassumir é a essência” (HEGEL, 2011, p.121).

No desenvolvimento da reflexão pressuponente originou-se uma relação de uma alteridade não somente com caráter de aparência, a qual não é mais integrável na figura do puro movimento circular destituído de substrato e que determina a reflexão para a reflexão exterior. Sem dúvida, o contra-impulso absoluto da essência em si mesmo deve ser pensado somente sob a condição de que o imediato pressuposto pela própria essência é a essência. Mas isso vale somente na medida em que ele, como ser-posto, já esteja sempre suprassumido na essência.

Mas se, de fato, agora se determina o próprio pressuposto como essência, como retorno em si, assim ele adquire, precisamente por isso, uma autonomia contra a relação na qual ele é apenas ser-posto suprassumido. Assim ele é, sem dúvida, ser-posto, desde que ele precisamente descenda da reflexão, mas ao mesmo tempo está também “determinado como *um negativo*, como imediatamente *contra* algo,

portanto, contra um outro” (HEGEL, 2011, p.122). Que ele é o seu negativo, o seu outro, agora não está mais posto pela própria reflexão. Esta é dependente do seu pressuposto e determinada por este. Ela é *reflexão exterior*.⁴

2. A reflexão exterior

Na medida em que a reflexão se torna exterior, ela se duplica no imediato pressuposto, com caráter de substrato, que Hegel aborda como reflexão-em-si, e a “reflexão que se relaciona negativamente a si” (HEGEL, 2011, p.123). Originou-se, em primeiro lugar, a situação paradoxal de que a reflexão está frente a si como alheia, já que o imediato, o qual ela pressupõe como reflexão-em-si, é, com efeito, o mesmo do que ela. Portanto, ela é exterior pelo fato de que sua relação a si não é mais nenhuma [relação] da própria reflexão.

Assim, a diferença na qual ela adentrou a si mesma não deve ser captada mais pelo conceito de reflexão absoluta, embora ela, antes de tudo, fosse produzida por essa mesma. A reflexão exterior é, portanto, também não mais o pôr da sua determinidade no todo, já que o imediato pressuposto, com caráter de substrato, está subtraído ao seu poder: “O que a reflexão exterior determina e põe no imediato são, dessa forma, determinações exteriores ao mesmo” (HEGEL, 2011, p.123).

Contra essa exterioridade Hegel faz valer que a reflexão pressupponente é, da mesma forma, essencialmente aquela ponente. Portanto, ela se relaciona a seu outro não como a um alheio, mas sim como pôr ela é o suprassumir do seu imediato negativo, portanto suprassume sua alteridade. Com isso, o desenvolvimento com certeza não está reconduzido à imanência da reflexão destituída de substrato, já que a autonomia do pressuposto, com caráter de substrato, fica mantida.

A exterioridade está, antes pelo contrário, suprassumida de tal modo que este imediato não é mais apenas *em si* ou *para nós* o mesmo que a reflexão, mas sim que agora essa identidade é posta. Ela existe, portanto, agora também *para a reflexão*. Na medida em que ela, no seu pôr negando a si mesmo é simultaneamente pôr, ela se determina como idêntica ao seu negativo, ao imediato pressuposto.

Ela é, assim, o próprio unir-se com o seu negativo e, portanto, consigo mesma. Este unir-se constitui “a imediatidade essencial” (HEGEL, 2011, p.124). A reflexão negando a si mesma e a reflexão-em-si, a qual é o imediato pressuposto, agora não são mais diferentes. A reflexão não se relaciona mais como exterior ao seu pressuposto, mas sim é a reflexão imanente da própria imediatidade com caráter de substrato.

A identificação da reflexão e do seu pressuposto não se determina de tal modo que o pressuposto desaparece novamente no retorno

4 A relação de reflexão e de seu outro com caráter de substrato, pela qual a reflexão exterior adentra, brota em Hegel da reflexão captada destituída de substrato como unidade do pôr e do pressupor. A alternativa de Marx à unidade destituída de substrato do pôr e do pressupor é a “unidade do pôr e do *ser*-pressuposto (não: *pressupor*)” (ARNDT, 2004, p. 41). De acordo com ele, a relação de reflexão e de seu outro é uma relação de *mediação objetiva*, uma unidade real de diferentes que não podem ser suprassumidos na automediação da reflexão consigo mesma.

da reflexão ponente. A reflexão se tornou, antes pelo contrário, o seu outro, de modo que ela, agora, é sua reflexão imanente. A unidade da reflexão ponente e da reflexão exterior, na qual essa identificação resultou, é a *reflexão determinante*.

3. A reflexão determinante

A reflexão que somente põe, põe como determinidade “*apenas um ser-posto*” (HEGEL, 2011, p.126), um negando-se e, por este motivo, também sempre suprassumindo-se a si mesmo. O ser-posto se torna determinação de reflexão pela unidade da reflexão ponente e da reflexão exterior, por onde acresce o momento do “pressupor absoluto” (HEGEL, 2011, p.127) ou do pôr da “determinidade *como dela mesma*” (HEGEL, 2011, p.127). A determinação de reflexão é o *ser-posto* como *reflexão-em-si*, que é, ao mesmo tempo, toda a reflexão ou, na determinação de reflexão, a reflexão deve ser pensada apenas ainda como *ser-posto refletido em si*.

Portanto, aqui a reflexão cai sob o domínio do seu outro posto. Ela é “a reflexão que veio para fora de si; a igualdade da essência consigo mesma está perdida na negação, que é a dominante” (HEGEL, 2011, p.127). A reflexão pode apenas ainda ser pensada como determinação de reflexão. Ela tornou-se determinada, sem que fosse possível recolher esse processo no seu resultado.

Hegel explica o conceito de determinação de reflexão em três passos. Por determinação de reflexão ele compreende, *em primeiro lugar*, um ser-posto que ganha estabilidade pela sua reflexão-em-si. Não obstante como ser-posto, ela está relacionada a outro. Na verdade, não à reflexão absoluta, já que esta existe apenas ainda como ser-posto. O seu outro é, assim, o mesmo do que ela, uma *determinação correlativa*. Nisso a duplicação da reflexão, que adentrou com a reflexão exterior, prevaleceu.

Contudo, *em segundo lugar*, a determinação de reflexão ao mesmo tempo trouxe de volta para si esse outro; visto que seu ser-posto é ao mesmo tempo a reflexão-em-si, ela é “*a relação sobre seu ser-outro nela mesma*” (HEGEL, 2011, p.128), ela contém, portanto, esse outro em si. Como reflexão-em-si ela é, porém, *em terceiro lugar*, também “o ser suprassumido desse ser-posto, relação infinita consigo mesma” (HEGEL, 2011, p.128) e exclui, com isso, a relação ao seu correlato de si. Com isso, as determinações de reflexão geram a aparência contumaz da sua fixação absoluta uma contra outra, a qual, na sequência, é submetida a uma crítica lógica de reflexão.

A todas as determinações de reflexão é comum que nelas se associe o ser-posto com a reflexão-em-si, a qual desmente, ao mesmo tempo, o ser-posto. Ao programa da lógica das determinações de reflexão pertence, de acordo com isso, tornar explícita a contradição latente que reside nessa estrutura lógica das determinações de reflexão e resolvê-la pela reparação da sua causa: a reflexão-em-si que denega o ser-posto.

Conclusivamente, eu gostaria de fazer considerações sistemáticas sobre as formas da negação e da imediatidade, que são de importância no desenvolvimento da essência como reflexão.

Do desenvolvido anteriormente deixam-se distinguir as seguintes formas da negação: 1. a primeira negação: (i) a negação como determinidade (Spinoza), (ii) a alteridade (Platão), (iii) o diferenciar, a diferença, 2. a negação dupla ou a negatividade absoluta: (i) a dupla negação não autorrelacionante: $N_1 - N_2$, (ii) a dupla negação autorrelacionante. $N - N$.

A dupla negação autorrelacionante aponta dois aspectos: 1. o negar-se ou supressumir-se da negação como determinidade, 2. a constituição da negação como determinidade e 3. a duplicação da negação autorrelacionante em si e no seu outro : $(N - N)_1 - (N - N)_2$.

As seguintes formas da imediatidade se deixam distinguir: 1. a imediatidade simples da lógica de ser: $I_1 \leftrightarrow N$: a imediatidade como o outro da negação, 2. na transição do ser para a essência, a imediatidade se mostra como já sempre supressumida na negatividade da essência: $I \leftarrow N \rightarrow N - N$, 3. a imediatidade lógica de essência que é a forma da autorrelação da negatividade: $N - N = I_2$ e, finalmente, 4. a constituição retroativa da imediatidade lógica de ser: $I_1 \leftarrow N = N - N = I_2$; $N - N \rightarrow I_1$.

Somente nos lugares na Lógica nos quais, com o pensamento da duplicação da reflexão, ele quer fundamentar que o outro com caráter de substrato da reflexão não é outra coisa senão em si mesmo reflexão, Hegel se refugia na questionável regra gramatical antiga de que da negação dupla no sentido do dizer que não (*Verneinung*) se origina um resultado positivo (*duplex negatio est affirmatio*). Isso é o que constitui o pensamento básico do seu idealismo.

De resto, Hegel compreende a negação não primariamente como dizer que não, mas sim como atividade do supressumir que tem sempre a tripla significação do negar, do conservar e do elevar; não obstante isso, o dizer que não está ancorado no sucesso básico da negação. Da negação se segue o dizer que não quando se abstrai e se isola da unidade dos seus significados. O dizer que não – Hegel diz na lógica do ser-aí – é a negação destituída de realidade que está frente a uma realidade destituída de negação (HEGEL, 1969, vol. 5, p.118). A reflexão destituída de substrato da essência tende, portanto, para uma negação dupla no sentido do dizer que não, o qual é o dizer que não dele mesmo. Pelo contrário, deve ser dito que não pode haver nada que resulte do dizer que não por excelência.⁵

O desenvolvimento no capítulo 1 da lógica da essência se deixa apresentar sob o título “desenvolvimento da essência como reflexão” no seguinte modelo dialético de três graus.

Primeiro grau: o essencial e o inessencial

I.1 A essência como ser supressumido

I.2 O essencial \leftrightarrow o inessencial

I.3 A aparência

⁵ Henrich compreende a negação em Hegel sem exceção como dizer que não (*Verneinung*). De acordo com ele, Hegel ontologiza a declaração negativa e projeta, com isso, o dizer que não na realidade efetiva (HENRICH, 1978, pp.231-229).

Segundo grau: a aparência

II.1 A aparência

II.2 A essência ↔ a aparência → a unidade da aparência e da essência: a essência como o aparecer de si em si mesmo

II.3 A reflexão (II.3 como II.1/II.2)

Terceiro grau: a reflexão

III.1 A reflexão ponente: (i) o pôr, (ii) o pressupor, (iii) a unidade do pôr e do pressupor: o contra-impulso absoluto em si.

III.2 A reflexão exterior ↔ o imediato pressuposto

(a reflexão-em-si com caráter de substrato)

(a duplicação da reflexão)

III.3 A reflexão determinante (a unidade da reflexão que põe (III.1) e da reflexão exterior (III.2) = a reflexão vem sob a dominação do ser-posto → a reflexão que veio para fora de si é, ao mesmo tempo: a reflexão imanente do imediato, a constituição da imediatidade essencial → a determinação de reflexão é o ser-posto como reflexão-em-si pressuposto que é toda a reflexão. A reflexão deve ser pensada apenas como determinação de reflexão.

Bibliografia

ARNDT, Andreas. *Unmittelbarkeit [Imediatidade]*. Bielefeld: transcript, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik [Ciência da Lógica]* I e II. In: *Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden (vol.)*. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Vol. 5 e 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969ss.

HEGEL. *Ciência da lógica*. Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I [Enciclopédia das ciências filosóficas I]*. In: *Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden (vol.)*. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Vol. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1969ss.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. v. I. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HENRICH, Dieter. *Formen der Negation in Hegels Logik [Formas da negação na lógica de Hegel]*. In: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels [Seminário: Dialética na filosofia de Hegel]*, Rolf-Peter Horstmann (Org.). Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1978.

IBER, Christian: *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik [Metafísica da relacionalidade absoluta. Um estudo sobre os primeiros capítulos da lógica da essência de Hegel]*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter 1990.

Conceitos fenomenais e materialismo a propósito da consciência

Phenomenal concepts and materialism concerning conscience

Palavras-chave conceito fenomenal, Argumento do Conhecimento, Frank Jackson, Derek Ball, Michael Tye, Tyler Burge.

Keywords phenomenal concepts, Knowledge Argument, Frank Jackson, Derek Ball, Michael Tye, Tyler Burge.

Carolina Ignacio Muzitano

UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Doutoranda e Mestre em
Filosofia pela UERJ. Bolsista
CAPES

carolinamuzitano@gmail.com

Resumo

Tem sido defendido entre um tipo de materialismo (classificado como materialismo do tipo B) que alguns conceitos apenas podem ser adquiridos após se passar por uma experiência fenomenal relevante. Tais conceitos fenomenais forneceria uma resposta para os recentes argumentos dualistas e, em particular, ofereceria uma explicação para a situação de Mary apresentada no argumento do conhecimento de Frank Jackson. O objetivo deste trabalho será o de questionar a existência de tais conceitos fenomenais especiais. Os conceitos fenomenais que nós temos, isto é, os conceitos que nós mobilizamos, de fato, em nossos pensamentos sobre nossas experiências, não têm uma natureza distinta dos demais conceitos. Baseio o argumento desenvolvido no presente trabalho em recentes contribuições de Michael Tye e Derek Ball, que, por sua vez, exploram algumas considerações seminais de Tyler Burge sobre a aquisição de conceitos.

Abstract

It has been defended by a certain type of materialists (classified as Type-B Materialism) that some concepts can be possessed only by those who have undergone a relevant phenomenal experience. These phenomenal concepts provide an answer to the recent dualist arguments, and in particular, offer an explanation to Mary's situation presented in Frank Jackson's knowledge argument. The purpose of this paper is to question the existence of such special phenomenal concepts, and to assert that our phenomenal concepts have the same nature of our other concepts and are acquired in the same way. The argument developed in this paper is based in recent contributions presented by Michael Tye and Derek Ball that are, in its turn, based in considerations made by Tyler Burge about the concepts acquisition.

Ipseitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 69-85, jan-jun, 2015

O debate contemporâneo sobre a consciência fenomenal gira em torno de alguns argumentos *epistêmicos* propostos por filósofos dualistas ou antimaterialistas. A estrutura desses argumentos é a seguinte: a partir de uma premissa sobre um “abismo” epistêmico entre o domínio da experiência consciente e o domínio físico, é inferida uma diferença ontológica entre os processos físicos e a consciência.

De acordo com tais argumentos, há verdades sobre a consciência que não podem nem ser explicadas, nem deduzidas a partir de verdades sobre o mundo físico e, se tal dedução e tal explicação não são possíveis, é porque as verdades sobre a consciência são independentes do físico, ou seja, o materialismo é falso. O argumento do conhecimento, baseado no caso de Mary ou na consideração do que é ser um morcego, e o argumento da concebibilidade, baseado na descrição aparentemente não-inconsistente de um agente física e funcionalmente idêntico a nós, mas sem experiências conscientes, são, talvez, os argumentos epistêmicos contra o materialismo mais discutidos na filosofia da consciência.

Os materialistas reagiram de diferentes maneiras aos argumentos dualistas. Os chamados materialistas do tipo A¹ negam a premissa epistêmica: ou bem não existiria acesso *cognitivo* aos fenômenos da consciência, ou bem tal acesso não seria qualitativamente diferente do conhecimento das coisas físicas. Os materialistas do tipo B, por sua vez, negam a passagem inferencial da diferença epistêmica à diferença ontológica. Grande parte dos materialistas do tipo B adota o que veio a ser denominado – seguindo Daniel Stoljar (2005) – de “estratégia dos conceitos fenomenais”, que afirma que tais conceitos têm uma natureza distinta dos conceitos físicos e funcionais. O “abismo” epistêmico entre o domínio da experiência consciente e o domínio físico é explicado em termos da diferença conceitual. Mas isso não impede que um conceito fenomenal qualquer e o conceito físico correspondente tenham o mesmo referente. Como veremos mais detalhadamente a seguir, um conceito fenomenal qualquer possui uma natureza especial na medida em que sua aquisição pressupõe *necessariamente*, ao contrário do que ocorre com todos os outros conceitos, a experiência fenomenal *E*, à qual ele se refere.

O presente trabalho questiona a existência de tais conceitos especiais. Os conceitos fenomenais que nós temos, isto é, os conceitos que nós mobilizamos, de fato, em nossos pensamentos sobre nossas experiências, não têm uma natureza distinta dos demais conceitos. O argumento desenvolvido no presente trabalho está baseado em contribuições recentes de Michael Tye e Derek Ball, que, por sua vez, exploram algumas considerações seminais de Tyler Burge sobre a aquisição de conceitos. O trabalho está estruturado da seguinte forma: a primeira parte apresenta, de forma breve, o argumento do conhecimento na versão proposta por Frank Jackson (o caso de Mary). A segunda parte quer revelar o que há de *prima facie* plausível na estratégia dos conceitos fenomenais: a noção de conceitos fenomenais especiais promete uma resposta eficaz ao argumento do conhecimento. Os argumentos que justificam a tese de que os conceitos especiais postulados na estratégia dos conceitos

1 É Chalmers (1997) que primeiramente separa as teorias materialistas em dois grupos: tipo A e tipo B. Segundo ele, teorias materialistas do tipo-B são tentativas de defesa do materialismo sem um comprometimento reducionista como ocorre nas teorias materialistas do tipo-A, ou seja, sem abrir mão da afirmação de certos fenômenos “especiais” da consciência (como, por exemplo, o caráter fenomenal da experiência). Tais materialistas do tipo-B afirmam que há um fenômeno que deva ser considerado – a consciência – que não pode ser reduzido a explicações puramente fisicistas e funcionais, mas que, ainda assim, deve ser explicado por uma teoria materialista.

fenomenais não são compatíveis com uma teoria materialista são apresentados na terceira parte. A conclusão do trabalho na quarta parte indica as linhas gerais de uma possível resposta materialista ao argumento do conhecimento, como alternativa à estratégia dos conceitos fenomenais.

1. O argumento do conhecimento

A suposição inicial do argumento de Jackson (1982, 1986) é a de que Mary cresceu, desde o dia do seu nascimento, em um quarto completamente sem cores – um quarto preto e branco. Devemos supor, além disso, que Mary tem uma capacidade racional muito além da usual: já adulta, ela se torna uma super-cientista que conhece todos os fatos físicos envolvidos na percepção de cores. Um dia, Mary ganha a liberdade e sai do quarto preto e branco, vendo, então, cores pela primeira vez. Para nos concentrarmos em apenas uma propriedade fenomenal, vamos supor que ela veja apenas uma cor assim que sai do quarto, por exemplo, suponhamos que ela veja uma rosa vermelha. O ponto chave deste argumento é o de que nós, intuitivamente, assumimos ou aceitamos que Mary, no momento que passa pela experiência de vermelho, aprende algo novo – e, intuitivamente, o que ela aprende inclui verdades sobre como é ver vermelho [*“what it is like to see red”*]. Como Ball (2013) aponta, tal intuição está ligada a uma concepção *superempirista*: a de que nós só podemos saber como é ver vermelho após ter uma experiência com a cor vermelha. Nenhuma descrição física sobre o mundo poderá nos fornecer o *caráter fenomenal* da experiência de ver vermelho. Dessa forma, tais afirmações intuitivas parecem dar suporte a uma afirmação de insuficiência em relação ao conhecimento das verdades físicas sobre o mundo: há verdades sobre a consciência que Mary não podia conhecer antes de sair do seu confinamento, a despeito do conhecimento completo das coisas físicas.

Esta insuficiência nos mostra o primeiro *gap* que há entre o físico e o fenomenal: um *gap* epistêmico. Não importa o quanto Mary saiba sobre as propriedades físicas dos fenômenos de cores ou sobre a percepção humana, nada disso antecipa o conhecimento sobre o caráter fenomenal das experiências de cores. A partir desse *gap*, segundo o argumento do conhecimento, podemos inferir um *gap* ontológico. Tal inferência é comumente apresentada de dois modos (ALTER, 2013). No primeiro, o argumento continua, resumidamente, com a seguinte estratégia: a insuficiência indica que há verdades sobre a consciência que escapam à explicação fisicista; portanto, a explicação fisicista é incompleta. Se o fisicismo (ou o materialismo) for a tese segundo a qual todos os fatos são físicos ou explicáveis em termos físicos, isso implica que o fisicismo é falso: se não podemos explicar a consciência em termos de processos físicos – não porque é muito difícil, mas porque é impossível, até mesmo em princípio, explicar fisicamente a consciência – então a consciência não pode ser um processo físico. Martine Nida-Rümelin (2002) formula esta linha de argumentação da seguinte forma:

Premissa P1: Mary tem um conhecimento físico completo sobre a visão humana de cores antes de sair do quarto.

Consequência C1: Portanto, Mary conhece todos os fatos físicos sobre a visão humana de cores antes de sair do quarto.

Premissa P2: Há algum (tipo de) conhecimento dos fatos sobre a visão humana de cores que Mary não poderia ter antes de sair do quarto.

Consequência C2: Portanto (a partir de (P2)), há alguns fatos sobre a visão humana de cores que Mary não poderia conhecer antes de sair do quarto.

Consequência C3: Portanto (a partir de (C1) e (C2)), há fatos não-físicos sobre visão humana de cores.

Os materialistas, obviamente, devem negar (C3)².

O segundo modo de desenvolver o argumento envolve as noções de *dedutibilidade* e *necessitação* (Chalmers, 2006). Nesta versão, a insuficiência é usada para estabelecer a não-dedutibilidade: há verdades sobre a consciência que não podem ser deduzidas *a priori* a partir das verdades físicas completas do mundo. A não-dedutibilidade é, por sua vez, usada para estabelecer a não-necessitação: há verdades sobre a consciência que não são metafisicamente necessitadas (necessariamente implicadas) pela verdade física completa. Por fim, não-necessitação é utilizada para estabelecer a conclusão de que o fisicismo é falso, considerando que o fisicismo é a tese segundo a qual a identidade do mental com o físico é necessária.

A explicação dos materialistas sobre como exatamente devemos compreender o progresso epistêmico que Mary parece realizar quando ela sai do quarto é a de que, quando Mary vê a cor vermelha, ela não adquire um novo conhecimento sobre um novo fato, mas sim, que ela adquire um *novo conceito* que não poderia ser adquirido enquanto estava no quarto. E esse novo conceito – um *conceito fenomenal* – a possibilita aprender, compreender e pensar as proposições que empregam tal conceito fenomenal, e que não podem ser expressas usando conceitos físicos, como, por exemplo, “isto é o que é ver vermelho”. Dessa forma, a razão pela qual Mary não pode deduzir como é ver vermelho antes de sair do quarto se deve ao fato de que ela carece do conceito fenomenal VERMELHO. Sem este conceito, ela não pode apreender as proposições envolvidas em saber como é ver vermelho. E ela não pode adquirir o conceito até o momento em que vê a rosa vermelha.

Como pode, então, Mary adquirir um novo conhecimento sobre um fato que ela já sabia, ou seja, como haveria um avanço epistêmico se não há um conhecimento de um novo fato, mas sim, a aquisição de um novo conceito? De acordo com a estratégia dos conceitos fenomenais, nós devemos individuar os *conteúdos* dos nossos estados mentais de modo “fino” (*fine-grained*), pois há uma diferença epistêmica entre estes conteúdos finos e as *proposições singulares* e *fatos* que

2 Ou negar diretamente P2, que é o caso dos materialistas do tipo-A. Contudo, como neste trabalho estou tratando sobre a estratégia dos conceitos fenomenais, considerarei apenas os casos dos materialistas do tipo-B: ou seja, aqueles que aceitam a premissa P2 e, aceitando-a, devem negar C3.

tais estados expressam. Por exemplo, as crenças “Hesperus é brilhante” e “Phosphorus é brilhante” expressam a mesma proposição singular: é o mesmo fato que as tornam verdadeiras, pois “Hesperus” e “Phosphorus” possuem a mesma referência em todo mundo possível. Contudo, não podemos igualmente afirmar que o meu estado mental (por exemplo, meu conhecimento) de que “Hesperus é brilhante” tem o mesmo conteúdo que o pensamento “Phosphorus é brilhante” pois, se esse fosse o caso, o fato de eu saber que “Hesperus é brilhante” implicaria que eu também sei que “Phosphorus é brilhante”. E é perfeitamente possível supor que alguém use a sentença “Hesperus é brilhante” para expressar seu conhecimento de que Hesperus é brilhante, embora rejeite a atribuição a ele da convicção de que Phosphorus é brilhante. De acordo, portanto, com a estratégia dos conceitos fenomenais, embora tais sentenças possuam a mesma referência e, portanto, as mesmas condições de verdade, especificadas em termos singulares, seus conteúdos não são os mesmos. O conteúdo é “fino”, ou seja, sua determinação não depende unicamente das condições que a verdade das sentenças em questão impõe às entidades (objetos e propriedades) que são os referentes dos termos que as compõem.

É possível, portanto, que tenhamos vários estados mentais com conteúdos distintos, ainda que eles expressem a mesma proposição singular e que sejam verdadeiros pelos mesmos fatos. Dada tal distinção, é possível para o físico (1) admitir que Mary, ao sair do quarto, adquira um estado mental com um conteúdo novo, mas (2) negar que ela apreenda um novo fato. Isso significa combinar um *dualismo conceitual* com um *monismo ontológico* (Chalmers, 2006). Os *conceitos* fenomenais são distintos de quaisquer conceitos físicos ou funcionais, mas as propriedades designadas pelos conceitos fenomenais são idênticas àquelas designadas pelos conceitos físicos ou funcionais correspondentes. O dualismo conceitual faz justiça ao *gap* epistêmico ressaltado pelo anti-materialista. O monismo ontológico rejeita o *gap* ontológico aparentemente demonstrado pelo proponente do argumento do conhecimento.

É importante ressaltar que o estrategista dos conceitos fenomenais não mostrou que para cada conceito fenomenal existe um conceito físico ou funcional com o mesmo referente. Ele se limita a mostrar que essa é uma possibilidade não excluída pelo raciocínio do argumento do conhecimento. O caso de Mary parece ilustrar o fato de que os conceitos fenomenais possuem condições de aquisição distintas dos conceitos físicos, e que este resultado seria perfeitamente consistente com a afirmação física de que as propriedades que os conceitos fenomenais selecionam são completamente físicas.

2. Conceitos fenomenais

Para a estratégia dos conceitos fenomenais ser de fato uma resposta para o argumento do conhecimento, ela deve afirmar que conceitos fenomenais possuem uma natureza especial, distinta da natureza dos conceitos físicos ou funcionais. A diferença entre conceitos fenomenais e conceitos físicos aparece quando consideramos o que é preciso para se adquirir um conceito fenomenal – ou seja, quando consideramos a questão sobre a aquisição e posse dos conceitos. De

acordo com os materialistas do tipo B, como vimos, Mary só é capaz de adquirir o conceito fenomenal VERMELHO depois de passar pela experiência de ver vermelho. Cada conceito fenomenal é ligado a uma perspectiva particular de uma experiência específica tida pelo indivíduo que passa a possuir o conceito. Este requerimento para a aquisição do conceito fenomenal pode ser expresso pela seguinte tese (Stoljar, 2005):

Tese da Experiência: S possui o conceito fenomenal C da experiência E se e apenas se S tiver passado pela experiência E³.

De acordo com Tye (2003), conceitos fenomenais são os conceitos que utilizamos quando notamos ou nos tornamos cientes do caráter fenomenal de nossas experiências e sensações via introspecção. Sem conceitos fenomenais, nós seríamos “cegos” às nossas sensações fenomenais. Todas as nossas experiências possuem um caráter fenomenal, estejamos atentos a ele ou não. Mas quando notamos como uma experiência parece para nós e é sentida, nós a estamos trazendo sob um conceito fenomenal.

Considerando a necessidade da Tese da Experiência no caso dos conceitos fenomenais, podemos então afirmar que a referência de tais conceitos fenomenais não poderá ser fixada através de descrições. Primeiro, pois se tais descrições forem *descrições físicas*, a estratégia dos conceitos fenomenais não seria capaz de responder ao argumento do conhecimento, já que Mary, sabendo a verdade física completa do mundo, saberia também tais descrições físicas que têm o papel de fixar a referência do conceito fenomenal e, desse modo, ela poderia adquirir tal conceito estando ainda no quarto preto e branco. Segundo, se tais descrições forem *descrições fenomenais*, tal teoria dos conceitos fenomenais acabaria por cair em um círculo vicioso. A referência de um conceito fenomenal seria fixada por uma descrição contendo outros conceitos fenomenais que, por sua vez, teriam suas referências fixadas por outra descrição contendo conceitos fenomenais, e assim continuaria sem fim. Conceitos fenomenais devem, portanto, referir de modo *direto* (TYE, 2003, 2009). Eles não possuem fixadores de referência associados, nem nenhum conteúdo descritivo.

Contudo, há discordância entre os materialistas do tipo-B sobre qual seria a exata referência dos conceitos fenomenais⁴. De acordo

3 Chalmers apresenta, em sua teoria sobre conceitos fenomenais, uma Tese da Experiência mais forte. Segundo ele, os conceitos fenomenais *puros* são conceitos que adquirimos quando estamos tendo (atualmente) uma experiência de E. Assim, para Chalmers, certos conceitos fenomenais só existem enquanto estamos tendo a experiência E. Sobre essa defesa, ver: Chalmers, 2010.

4 Segundo Ball (2013), podemos considerar duas concepções distintas sobre a natureza dos conceitos fenomenais: tais conceitos como sendo *recongnicionais* ou *quotacionais*. De acordo com a quotacional, o modo de apresentação e o referente do conceito fenomenal são os mesmos – o caráter fenomenal, ou propriedade fenomenal, da experiência. Contudo, deixarei de lado aqui a concepção quotacional, por crer que esta concepção é incompatível com uma teoria materialista sobre a mente, sem considerar o argumento do conhecimento. Como aponta Chalmers (2006), tal concepção enfrenta o problema de explicar a ontologia de tais propriedades fenomenais ao considerá-las enquanto referências dos conceitos fenomenais. E segundo Tye (2003, 2009), o conceito fenomenal VERMELHO é um abstrato, enquanto que o caráter fenomenal das nossas experiências – e, portanto, a propriedade fenomenal – é sempre

com uma certa posição, conceitos fenomenais são *conceitos recognicionais* cuja referência é fixada pela habilidade do indivíduo de reconhecer um objeto ou propriedade como sendo *daquele* tipo, sem utilizar para isso um conhecimento teórico prévio (LOAR, 1990), (TYE, 2003). Nesta concepção, conceitos fenomenais possuem como modo de apresentação o caráter fenomenal particular de uma experiência, e a referência do conceito fenomenal ou é a propriedade externa física que causa aquele tipo de experiência, ou a propriedade física que instancia aquela experiência fenomenal⁵. Por exemplo, o conceito fenomenal VERMELHO de Mary teria como modo de apresentação o caráter fenomenal da experiência de Mary com a rosa vermelha vista ao sair do quarto, e a referência deste conceito ou seria a propriedade física externa “vermelho” do objeto⁶, ou a propriedade física que tipicamente causa tal-e-tal experiência de vermelho (CHALMERS, 2006).

Dessa forma, possuir um conceito fenomenal não requer nada além do que a capacidade de reconhecer aquele tipo de experiência ou sensação quando ela ocorrer de novo. E tal reconhecimento tem como base apenas a apreensão direta das experiências e sensações. Sendo materialistas, a explicação para tal capacidade é a de que a nossa própria natureza filogenética que determina quais experiências nós temos. Nós não podemos experimentar o que um morcego experimenta quando usa sua orientação por eco, pois nós carecemos de um sistema sensorial apropriado para isto (TYE, 2003, 2009). Nós somos equipados, através da evolução e da nossa natureza, a responder cognitivamente às nossas experiências. Ao respondê-las cognitivamente, nós estamos trazendo as experiências sob conceitos fenomenais.

E conceitos fenomenais são *perspectivos*. Possuir o conceito fenomenal DOR, por exemplo, requer ter uma certa perspectiva de dor – aquela fornecida pela experiência própria de dor. E é por este motivo que Mary, em seu quarto preto e branco, não poderia ter o conceito fenomenal VERMELHO. A característica atrativa desta tese é a de que, caso seja verdadeira, ela parece marcar uma divisão entre o conceito fenomenal e os outros conceitos. A tese da experiência implica que conceitos fenomenais sejam bem diferentes dos outros conceitos, e esta diferença pode ser explorada para desarmar os argumentos anti-

particular. Uma imagem mental – ou caráter fenomenal – que exemplifica uma propriedade fenomenal exemplificará muitas.

5 Nesse caso, meu conceito fenomenal e meu conceito físico de vermelho possuem o mesmo referente – a propriedade “ser vermelho”, seja essa uma propriedade dos objetos físicos externos ou uma propriedade que instancia a percepção de vermelho. E a distinção cognitiva entre ambas é dada pelo modo de apresentação destes conceitos. No caso do conceito fenomenal, o modo de apresentação do conceito será o caráter fenomenal da experiência sensível, enquanto que no caso do conceito físico o modo de apresentação será uma descrição associada. E afirmar que há um *modo de apresentação* associado ao conceito não implica aceitar que este modo de apresentação é o que fixa a referência do termo. Podemos supor tal modo de apresentação como sendo o “sentido” do conceito, e a referência sendo fixada, no entanto, através das relações causais com o ambiente, ou seja, afirmando uma teoria *semântica externalista*.

6 A referência, nesse caso, é fixada ao considerar estados fenomenais como sendo estados *representacionais* e estes, pelo menos no caso da percepção, como tendo conteúdos *transparentes* (DE SÁ PEREIRA, 2013). Assim, quando Mary percebe a rosa vermelha, e introspecta sobre o caráter fenomenal da sua experiência, o que Mary percebe não é uma propriedade intrínseca da sua experiência – um *quale* – mas sim a propriedade externa que causa a sua experiência nos casos de percepção verídica.

fisicistas. Assim, por exemplo, perplexidades sobre as relações entre a experiência fenomenal e o físico, e sobre as relações entre consciência e corpo físico na filosofia da mente seriam derivadas a partir de uma confusão conceitual, e não de uma ignorância potencialmente crônica da ciência (STOLJAR, 2005).

3. O argumento de Ball e Tye

Tal argumento apresenta duas críticas gerais à estratégia dos conceitos fenomenais: primeiro, através de analogias entre o caso de Mary e o caso da “artrite” apresentado por Burge, é concluído que conceitos fenomenais, assim como vários outros conceitos, envolvem uma *compreensão incompleta* por parte do sujeito e, em diversos casos, tal sujeito aceitaria correções de outros falantes sobre a aplicação dos seus conceitos fenomenais. Tal possibilidade de correção é uma característica da deferencialidade, ou seja, isso nos mostraria que os conceitos fenomenais, assim como os demais conceitos, poderiam ser adquiridos através das relações que um indivíduo tem com a sua comunidade linguística. Segundo, novamente através de analogias com o caso da “artrite”, é argumentado que Mary possuía, enquanto ainda se encontrava no quarto preto e branco, o conceito VERMELHO, e que tal conceito é o mesmo que os teóricos do conceito fenomenal afirmam que Mary adquire apenas depois de passar pela experiência de vermelho. Dessa forma, o que o argumento nos mostra é que a aquisição de conceitos fenomenais não depende necessariamente da tese da experiência, ou seja, que podemos adquirir tais conceitos através da interação com a nossa comunidade linguística. Mary não adquire nenhum conceito novo ao sair do quarto e, assim, a estratégia dos conceitos fenomenais não pode ser uma solução viável para o argumento do conhecimento.

Vejam, primeiramente, o argumento de que conceitos fenomenais, assim como a maioria dos conceitos, permitem uma compreensão incompleta por parte do sujeito. Experimentos mentais apresentados por Hilary Putnam (1975) e Tyler Burge (1979, 2006) sugerem que é possível para um sujeito possuir um conceito C, mesmo que a sua concepção acerca de C seja extremamente vaga ou imprecisa. Putnam afirma, por exemplo, que ele pode não saber distinguir olmos de faias e, embora ele não tenha uma rica concepção sobre ambas, é bastante plausível que ele possa ainda utilizar os conceitos OLMO e FAIA (PUTNAM, 1975, p. 226). Por exemplo, ele pode ter a crença (falsa) de que olmos são faias, de que se trata da mesma árvore que tem nomes distintos por alguma razão que ele desconheça, e ter a crença (verdadeira) de que olmo é um tipo de árvore e a crença (verdadeira) de que faia é um tipo de árvore. Dessa forma, podemos dizer que um sujeito S possui um conceito C se ele é capaz de exercitar C em seus pensamentos ou, de forma um pouco mais rígida, mas não-problemática para o argumento, de que S seja capaz de pensar pelo menos uma crença verdadeira sobre o conceito⁷.

Burge, através do seu experimento mental da “artrite” (BURGE, 1979, p. 104), afirma a mesma conclusão de Putnam. O experimento

7 Em outras palavras, que ele pelo menos tenha *algum conhecimento* sobre o conceito empregado.

mental de Burge funciona da seguinte forma: suponha, inicialmente, que Oscar, um falante normal, tem várias crenças envolvendo o conceito ARTRITE. Ele tem, por exemplo, a crença de que artrite causa dor, de que seu pai sofria de artrite, de que ele tem artrite nos joelhos e, ao começar a sentir dores frequentes na coxa, passa a crer também que a sua artrite no joelho aumentou e agora alcançou a sua coxa, ocasionando a dor que está sentido. Ele vai, então, ao médico e, ao expressar a sua crença de que tem artrite na coxa, seu médico o corrige, dizendo que artrite só ocorre nas articulações. E, ao ouvir a correção do médico, Oscar a aceita e passa a acreditar que, o que quer que tenha na coxa, não é artrite. Assim, no caso de Oscar, ele tinha uma compreensão incompleta (e, em parte, errada) do conceito ARTRITE, pois tinha a crença (falsa) de que tinha artrite na coxa. Mas, mesmo tendo tal compreensão errônea de artrite, ele possuía o conceito ARTRITE, pois tinha várias outras crenças (verdadeiras) envolvendo o conceito.

Poder-se-ia argumentar, segundo Burge (1979, p. 122), que o que Oscar tinha não era o conceito ARTRITE, mas um outro conceito COXARTRITE que englobaria, além da artrite, a moléstia que Oscar tinha na coxa. Contudo, como o próprio Burge aponta (1979, p. 123-4), tal resposta não parece plausível. Se fosse este o caso, ao ouvir a opinião do médico, Oscar não deveria mudar a sua crença, já que a sua crença de que tem artrite na coxa seria, na verdade, uma crença de que ele tem coxartrite na coxa, e tal crença é verdadeira. O fato de que tal sujeito compartilha suas crenças com outras pessoas, que têm crenças *verdadeiras* sobre artrite, e que *aceita* a correção do seu médico de que não pode ter artrite na coxa, mostra que é mais plausível aceitar que o sujeito tenha o conceito ARTRITE do que um conceito similar COXARTRITE que engloba, além de artrite, uma inflamação na coxa que dá a mesma sensação de dor que a artrite. Portanto, segundo Burge, é em virtude das nossas interações com a nossa comunidade linguística que temos certos conceitos e o usamos de certo modo, e é devido a tais interações que somos capazes também de adquirir tal conceito mesmo que nossa concepção sobre seja vaga ou imprecisa.

Dito isso, voltemos ao caso de Mary. De acordo com Ball, podemos naturalmente supor que, ao sair do quarto, Mary expresse seu novo conhecimento com a seguinte proposição:

- (1) Isto é o que é ver vermelho (onde “isto” refere-se a uma experiência de vermelho, a qual Mary “acessa” por introspecção, ou a alguma propriedade fenomenal de tal experiência).

Obviamente, se tal sentença expressa seu novo conhecimento, e ela obtém tal conhecimento ao adquirir um novo conceito fenomenal, é, então, empregado em tal sentença um conceito fenomenal. *Qual* seria o conceito fenomenal não é uma questão fácil. Mas, talvez o menos problemático seja supor que a palavra “vermelho” seja o termo que expresse o conceito VERMELHO_f (onde o “f” marca que tal conceito é um conceito fenomenal).

Além disso, segundo Ball, quando Mary adquire tal conceito fenomenal, ela passa a adquirir não apenas o conhecimento da proposição (1), mas todos aqueles que envolvam o novo conceito adquirido. E tal conceito fenomenal a permite ter novos pensamentos, que ela não poderia ter enquanto estava no quarto preto e branco. Podemos afirmar que Mary também passe ter pensamentos, após adquirir o conceito VERMELHO, que ela expressa com as seguintes sentenças:

- (2) Morangos tipicamente causam experiências de vermelho.
- (3) A experiência de ver vermelho está mais próxima da experiência de ver preto do que da experiência ouvir um violão tocando a nota Dó.
- (4) Ver vermelho é um estado fenomenal.

Se a palavra “vermelho” expressa o conceito fenomenal VERMELHO em (1), então podemos supor que o termo “vermelho” em (2)-(4) também expresse VERMELHO. Além de não haver uma diferença entre os usos dos termos no primeiro caso e nestes últimos, tal termo “vermelho” em (2)-(4) também possui como modo de apresentação o caráter fenomenal⁸ da experiência de vermelho. Assim, não parece plausível assumir que em (2)-(4) esteja envolvido um conceito distinto de VERMELHO, já que tais usos expressam a mesma coisa – o caráter fenomenal.

Contudo, é plausível supormos que Mary, enquanto estava no seu quarto preto e branco, tinha crenças (verdadeiras e *justificadas*) expressas por (2)-(4), já que Mary tinha um conhecimento físico completo acerca da percepção de cores por humanos. Se Mary tem o conhecimento completo das verdades físicas, então ela *sabe* que morangos causam a experiência de vermelho, e que experiências de cores estão mais próximas entre si do que em relação a outras experiências, já que são causadas fisicamente. Talvez (4) não seja assim tão óbvia, já que Mary, para saber (4), precisaria antes saber o que é um estado fenomenal. Mas, já que fenômenos (e estados fenomenais) são causados por propriedades físicas, não parece implausível supor que Mary elabore uma teoria sobre estados fenomenais. Entretanto, segundo a estratégia dos conceitos fenomenais, VERMELHO é um conceito fenomenal, e Mary não pode ter tal conceito enquanto está no quarto preto e branco, já que ela ainda não passou pela experiência de vermelho. Portanto, a estratégia dos conceitos fenomenais deve sustentar que, contrariamente ao que foi afirmado acima, ao pensar as proposições (2)-(4) enquanto se encontrava no quarto,

8 Isso ainda não é claro em relação à teoria dos conceitos fenomenais. É sustentado que o conceito fenomenal tem como modo de apresentação o caráter fenomenal da experiência, o “*this is what it is like to see ___*” da experiência sentida, enquanto que, ao mesmo tempo, tal referência é uma referência *física*. Parece sempre haver uma dualidade entre o fenomenal e o físico, que estão sempre se confundindo e, enquanto em alguns momentos parecem ser a mesma coisa, em vários outros parece que *devem* ser coisas distintas. O fato de que conceitos fenomenais possuem uma natureza distinta, pelo modo como são construídos os argumentos da estratégia, não parece ser devido apenas ao fato de eles exigirem a Tese da Experiência, mas sim, que tais conceitos conseguem “capturar” algo que os conceitos físicos não são capazes. Uma questão em jogo passa a ser, então, sobre qual é a natureza ontológica do caráter fenomenal de uma experiência.

Mary empregava algum outro conceito não-fenomenal VERMELHO e que, nesse caso, seus pensamentos seriam sobre VERMELHO, e não VERMELHOf. O seguinte argumento pode ser apresentado em defesa desta afirmação (BALL, 2009):

1. O conceito de Mary VERMELHO carece de algumas características que o meu conceito VERMELHOf possui: por exemplo, VERMELHO não foi causado por experiências de vermelho, não está conectado a imagens de vermelho, e não permite que Mary reconheça objetos vermelhos como sendo vermelhos.
2. Portanto, VERMELHO e VERMELHOf não são *tokens* do mesmo conceito *type*.

Poder-se-ia, então, argumentar que os dois conceitos em questão versam sobre coisas distintas: enquanto que VERMELHOf é um conceito que “captura”, de algum modo, o caráter fenomenal de vermelho, o conceito VERMELHO diz respeito às propriedades dos objetos. Ou seja, o conceito fenomenal seria perspectivo, dizendo respeito àquilo que o sujeito sente e introspecta, enquanto que o conceito físico seria objetivo, dizendo respeito apenas aos objetos. E essa diferença, assim como no caso fregeano entre Hesperus e Phosphorus, é uma diferença cognitiva

Mas tal argumento não parece plausível. Suponha que Mary teve de fato as crenças (2)-(4). Ao sair do quarto, segundo tal resposta, ela adquire um novo conceito fenomenal VERMELHOf. Este novo conceito VERMELHOf substitui o conceito VERMELHO, ou Mary continua possuindo ambos? Não está claro qual resposta a estratégia daria aqui, mas ambas as respostas parecem ser implausíveis. Mary não poderia substituir o conceito VERMELHO por VERMELHOf, pois, como afirma tal resposta, eles são conceitos *type* distintos – um é fenomenal e o outro, físico – e, assim, têm funções conceituais igualmente distintas. Mas se Mary não substitui um conceito pelo outro, possuindo ambos depois que sai do quarto preto e branco, somos levados à conclusão de que Mary terá dois estados mentais que são expressos da mesma forma, com o mesmo conteúdo, envolvendo conceitos *type* distintos. E isso é *ad hoc*, pois não há argumentos para a afirmação de que estados mentais idênticos (tanto em relação ao seu veículo de informação quanto em seu conteúdo) podem conter em certos momentos um conceito *type* e, em outros, um outro conceito *type* distinto além da pressuposição de que deve haver conceitos fenomenais. Assim, parece mais plausível afirmar que Mary *não adquire* um novo conceito ao sair do quarto preto e branco – o conceito que ela utiliza anteriormente para expressar suas crenças (2)-(4) é o mesmo conceito que ela continua utilizando para expressar estas mesmas crenças depois de sair do quarto.

O fato de Mary ter crenças dentro do quarto que sobre a cor vermelha nos mostra que VERMELHOf é um conceito deferencial, ou seja, que o conceito pode ser adquirido mesmo por aqueles que possuem uma concepção imprecisa, em virtude das suas relações com a sua comunidade linguística. Vários casos podem ser usados para dar suporte a tal deferencialidade. O caso mais comum é o de que algumas

pessoas extrapolam os seus conceitos de cores. Por exemplo, algumas pessoas estão dispostas a julgar que alguns objetos laranja são vermelhos (quando são, de fato, laranjas). Eles estão dispostos a aplicar seu conceito VERMELHO a objetos paradigmaticamente vermelhos, e a corrigir seus julgamentos idiossincráticos quando confrontados com as objeções de alguns falantes. E nós normalmente atribuímos crenças que envolvem o conceito VERMELHO a tais falantes, mesmo que, em várias situações, eles não sejam capazes de distinguir a cor laranja de vermelho, ou que não sejam capazes de reconhecer que algo é vermelho na presença de vermelho (supondo, por exemplo, que creem que seja rosa).

Contudo, alguns teóricos dos conceitos fenomenais poderiam insistir que, enquanto este tipo de argumento é bem sucedido considerando conceitos que são corretamente aplicados a propriedades de objetos físicos (como o caso das cores), ele falha quando consideramos conceitos fenomenais, pois tais conceitos são corretamente aplicados a qualidades intrínsecas das experiências. Entretanto, argumentos contra os conceitos fenomenais como os apresentados acima ainda podem ser desenvolvidos mesmo considerando conceitos fenomenais mais específicos. Considere o conceito DOR. É possível possuir este conceito, mesmo tendo uma concepção imprecisa de dor. Por exemplo, a crença (falsa) de que náusea é um tipo de dor parece ser surpreendentemente generalizada. Tais sujeitos podem concordar ou discordar de outras pessoas, e em vários casos eles estariam aptos a mudar de opinião quando corrigidos. Nós atribuímos a eles crenças usando a palavra “dor”, e é bastante plausível que nós devamos considerar que eles possuem o conceito DOR, o mesmo conceito dos falantes normais e dos cientistas experts sobre o assunto.

Se os conceitos que usamos para pensar sobre as nossas experiências podem ser adquiridos em virtude das relações que temos com a nossa comunidade linguística, então haveria outro caminho pelo qual Mary poderia adquirir o conceito de VERMELHO antes de sair do quarto. Em resposta a este tipo de argumento, um teórico dos conceitos fenomenais poderia ainda sustentar que os conceitos em questão são mais finos⁹ do que nós estamos supondo aqui.

Seguindo Tye (2009), suponhamos que, antes de Mary sair do quarto, ela tem um pensamento que poderia expressar com (5) e, depois dela sair do seu quarto, ela tem outro pensamento que poderia expressar com (6):

- (5) Eu não sei como é ver vermelho.
- (6) Eu sei como é ver vermelho.

Intuitivamente, afirmariamos que o pensamento expresso por (5) é a negação do pensamento expresso por (6). Mas a estratégia dos conceitos fenomenais não pode admitir isso, pois, de acordo com tal estratégia, os pensamentos expressos por (5) e (6) envolvem conceitos

9 Contudo, como Tye (2009) aponta, não é de nenhum modo claro como conceitos fenomenais, que referem diretamente, possam ter condições de individuação finas do mesmo modo que os outros conceitos possuem.

distintos. Assim, deve ser afirmado que, apesar da aparência, (5) não é uma negação de (6). Na verdade, segundo tais teóricos da estratégia dos conceitos fenomenais, (5) e (6) possuem a mesma relação que o seguinte par:

- (7) Eu não sei que Hesperus é brilhante.
- (8) Eu sei que Phosphorus é brilhante.

Mas esta objeção falha. Após sair do quarto, Mary pode ter a crença (verdadeira) expressa do seguinte modo:

- (9) Eu costumava me perguntar como era ver vermelho, mas agora eu sei.

Imagine que um certo indivíduo, João, tenha apenas o conceito HESPERUS (mas não o conceito PHOSPHORUS), e que João se questione se Hesperus é brilhante. Após uma aula sobre os textos de Frege, João veio a adquirir o conceito PHOSPHORUS, e aprendeu que Hesperus é Phosphorus e que Phosphorus é brilhante. Considerando que individualizamos nossas crenças de modo mais fino [*fine-grained way*], esta situação de João não pode ser expressa por algo como (10):

- (10) Eu (João) costumava me questionar se HESPERUS era brilhante, mas agora eu sei.

Há uma diferença entre o caso do conceito fenomenal e os casos fregeanos tradicionais. Em geral, é difícil ver como (9) poderia ser verdadeira se o que Mary sabe envolve um conceito que ela não poderia possuir enquanto estava no quarto. A estratégia dos conceitos fenomenais não captura adequadamente o processo de aprendizado que Mary parece passar quando ela sai do quarto. De acordo com a estratégia, ao sair do quarto, Mary ganha não apenas o conhecimento de como é ver vermelho, mas um grande número de outros novos conhecimentos. Por exemplo, segundo tal estratégia, ela ganharia os novos conhecimentos expressos em (2)-(4). Mas tal afirmação não parece plausível. Considerando que Mary sabe a verdade física completa, ela não deveria ficar surpresa ao descobrir que morangos são vermelhos, por exemplo.

No entanto, é inegável que a experiência exerça um fator importante na compreensão e uso dos conceitos como VERMELHO (conceitos de cores) ou DOR (conceitos de sensações). O conceito VERMELHO de Mary antes de sair do quarto é diferente do meu no sentido de que o conceito dela não foi adquirido com experiências de vermelho, não está conectado a imagens de vermelho, e não a permitem reconhecer objetos vermelhos como sendo vermelhos apenas com a experiência (apenas *olhando*). Mas disso não se segue, como vimos, que a natureza do seu conceito seja distinta do meu conceito VERMELHO, e nem que tais conceitos sejam, devido a tais diferenças, considerados como conceitos *type* distintos. Como o experimento mental da “artrite” apresentado por Burge nos mostra, podemos (e normalmente temos) uma compreensão incompleta dos conceitos que empregamos

– podemos, até, ter uma compreensão *errônea* sobre aquele conceito e, ainda sim, sermos capazes de utilizá-lo nas nossas crenças. Mary, dentro do quarto preto e branco, já possui o conceito VERMELHO, e ao sair do quarto ela sabe (ou pode vir a saber após investigação científica) que a cor do objeto que está percebendo é o que nós chamamos de “vermelho”¹⁰. Supor, então, que ao passar pela experiência de vermelho, Mary *tenha* de adquirir um novo conceito fenomenal está baseado na pressuposição de que *tem que haver* conceitos fenomenais. A estratégia dos conceitos fenomenais é circular na medida em que argumenta em defesa dos conceitos fenomenais baseado apenas na pressuposição de que Mary *adquire* conhecimento ao sair do quarto, enquanto que a explicação do fato de que Mary *adquire* conhecimento ao ver pela primeira vez vermelho está baseado na afirmação de que há conceitos fenomenais. O que Mary *adquire* ao sair do quarto não é um novo conceito, mas (talvez) uma nova informação sobre a aparência do fenômeno sob o conceito VERMELHO. Assim, o que Mary pensa não é novo quando ela sai do seu quarto preto e branco – o que ela sabe antes de sair do quarto é exatamente o mesmo que ela sabe quando sai do quarto. Mas se o que ela sabe antes e depois de sair do quarto é o mesmo, então ela não faz nenhuma descoberta em qualquer sentido “robusto”. O que é novo, então, é o *modo* como ela pensa sobre vermelho, por exemplo, após sair do quarto Mary passa a ser capaz de associar uma imagem mental de vermelho quando pensa sobre objetos vermelhos.

4. Conclusão

Assim, a estratégia dos conceitos fenomenais falha em fornecer uma resposta materialista ao argumento do conhecimento apresentado por Jackson. A ideia de conceitos fenomenais nos moldes apresentados pelos teóricos desta estratégia não é consistente com o fisicismo¹¹. Ou se aceita a existência de conceitos fenomenais, que capturam aquilo que há de essencial no fenômeno percebido, que é de natureza muito distinta do mundo físico e, assim, abraça um certo tipo de dualismo, ou defende que não há conceitos fenomenais

10 Roberto de Sá Pereira (2013) argumenta que não é necessário associarmos os nossos conceitos com palavras da linguagem natural. Como ele aponta, estudos recentes mostram que animais sem linguagem (como primatas e certos mamíferos) possuem estados proposicionais e empregam conceitos. “For example, a chimpanzee certainly possesses the concept RED even though it obviously does not master our linguistic concept for RED” (De Sá Pereira, 2013, p. 95). Contudo, Mary, no quarto preto e branco, já possui o conceito VERMELHO e uma palavra associada a este conceito. Assim como afirmado acima, não é implausível afirmarmos que Mary estenda seu conceito e passe a utilizar também imagens de vermelho na compreensão e aplicação do conceito em questão ao invés de adquirir um *novo* conceito.

11 Mas talvez seja consistente com o dualismo. Chalmers (2010), por exemplo, defende que há vários tipos de conceitos fenomenais, e um deles é um que não pode ser expresso numa linguagem pública. Se aceitarmos tal idéia, todo o argumento nos moldes dos de Burge sobre comunicação e correção não se aplicariam a este tipo de conceito fenomenal. Além disso, o ponto conflituoso principal da tese dos conceitos fenomenais é a afirmação de que tais conceitos fixam sua referência de modo direto – ou seja, não possuem um “modo de apresentação” associado ao conceito que *fixe* a sua referência – e que tal conceito tem como referência algo físico, a mesma referência dos conceitos físicos. Nesse caso, não parece haver nenhum critério para a afirmação de que um conceito fenomenal é distinto conceitualmente de um físico (ou seja, não há critério para uma distinção fina entre estes conceitos). Mas se a referência do conceito fenomenal for algo *não-físico*, então haveria uma distinção clara entre os conceitos físicos e os fenomenais.

e que, no final das contas, Mary não adquire nada de novo ao sair do quarto¹².

Como, então, explicar a aparente intuição que temos de que, quando Mary percebe vermelho pela primeira vez, ela finalmente saberá como é ver vermelho? A resposta que me parece mais atrativa é a apresentada por Stoljar (2005). Segundo ele, argumentos como o Argumento do Conhecimento parecem fortes pelo simples fato de que, atualmente, não temos conhecimento o suficiente sobre a consciência que nos permita ver que tais situações possíveis estipuladas não são, de fato, possíveis. E isso não porque o conhecimento sobre a consciência não seja possível, mas porque a ciência ainda não avançou o suficiente para termos certas informações. Sabendo tais informações, perceberíamos que tais argumentos antifisicistas não têm peso algum.

Stoljar tenta mostrar seu ponto fazendo uma comparação com o argumento de Descartes contra o materialismo. Segundo Descartes, podemos conceber uma situação possível onde um sujeito, fisicamente idêntico a mim, careça de competência linguística – ou seja, ele não é capaz nem de formar nem de aprender conceitos. Ainda segundo Descartes, se podemos conceber tal situação é porque ela é possível. E se ela possível, então a competência linguística não pode ser uma questão física e, portanto, o materialismo é falso. Contudo, atualmente, as afirmações de que tal situação é concebível e de que é plausível que seja possível não parecem ter nenhum fundamento. Com o que sabemos atualmente sobre processamento interno de informação, que é fundamental para a competência linguística, a ideia de que é possível que alguém fisicamente idêntico a mim careça de uma competência linguística parece implausível. Em suma, se Descartes oferecesse seu argumento contra o fisicismo hoje em dia, seria difícil imaginar que alguém o tomasse seriamente como um bom argumento. É razoável afirmar que Descartes estava operando com o que era, do nosso ponto de vista, uma concepção bastante empobrecida do mundo físico. Em particular, ele não tinha acesso a ideias de processamento de informação e complexidade computacional que sabemos atualmente.

Podemos igualmente dizer que a nossa posição contemporânea com respeito à consciência e a experiência é paralela à posição de Descartes com respeito à linguagem. Em ambos os argumentos nós temos uma série de afirmações sobre concebibilidade (situações imaginadas epistemicamente possíveis) e em ambos nós somos confrontados com uma linha de raciocínio que parte de tais situações para a afirmação da falsidade do fisicismo.

Portanto, podemos plausivelmente afirmar que o Argumento do Conhecimento não é um válido, pois a premissa de que Mary adquire

12 Parece bastante intuitiva a ideia de que, ao perceber vermelho pela primeira vez, Mary “aprenderá” pelo menos como é a *aparência* de vermelho, ou seja, como é ver vermelho. Mas, como afirmado acima, há a questão se devemos considerar isso como sendo uma forma de *conhecimento*. Segundo alguns materialistas, o que Mary adquire é uma habilidade para reconhecer, apenas olhando, objetos vermelhos como sendo vermelhos, e que tal habilidade não se trata de um conhecimento, mas um certo *know-how*. Ou poder-se-ia sustentar que Mary adquire um novo conhecimento, mas que este se trata apenas sobre a correta aplicação dos nossos conceitos em relação aos objetos (ou propriedades) referidos.

um novo conhecimento ao ter pela primeira vez uma experiência de vermelho não é verdadeira, e o seu apelo pode ser justificado por uma ignorância atual que temos em relação à consciência, mas que pode ser remediada futuramente através de novas descobertas científicas. E, desse modo, não precisamos apelar para uma estratégia dos conceitos fenomenais.

Bibliografia

- ALTER, T. Social externalism and the knowledge argument. *Mind*, v. 122, n. 486, p. 481-496, 2013.
- BALL, D. There are no phenomenal concepts. *Mind*, v. 118, p. 935-62, 2009.
- _____. *Knowledge, rationality, and consciousness*. In: Conference on Phenomenal Concepts, 2013, Rio de Janeiro. Resumo disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/~cefm/conference/index_arquivos/Page470.htm
- BURGE, T. (1979). Individualism and the mental. In: ____ (Org.). *Foundations of Mind: Philosophical Essays*, v. 2. New York: Oxford University Press, 2007, p. 100-50.
- _____. (1993). Concepts, Definitions and Meaning. In: ____ (Org.). *Foundations of Mind: Philosophical Essays*, v. 2. New York: Oxford University Press, 2007, p. 291-306.
- _____. (2006). Postscript to Individualism and the Mental. In: ____ (Org.). *Foundations of Mind: Philosophical Essays*, v. 2. New York: Oxford University Press, 2007, p. 151-81.
- CHALMERS, D. J. Moving Forward on the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, v. 4, n. 1, p. 3-46, 1997.
- _____. Phenomenal concepts and the explanatory gap. In: ALTER, T.; WALTER, S. (eds.) *Phenomenal Concept and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press, p. 167-94, 2006.
- _____. The Content of Phenomenal Concepts. In: Chalmers, D. J. *The Character of Consciousness*. Oxford University Press, p. 251-275, 2010.
- DE SÁ PEREIRA, R. H. Phenomenal Concepts as Mental Files. *Grazer Philosophische Studien*, v. 88, p. 73-100, 2013.
- JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, v. 32, p. 127-36, 1982.
- _____. What Mary Didn't Know. *The Journal of Philosophy*, v. 83, n. 5, p. 291-95, 1986.
- LEVIN, J. What is a Phenomenal Concept? In: ALTER, T.; WALTER, S. (eds.) *Phenomenal Concept and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press, p. 87-110, 2006.
- LOAR, B. Phenomenal States. *Philosophical Perspectives*, v. 4, p. 81-108, 1990.

- MENDONÇA, W.; MENEZES, J. T. Experiências, Conhecimento Fenomenal e Materialismo. *Principia*, v. 15, n. 3, p. 415-38, 2011.
- NIDA-RÜMELIN, M. Qualia: The Knowledge Argument. In: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2002 Edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/qualia-knowledge/>.
- PUTNAM, H. (1975). The Meaning of 'Meaning'. In: Putnam's *Philosophical Papers, Volume 2: Mind, Language and Reality*: 215-271.
- STOLJAR, D. Physicalism and Phenomenal Concepts. *Mind and Language*, v. 20, p. 469-94, 2005.
- TYE, M. Physicalism and the Appeal to Phenomenal Concepts. In: _____. *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts*. Cambridge: MIT Press, p. 39-76, 2009.
- _____. A Theory of Phenomenal Concepts. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, n. 53, p. 91-105, 2003.

Heidegger e a temporalidade dos modos de fundar

Heidegger and temporality of founding ways

Palavras-chave Fundamento. Cuidado. Temporalidade.

Keywords Ground. Care. Temporality.

Taciane Alves da Silva

UFSCar, São Carlos, SP, Brasil

Doutoranda em Filosofia pela UFSCar. Mestre em Filosofia pela UFPR. Bolsista CAPES. taciane.as@gmail.com

Resumo

Pretende-se explicitar, sob a perspectiva da analítica existencial, convenientemente descrita e explicitada por *Ser e tempo* (1927), o caráter temporal – brevemente aludido, porém não abordado por Heidegger no texto *Da essência do fundamento* (1929) – dos dois primeiros modos mediante os quais o filósofo caracteriza o processo de fundar, a saber, erigir e tomar-chão. Para tanto, parte-se do modelo interpretativo despendido pelo tratado de 1927 para caracterizar a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do cuidado (*Sorge*). Isto se justifica em virtude do fato de os modos de fundar exprimirem a própria totalidade estrutural triplamente articulada por meio da qual a constituição ontológica do “homem” é, pelo filósofo, assinalada.

Abstract

It is intended, from the perspective of existential analytic adequately explained and described by *Being and Time* (1927), the temporal character – briefly alluded, but not addressed by Heidegger in the text *On the Essence of Ground* – the first two modes of founding, namely, to found and seize to base. For both, assume that the power expended by the treaty of the interpretative model to characterize the temporality (*Zeitlichkeit*) of care (*Sorge*). This is justified by virtue of the fact modes of founding fully articulated structural triply whereby by which the ontological constitution of man is marked by philosopher.

1. Fundamento e metafísica

Logo na primeira parte do texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*¹, Heidegger, a fim de assinalar o foco da visada da filosofia – aquilo que lhe cumpriria exclusivamente e que, como tal, seria responsável por caracterizá-la –, principia seu empreendimento com uma definição lapidar: “Filosofia é metafísica” (HEIDEGGER, 1973c, p. 59). Como uma espécie de explicitação da sentença, ele,

Ipseitas, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 86-105, jan-jun, 2015

1 Originalmente uma conferência que, de acordo com a nota que Ernildo Stein antepõe a sua tradução de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, “só apareceu até agora numa tradução de Jean Beaufret e François Fédiér, impressa no volume coletivo *Kierkegaard Vivant*, Colloque organisé par l’Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, Gallimard, Paris, 1966, pp. 165 ss” (HEIDEGGER, 1973a, p. 264).

em seguida, não apenas fornece indicações valiosas sobre o sentido que o termo metafísica apresenta no contexto em questão, mas também descreve os modos de operação desta, a perspectiva ou a noção que orienta sua forma de proceder, bem como seu conteúdo básico. Com efeito, o rasgo essencial da metafísica residiria precisamente em seus contínuos esforços para abarcar a “totalidade” daquilo que é, ou melhor, para apreendê-la tematicamente e, até certo grau, objetivamente, valendo-se, para isso, de uma estrutura irreduzível: a de fundamento. Identificar de onde brota ou concrece o real, elucidar a razão mesma de sua emergência e localizar a instância na qual ele se estriba, seriam operações das quais a metafísica não poderia prescindir. É por esses motivos que ela sempre se apoderaria de uma perspectiva irrevogável que a tornaria apta a responder à questão sobre como algo determinado – ou, quiçá, a determinação em geral ou o sentido mesmo da realidade – poderia vir a ser, mostrar-se em sua identidade e, como tal, distinguir-se de tudo o mais. A orientação derradeira da metafísica seria inelutavelmente, de acordo com o próprio diagnóstico heideggeriano, o próprio “ser”, que não se apresentaria por si mesmo, mas antes, sempre travestido como fundamento. Ainda que, por conseguinte, o pensamento filosófico acolhesse manifestações diversas, previsse métodos distintos para conduzir suas pesquisas e dispusesse de concepções que constantemente pareceriam repelir qualquer diálogo entre si, seria possível, consoante os apontamentos de Heidegger, entrever nesta aparente falta de unidade um solo comum. O que subjazeria a tudo isso, furtando-se, muitas vezes, a um breve vislumbre, seria, como já se disse, o labor sempre renovado de explicitação da forma com a qual o pensar metafísico revestiria o ato mesmo de reproduzir a pujança contida em um “todo determinado e prenhe de sentido” – o mundo, por exemplo, ou qualquer outra instância que atendesse à semelhante qualificação – em seu assomo. O ato, cujo “como” foi descrito de maneiras sem fim durante a história mesma da filosofia, mediante o qual a metafísica se notabilizaria seria precisamente a representação.

O confronto da metafísica com realidade, com o ente, com a coisa, com o objeto, sempre pressupõe que estes últimos atendam a um requisito prévio, tomado sempre e a cada vez como necessário: a apresentação a uma visada. Em outras palavras, é mister que haja algo – ente, real, coisa ou objeto em vez de nada – que esteja aí, vigorando, imperando, usufruindo de uma presença. Seria, afinal, impossível estabelecer qual a condição normativa da irrupção do real ou de certo conjunto de “objetos” se, previamente, já não se pudesse contar com o fato de que as coisas estão continuamente e reiteradamente irrompendo. É, com efeito, porque elas *são* que se origina a premência de se descobrir aquilo que as manteria em semelhante estado, assim como de se estabelecer a fonte da qual retirariam a potência para aparecerem como tais. Há, portanto, na representação, considerando-se o “sentido estrito do termo”, um claro compromisso com a presença. A este comprometimento explícito com a estruturação da livre, atual e possível ocorrência do que quer seja Heidegger recorre inúmeras vezes para caracterizar o que a metafísica possui de mais próprio. Ao operar, porém, exclusivamente com a representação, o pensar meta-

físico assinala, de modo até um tanto quanto taxativo, que seu propósito último não é uma mera defrontação com o real ou com o que está vigorando, mas sim a persecução do que, neste, não se deixaria reduzir. Na verdade, seu intuito seria o de claramente demarcar o seu lugar próprio, posto que num cenário em que se está a encenar um confronto de dois personagens – a saber, o real e a própria metafísica –, esta última não admite dividir com o primeiro o seu papel de protagonista. Em vez de, assim, contentar-se com a simples presença das coisas e regozijar-se em dividir o papel principal com elas, a metafísica arrebatada os holofotes para si ao repetir a apresentação daquelas, ou seja, ela apresenta novamente: re-apresenta.

Se, porém, como bem diz Heidegger, a metafísica recorre à re-presentation para se assegurar plenamente da emergência do real ou de sua suprema realização, cumprirá, sobretudo, à representação conjungir-se com um ato notadamente insigne: o da fundação. Mas a atividade de repetição da presença das coisas se torna problemática quando se questiona sobre a necessidade de a metafísica pôr novamente em concurso algo que, antes, se dava naturalmente e por si mesmo. Engendrar fundamento ou representar não se constituiria como uma espécie de construção arbitrária que se poderia despendar para abarcar o real, isto porque poderia não haver uma correspondência exata entre a representação mesma e o que se apresentaria por si? É possível que haja alguma garantia de que a repetição veiculada pelo ato de representar esteja em perfeito conluio com o que espontaneamente se impõe à visada? Diante de tantas dúvidas, é lícito, por fim, indagar se, para a metafísica, se constituiria como verdadeiro ganho o fato de ter que despendar excessivo esforço para reproduzir uma ocorrência, a presença, que dela independeria para suceder primeiramente? As questões que versam sobre a viabilidade do ato que cumpriria tão somente à metafísica executar parecem, portanto, evidenciar antes um capricho do que uma necessidade genuína. A despeito dessa suspeita, contudo, é preciso notar que, quando se volta para o real, a fim de colocá-lo diante de si, o pensamento tenciona identificar a estrutura ou elemento irreduzível a partir do qual algo pode ser o que é. Trazer novamente algo à presença não denota, em última instância, um esforço vão, mas sim um trabalho genético. Se, antes, a presença da coisa se devia a ela mesma, com a apresentação renovada, é o pensamento que tomará a seu cargo veicular a presença. Há, desse modo, uma mudança radical: enquanto a primeira presentificação provinha da própria coisa, que, de certo modo, possuía uma capacidade produtiva, a repetição dessa presença espontânea, em um segundo momento, encontrará sua origem em uma atividade do pensamento que destituirá a coisa de seu poder de vir a ser por si mesma.

A re-apresentação realizada pela metafísica, por conseguinte, antes de ser uma operação de somenos relevância, tornar-se-á imprescindível para a consecução de seus propósitos de identificar a estrutura que possibilitaria a emergência do real, de fornecer-lhe um sentido último apto a dar conta de seus diferentes graus de realização e determinação, de explicitar a origem mesma de semelhante manifestação, de sua cognoscibilidade, e ainda de estabelecer a fonte da

qual o real retira sua vigência e sua permanência em tal estado. O elemento comum a todas estas pretensões aponta para o de que a presença espontânea ou a emergência das coisas sempre careça de legitimação ou justificação. Tendo-o como pressuposto, a metafísica encontrará todos os motivos para cumprir a tarefa naquilo que, de acordo com uma formulação de Heidegger, “já não se deixa reduzir” (HEIDEGGER, 1973c, p. 269) ou, em outras palavras, no rasgo essencial daquilo de onde tudo brota. Levá-la a termo, todavia, implica a inadmissão de qualquer possível gratuidade do real ou de que ele resistisse aos avanços da metafísica por dele assenhorear-se, por sujeitá-lo a seu governo, domínio. A presença do real já sempre se dá como fundamento, que, em suma, quer dizer que tudo o que aparece, somente o faz, caso haja uma “razão” ou um motivo último para tal aparição. Não se trata, portanto, de deixar dúvidas sobre uma suposta natureza da realidade independente das leis ou estruturas fundamentais que o pensamento metafísico mesmo lhe outorga, a possibilidade de uma emergência que permanecesse de todo injustificada ou que resistisse a uma fundamentação última nem é sequer admitida. Com a representação, a metafísica se assenhoreia de seu domínio e o faz com tanto ímpeto que nem ao menos é capaz de admitir um momento em que o real já não estivesse sob sua alçada. A presença, portanto, de acordo com semelhante perspectiva, e que consoante a metafísica é a única possível, já sempre emerge como fundamento e seu diagnóstico é o seguinte: a necessidade de uma suposta justificação – seja de ordem gnosiológica, ontológica, transcendental – é algo que é sempre exigido pelo real, para que se configure como tal.

É precisamente neste momento que se pode localizar a particularidade genética do labor metafísico: ao tornar algo novamente presente, ele não devolve a coisa, ou o conjunto delas, incólume a seu meio, isto porque, no ato de representar, já está sempre contida outra operação: a da fundação. Para que, desse modo, haja a presença repetida da coisa, para que haja representação, torna-se imprescindível que a condição, o fundamento, de tal emergência já seja, de antemão, mapeada e sua natureza, concomitantemente, delineada. Tendo identificado e circunscrito a estrutura que exauriria uma manifestação determinada ou a totalidade delas, o pensar metafísico, finalmente, já não devolverá a matéria-prima, ou o dado, a seu meio tal como ela se apresentava antes, porque, agora, ela portará a insígnia da fundação, ou seja, será algo fundado. Simultaneamente à atividade representativa, há um ato instaurador de (ou a identificação do) fundamento, a ponto de se poder confundir uma operação com outra. Em outras palavras, para a metafísica, consoante o diagnóstico de Heidegger, representação é fundamento e fundamento é, antes de tudo, representação. Ao notabilizar esta particularidade, o filósofo diz o seguinte: “O elemento distintivo do pensamento metafísico, elemento que erige o fundamento para o ente, reside no fato de, partindo do que se apresenta, representar a este em sua presença e assim o apresentar como fundado desde seu fundamento” (Heidegger, 1973c, p. 270).

A necessidade que a metafísica sempre possui de, por meio da representação, promover um retorno “fundamentante à última ratio” (HEIDEGGER, 1973a, p. 390), numa formulação de Heidegger situa-

da em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, constituir-se-ia como um de seus principais predicados definidores. O termo *ratio* que, aparece na expressão, seria outro conceito que aquela empregaria para definir fundamento, a razão que possibilita que algo seja, a sua essência necessária ou a substância. Embora, não obstante, se proponha a circunscrever a esfera na qual se move a metafísica e a sua temática, ambas redutíveis à sua concernência ao fundamento, Heidegger se priva de questionar o próprio diagnóstico que realiza. Na verdade, não se trata de dar um “passo adiante”, a fim de pôr à prova as suas teses, de testar a sua correção ou validade ou ainda de verificar sua adequação ao objeto de estudo – no caso, a própria metafísica –, pois o que ele almeja não se ancora na viabilidade ou na possibilidade de corroboração. A principal preocupação de Heidegger consiste na realização do que ele reiteradamente denomina “passo de volta” em direção ao que seria subjacente à metafísica, mas que, devido a seu modo de proceder, lhe permaneceria de todo inacessível. Ele, no entanto, apressa-se em aduzir que semelhante incapacidade para detectar o âmbito mesmo ao qual a metafísica creditaria sua referência direta a um motivo último, ou fundamento, não implica uma deficiência. A polissemia e/ou equivocidade que a noção de fundamento apresenta no decorrer da história da metafísica, assim como sua identificação explícita, na modernidade, com o princípio de razão suficiente, proposto por Leibniz², já pressuporia um território comum que legitimaria sua aparição como um tema – ou melhor, “o” grande tema – metafísico por excelência. Assim, não é intuito de Heidegger questionar a definição que ele mesmo atribui à metafísica, mas, antes, localizar a fonte na qual ela beberia, ou seja, ali onde lhe seria possível encontrar uma justificação para o fato de a exata medida daquela provir de sua referência a algo como fundamento. Ao, no entanto, estabelecer a hipótese da necessidade de se empreender um passo de volta em direção ao plano no qual se estribaria aquela remissão, Heidegger não contradiria a principal definição que se poderia reputar ao fundamento, dado que sua natureza notadamente reside, de acordo com o próprio sentido estrito do termo, na impossibilidade de ele se deixar reduzir? Natureza esta que, a despeito da várias significações que foram reputadas ao fundamento no decorrer da tradição ou da multiplicidade de conceitos por meio dos quais ele se exprimiu – princípio, razão, Deus, absoluto, vontade, por exemplo –, seria, quiçá, um dos pouquíssimos pontos pacíficos do pensamento metafísico.

Quanto ao modo como Heidegger concebe o caráter mais próprio da metafísica, há uma particularidade que carece de ser considerada. A despeito de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, texto que serviu de base para uma breve análise do que o filósofo diagnostica como sendo a natureza da metafísica, realizar o mencionado “passo de volta”, ele não o faz sob a perspectiva específica de algo como o fundamento. Apesar de o último constituir-se como uma noção

2 A identificação do problema do fundamento com o princípio de razão suficiente, proposto por Leibniz, é um dos temas principais da preleção proferida por Heidegger em *Marburg*, durante o semestre de verão de 1928, intitulada *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*. Nela, assim como no texto *Da essência do fundamento*, a possibilidade de, quiçá, tal coincidência não ser de todo legítima também é questionada.

privilegiada, o foco central daquele texto centra-se precisamente na necessidade de se voltar para o plano no qual se poderia entrever os limites da metafísica ou o “todo” de suas manifestações. O que, desde início, move o opúsculo é precisamente a tentativa de se concentrar em um mesmo plano – ou, como diz o autor, “lugar” – as facetas variegadas que a metafísica, desde sua emergência, notabilizou-se por apresentar. Assim, é conveniente assinalar que tendo identificado o plano no qual seria possível localizar a completude daquela que se define pela representação que funda, ali, o filósofo pretende abarcá-la inteira com a visada, a fim de superá-la. Mas superar, aqui, não quer dizer passar por cima, deixar para trás, prescindir de algo que se tornou obsoleto e anacrônico ou sobrelevar-se a algo inferior. Esses significados se reduzem ao fato de haver uma espécie de relação assimétrica entre dois elementos (indivíduos, objetos) ou entre duas partes (ou coisas), em que um deles, por ser superior em algum aspecto, sobrepuja o outro. Superar, para Heidegger, possui, antes, o significado de acercar-se de algo com o intuito de se vislumbrar os seus limites, a natureza essencial de sua constituição. Dado que o limite não é apenas uma divisão, mas é a exata circunscrição de onde algo começa e termina, no caso da metafísica, o esforço é o de precisamente reunir em um plano único, que lhe fornece a sua natureza, a “totalidade” das múltiplas perspectivas que lhe são reputadas. Para isso, tornar-se-ia necessário descobrir o elemento comum a todas elas – a saber, a gênese de fundamento –, que, portanto, atuaria como um pólo homogeneizante ao qual a diversidade de rasgos apresentados pela metafísica poderia confluir.

Com todos os seus propósitos centrados na delimitação do âmbito próprio da metafísica, sua definição e aquilo de que ela se ocuparia, a fim de se poder vislumbrá-la como um todo, Heidegger, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, assim como em outros textos nos quais caracteriza aquela como uma representação que funda, não empreende uma abordagem exaustiva do fundamento. Isto porque a tarefa fora realizada por um texto publicado em 1929 e por uma preleção de 1928, intituladas, respectivamente, *Da essência do fundamento e Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*. Neles, Heidegger também recorre “ao passo de volta” para justificar o fato de que a concernência ao fundamento seja a expressão mesma do labor eminentemente metafísico. Se, porém, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, a noção de fundamento surge em um contexto de superação, no qual o modo metafísico de operar é submetido a uma crítica, o mesmo não ocorre no texto de 1929 e na preleção. Neles, segundo a advertência de Mafalda de Faria Blanc, a ideia de fundamento não é tomada como lugar estratégico para a crítica do modo metafísico de pensar (Cf. BLANC, p. 97). Trata-se, antes, de se questionar sobre a possibilidade de haver um conluio tão íntimo entre metafísica e fundamento, ou seja, sobre a origem de tal imbricação. Converter a noção de fundamento em problema, buscar a sua origem, requer uma espécie de retroação; ao realizá-la, Heidegger desloca a sua investigação para o “plano ontológico”. Por meio deste, o filósofo mostra que algo como fundamento encontra a sua essência não em “determinações metafísicas” (NASCIMENTO, 2002, p. 109), como diz Miguel Antonio do Nasci-

mento, colhendo-a, ao contrário de um âmbito mais fundamental que estaria sob a alçada da ontologia. Assim, desde logo é preciso deixar claro que, se, de acordo com o seu sentido estrito, o fundamento seria algo que não se deixaria reduzir, tal irredutibilidade, por sua vez, não assinala que a essência mesma do fundamento devesse ser encontrada preferencialmente ou exclusivamente no domínio metafísico. Ocorre justamente o contrário, pois se, para Heidegger, a ideia de fundamento coincide com a metafísica, o delineamento de sua essência é um trabalho eminentemente ontológico. Diante disso, há, portanto, a advertência segundo a qual seria impossível para a metafísica esgotar algo a que concerne tão diretamente, porquanto a delimitação daquilo que permitiria ao fundamento ser aquilo que é não lhe cumpriria e a estruturação originária do fundamento competiria tão somente à ontologia.

2. Fundamento e cuidado

Quando trata da noção de fundamento, tanto na segunda parte da preleção *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*³, quanto em *Da essência do fundamento* (1929)⁴, Heidegger não substancializa o termo, ou seja, não o toma como algo previamente constituído – nos moldes de princípio absoluto e inconcusso, de motivos teleológicos ou de causas essenciais –, como uma estrutura basilar ao ato de conhecimento ou ainda como prerrogativa da razão para aceder à objetividade. A não redução do dito conceito à determinações substanciais e gnosiológicas, como bem escreve Miguel Antonio do Nascimento (NASCIMENTO, 2002, p. 109), implica localizá-lo, atendendo a uma exigência do próprio fenômeno, numa dimensão ontológica, situá-lo na perspectiva da questão sobre o sentido de ser. A necessidade de se analisar as imbricações de uma das noções mais caras à tradição metafísica, a de fundamento, com a questão sobre o sentido de ser evidencia que o texto de 1929 dialoga diretamente com *Ser e tempo* (1927), visto que o propósito central desta obra seja a “delimitação” do horizonte de compreensibilidade a partir do qual o ser se doa. Nem princípio ou regra do pensamento, nem aquilo que subsistiria à irrupção da realidade, fundamento é, para Heidegger, um movimento tríplice de *projeção de mundo (erigir)* por parte do *Dasein*, arremesso deste a uma situação (tomar-chão) e legitimação.

Um caminho para que se possa compreender como cada um dos modos de fundar opera é vinculá-los aos três pilares – existencialidade, facticidade⁵ e decadência⁶ – sobre os quais se assentam as

3 Preleção proferida por Heidegger durante o semestre de verão de 1928. Doravante *Princípios*.

4 Doravante *Da essência*.

5 Como o propósito é analisar o caráter temporal dos dois primeiros modos de fundar (erigir e tomar-chão), privilegiar-se-ão os dois primeiros alicerces da analítica existencial, a saber, existencialidade e facticidade. Assim, tanto o terceiro modo de fundar (legitimar) quanto a decadência não serão contemplados pelo presente texto.

6 A “aproximação” dos modos de fundar com os três pilares estruturantes da analítica existencial não é uma mera opção metodológica, posto que uma breve análise da forma como cada um dos modos de fundar atua já evidencia que o aspecto principal a ser considerado na terceira parte de *Da essência* é que existencialidade, facticidade e decadência – estruturas tão familiares aos leitores de *Ser e tempo* – são apresentadas sob outra perspectiva, a do problema do fundamento, a rigor, sob a ótica, como assinala Miguel Antonio do Nascimento, da

estruturas que descrevem ontologicamente a existência do ente, o *Dasein*, cuja constituição mais própria advém de sua “relação”⁷ ao ser. Heidegger também confere outra roupagem àqueles conceitos, ao empregar a noção de cuidado (*Sorge*) para delimitar a “totalidade estrutural”⁸ dos modos de ser do “homem”, assim definida pelo § 41 de *Ser e tempo: já-ser-previamente-a-si-mesmo-em (o mundo) como ser-junto-a ente que vem ao encontro (intramundaneamente)*⁹ [*Sich-vorweg-schon-sein-in- (der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*]. Uma interpretação da referida fórmula exige o seu desmembramento em três momentos que, apesar de distintos, encontram-se intrinsecamente vinculados: (1) A precedência ontológica do “homem” em relação a si mesmo. (2) O domínio da alteridade, representado pela precipitação do “homem” em determinadas contexturas. (3) A requisição e o constrangimento do ente em relação ao *Dasein*. Em uma primeira aproximação, embora negativa, o *ser prévio a (antes de) si*, primeiro elemento da expressão, não indica a cisão dual de um sujeito ou indivíduo; não denotando ainda os possíveis percalços que a consciência enfrentaria para coligar seus múltiplos processos mentais e constituir-se como um âmbito unitário. O *ser prévio*, presente na fórmula do cuidado, tampouco concerne a uma anterioridade cronológica do sujeito em relação a si mesmo.

Abordada positivamente, a precedência ontológica assinalada pelo primeiro momento (ou modo de fundar) da fórmula estrutural do cuidado atém-se à instauração do âmbito significativo, também denominado por Heidegger projeto de possibilidades, a partir do qual emerge o *si* do *Dasein*. Uma descrição daquela precedência pressupõe que se atente aos tópicos subsequentes: (1) à co-implicação entre o dito ser prévio e o mundo. (2) Aos matizes do *si*, principalmente, ao fato de ele não se deixar vincular a um sujeito auto-centrado, que, diante de uma diferença essencial para com o mundo sensível e percebido, almeja, de forma incansável, submeter o domínio da objetividade ao poderes cognitivos de apreensão de sua consciência. (3) À negatividade e à alteridade atreladas ao *si*, porque o *Dasein* não detém o “controle” de si mesmo, quer dizer, este nunca é fruto de uma posse cabal, completa e/ou plenamente assegurada. O pronome oblíquo sempre se refere a algo outro, a um não *si mesmo*, a rigor, a um panorama prévio, mundo, que conforma a ipseidade do “homem”.

“problemática de fundar, ou seja, da situação própria em que o ser se mostra ao homem como questão de princípio” (NASCIMENTO, 2002, p. 116), na medida em que ele é o “parâmetro” mediante o qual todo e qualquer ente ganha uma delimitação, um sentido. Deste modo, o problema proposto por *Da essência* se apresenta trasladado pelas seguintes questões: qual é a condição de possibilidade da vinda do ente a um âmbito compreensivo? Em que se funda a vinculação daquele ente assinalado pela sua “relação” ao ser, o *Dasein*, com os demais entes? Sob quais formas há a investidura de sentido?

7 Relação que não é acessória, acidental ou fortuita, mas que o “define” como tal.

8 Todo entendido não como uma mera soma de partes, porém, como totalidade articulada de momentos que, em si mesmos, encontram-se concatenados.

9 Tradução proposta pelo professor Alexandre Gomes Pereira na disciplina Tópicos Especiais em História da Filosofia Contemporânea, ministrada no curso de Filosofia da UFPR no primeiro semestre de 2013.

O primeiro tópico, a estreita vinculação da precedência do *Dasein* com o mundo, engloba uma duplicidade de movimento. À medida que se apresenta como o campo delimitador dos possíveis vínculos que o “homem” mantém com o ente, mundo não deve ser concebido como o âmbito próprio em que determinado conjunto fenomênico se dá, como uma substancialidade originária, que contém em si as demais substâncias, ou como o correlato objetivo da capacidade representativa de um ego. No cerne do pensamento heideggeriano, mundo não é um continente universal, tutelado por leis causais, de um encadeamento ôntico. Ele não deve ser caracterizado ainda como um receptáculo no qual os entes surgem e vêm ao encontro de um sujeito que, em si mesmo, possui mecanismos de abertura de mundo, mas que também nele se encontra circunscrito espaço-temporalmente. De posse de uma descrição positiva de mundo, ou seja, tomado como uma totalidade significativa abarcante, cujo principal encargo é estabelecer a medida do sentido, da compreensão, explicita-se aquela duplicidade de movimento pressuposta pelo vínculo da precedência ontológica do *Dasein* em relação a si mesmo com o mundo. Esta instância sempre “medeia” quaisquer vínculos que o “homem” possa vir a ter consigo; semelhante processo calca-se, no entanto, em dois aspectos concomitantes. O primeiro é que a gênese ontológica de mundo é prerrogativa daquele ente insigne, ou seja, o “homem” forma, posiciona, o âmbito a partir do qual seus possíveis nexos consigo, com os “outros” e com os demais entes são estabelecidos. Havendo tal instauração primordial, estabelecem-se as condições básicas para que o *Dasein* se compreenda, ou seja, mundo doa as formas pelas quais o “homem” adere a si mesmo. Por isso, salientou-se no segundo tópico do parágrafo anterior que o si não está sob a jurisdição de um sujeito que busca superar a sua imanência e ir ao encontro das coisas, dos objetos.

No que concerne ao terceiro tópico do penúltimo parágrafo, a rigor, à negatividade e à alteridade abarcadas pelo si mesmo, é preciso notar que, a despeito de ser um caráter do *Dasein*, mundo possui um estatuto próprio, configurando-se como uma estrutura transcendente. Isto porque a “posição” de mundo é fruto de um ato de ultrapassagem do *Dasein* no que tange a sua constituição, ao requerer uma auto-expropriação, um abandono de *si* em prol de “algo” que possa delinear os parâmetros para que haja a compreensão do pronome oblíquo. Munido de possibilidades compreensivas, laureado com o êxito de sua jornada ontológica e/ou apriorística rumo ao “posicionamento” de mundo (não si mesmo), o *Dasein* retorna a si, podendo, agora, alicerçar-se sobre o *background* interpretativo dantes conquistado. Caso se pudesse resumir este movimento em três passos, dir-se-ia que ele envolve: o despojamento (exteriorização) do *Dasein*, a formação de alteridade e de negatividade (ato primário de “posição” de mundo) e o retorno a si por parte do “homem”, à medida que ele descobre as diversas facetas de sua “potência” mediante o horizonte de mundo. Toda a explicitação deste processo triplice encontra arrimo nas seguintes palavras de Waelhens: “a inerência do *Dasein* ao mundo, tal como se expressa no *In-der-Welt-sein*, enuncia que não se pode conceber a existência humana senão como uma relação de

natureza *ao outro, ao não si mesmo*. Sem este não si mesmo organizado, que é o mundo, nenhum *Dasein* está em estado de existir (...)” (WAEHENS, 1986, p. 38).

O ser prévio a si do *Dasein* foi tematizado a partir de sua imbricação com o mundo, é lícito também aclará-lo mais diretamente sob a ótica do projeto. Hifenizando-se o termo preceder, ele se converte em pré-ceder, cujo significado, o de ceder antes, é respaldado pela seguinte afirmação: o “homem” sempre lida com (compreende) o que ele pode ser, as possibilidades que lhe pertencem – obviamente, não como atributos e menos ainda como propriedades – já sempre foram delineadas por um projeto originário. Ser antes de si é, fundamentalmente, extrapolar-se, no sentido de que o que ele pode funda-se no fato de ser aberto, descerrado. Suas possibilidades, quando realizadas, postas em “ato”, não esgotam sua constituição mais própria: o *Dasein* não deixa de ser quando uma de suas possibilidades é “atualizada”, o que ocorre com um tronco de árvore quando, por exemplo, sua possibilidade, a de se tornar viga, é “efetivada”. Compreendendo a si, os “outros” e o ente cuja constituição difere tanto de si quando dos “outros”, a partir de possibilidades, o *Dasein* lida com a pureza do “possível”, pois conquanto sua “potência” seja “realizada”, ela ainda assim permanece como tal. Uma espécie de interdição pertence a este “possível”, a de que ele nunca possa se efetivar completamente – a possibilidade de o *Dasein*, quando entediado, abandonar um recinto, por exemplo, apesar de realizada, sempre permanecerá como uma possibilidade de seu ser.

O projeto de possibilidades, correspondente ao primeiro momento da fórmula estrutural do cuidado – o ser prévio a si –, é o campo delimitador da acessibilidade discriminada dos entes, quer dizer, tanto daqueles que possuem o caráter de *Dasein*, quanto daqueles que não possuem. Isto é explicado por uma das teses centrais de *Ser e tempo*: os estratos básicos para a iluminação do ser dos entes encontram em uma projeção o seu termo último. Interpretando semelhante tese, Waelhens escreve que “constituir o ser dos entes equivale a interpretar estes entes em função das possibilidades de existência do *Dasein* mesmo. Compreende-se o ser das coisas quando estas são integradas e projetadas no interior de nossas próprias possibilidades” (WAEHENS, 1986, p. 23). A “capacidade” de veicular sentido, a rigor, a de sempre se poder compreender, exprime aquela abertura antes citada e indica, concomitantemente, que ela não é meramente “formal” ou carente de conteúdo, porém, que se delimita a partir do que é compreendido. O supracitado projeto de mundo que articula as possibilidades compreensivas por meio das quais o ser dos entes é liberado nada mais exprime que o primeiro momento estrutural da fórmula do cuidado, a precedência do *Dasein* no que tange a *si*. De acordo com Cláudio Oliveira, “o *antes [precedência]* é o *tempo* da possibilidade. A possibilidade de ser desse ente, isso que ele pode ser, *já sempre ‘é’*, enquanto possibilidade, *antes*. O *Dasein* é sempre *a partir desse antes* da possibilidade: ‘o *Dasein* é sempre, cada vez (*je*), sua possibilidade” (SILVA, 2000, p. 78).

O primeiro modo de fundar, também denominado projeção de mundo ou precedência do *Dasein* em relação a *si mesmo* possui de-

masiado vigor. Qual âmbito ontológico, afinal, apresentaria maior pujança que aquele responsável por descortinar todas as facetas da “potência” do “homem”? Não há, a rigor, uma estrutura que possua a mesma robustez característica da referida região delimitadora de possíveis. No pensamento heideggeriano, não obstante, o que é “ilimitado” não alija de si o que é “limitado”, mas com este se articula. Dito de outro modo, a magnitude de mundo já sempre se vê concatenada com outro modo de fundar (tomar-chão) – que, por sua vez, remete ao segundo elemento constitutivo do cuidado: o *já*. Este segundo processo de fundação se deixa descrever pelos seguintes termos: o *Dasein já* sempre se encontrou adstrito a determinada contextura e/ou situação independentemente de seu arbítrio e sem que pudesse acompanhar a trajetória deste arremesso. Ao “homem”, é constitutiva a irreversibilidade do fato de ele apenas se defrontar com a sua existência *já* acontecendo; ele é o ator que aparece no palco quando a peça já começou a ser representada. Conforme assevera Gilvan Fogel¹⁰, o *já* é a partícula da perplexidade, do estarrecimento, diante da instauração da projeção de sentido, de modo que ao homem é interdita uma possível retroação à gênese da existência, isto é, aos primórdios da emergência desta. A razão da interdição reside, não obstante, na inexistência de um “momento principial” que deflagrasse a constituição da supracitada totalidade abarcante. Descobrimo-nos inelutavelmente em virtude do existir, o *Dasein* irrompe em determinada circunstância, nomeada por Heidegger de facticidade, que arrebanha prováveis formas de se estabelecer vínculos com o que se mostra. Quando cotejada com o primeiro momento do cuidado – projeção de mundo, que detém uma amplitude irrestrita –, a situação, domínio da alteridade, de contexturas e possibilidades pré-formadas, para a qual o homem se destina realça-se, ao contrário, como um “campo” demarcado.

No fundar com o caráter de erigir, como projeto da possibilidade de si mesmo, reside, entretanto, o fato de o *Dasein* sempre se *exceder* (*überschwingt*). O projeto de possibilidades é, segundo sua essência, sempre mais rico que a posse que repousa naquele que projeta. Mas uma tal posse é própria do *Dasein*, porque se encontra situado, como projetante em meio ao ente. Com isto já estão *subtraídas* ao *Dasein* certas outras possibilidades de seu poder-ser-no-mundo, decididas na ocupação pelo ente, *traz para o Dasein*, como seu mundo, as possibilidades ‘realmente’ acessíveis do projeto de mundo (HEIDEGGER, 1973c, p. 319).

O primeiro momento do cuidado se apresentou como um modo de fundar (erigir), cuja principal tarefa consiste em fornecer ao *Da-*

10 “O homem é *já* sempre no mundo. Mundo não fala de coisa ou “das” coisas, mas de um sentido – um pathos –, o sentido-mundo, que instaura uma situação, uma circunstância, a qual *define* “ser-no-mundo”. Na formulação: “o homem *já* é sempre no mundo” (i. e, num sentido ou numa circunstância definida) o “*já*” é a partícula do desconcerto, da perplexidade, e ela quer dizer: mundo, a unidade-totalidade de sentido situação-circunstância, dá-se sempre de modo tão *cedo*, que o homem (qualquer percepção-intuição) chega sempre *tarde demais* para poder surpreendê-lo no seu começo. E mais: o homem só é, só se dá, porque o mundo, que é o lugar ou o horizonte de seu aparecer, a sua “condição de possibilidade”, *sempre já se deu*. Então: tanto homem, quanto mundo, sempre já se deram, sempre já apareceram num “espaço”, num *aberto*, uma *abertura*, que sempre já os precedeu e sempre já os possibilitou. Esta abertura, que é o acontecimento originário e, por isso, incontornável e inabarcável, é denominada, em *Ser e Tempo*, *existência* (ex-sistência) e se determina como a relação absoluto-originário” (FOGEL, s/d, p. 39).

sein formas compreensivas e interpretativas de si mesmo. À asserção, no entanto, cabe a seguinte questão: Se a facticidade engloba o domínio do desde já, ou seja, a cristalização de certos modos do “homem” se liar com o que aparece, não haveria uma espécie de contradição entre a precedência ontológica do “homem” e o seu concomitante caráter tardio? Apesar de possuir um estatuto próprio, a facticidade se origina do arranjo e da configuração de determinadas virtualidades veiculadas pelo projeto. Ainda que semelhantes demarcações sejam colocadas em marcha pelo projeto, este e também a facticidade seriam capazes de explicar a emergência de certas contexturas em detrimento de outras?¹¹ Sabe-se que, para Heidegger, ao “homem” é vedado, de antemão, cortar os liames que o mantêm circunscrito em uma situação, ele nunca poderá atuar como um espectador imparcial que visualiza os momentos perfilados de sua existência. O mesmo ocorre com o projeto, o si do *Dasein* nunca se apresenta em sua nudez, sendo sempre, ao contrário, revestido pelo “como” da compreensão; ele também é projetado, ou seja, é tomado a partir de possibilidades germinadas em um âmbito significativo. Dada a inexecuabilidade do desarraigamento, assim como do não revestimento do si a partir da compreensão, é patente, como afirma Lévinas, que: “Em Heidegger, o homem não possui nenhum instrumento que possa fazê-lo sair de sua condição. De forma alguma a razão poderia assumir essa função. O homem não encontra em si mesmo o ponto absoluto de onde dominaria a totalidade de sua condição, de onde poderia considerar-se do exterior, onde, pelo menos, poderia como Husserl, coincidir com a sua própria origem” (LÉVINAS, s/d, p. 120).

3. Fundamento e temporalidade

A certa altura do texto *Da essência do fundamento*, no contexto de uma tematização fenomenológica sobre o conceito de mundo, definido como o horizonte em direção ao qual o *Dasein* transcende, Heidegger escreve o seguinte: “neste vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo o *Dasein* se temporaliza (*zeitligt*) como um *mesmo*, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo *para ser*” (HEIDEGGER, 1973, p. 319). Este é um dos poucos excertos da obra que alude explicitamente à temporalidade, mais precisamente, ele exprime que, na defrontação do *Dasein* consigo, “mediada” pelo projeto de mundo, há a temporalização da ipseidade daquele. Apesar de dizer, de forma sucinta, que a transcendência – ação primordial do “homem” que conforma o fundamento – possui um caráter temporal¹², Heidegger

11 Questão que não encontra uma resposta no presente artigo.

12 “*Transcendência significa projeto de mundo, mas de maneira tal que aquele que projeta já é perpassado por obra do ente, que ele ultrapassa.* Com uma tal ocupação (*Eingenommenheit*) pelo ente, a qual faz parte da transcendência, o *Dasein* tomou chão (assento) em meio ao ente, conquistou “fundamento”. Este “segundo” fundar não surge após o “primeiro”, mas é com ele “simultâneo”. Com isto não se quer dizer que eles existem no mesmo agora, mas: projeto de mundo e ocupação pelo ente fazem, como modos de fundar, respectivamente, parte de *uma* temporalidade, na medida em que constituem uma temporalização (*Zeitigung*). Mas, do mesmo modo como o futuro precede “no” tempo, mas somente se temporaliza na medida em que justamente tempo, isto é, passado e presente temporalizam na específica unidade-do-tempo, assim também os modos de fundar que se originam na transcendência mostram esta conexão. Esta correspondência, porém, subsiste porque a transcendência radica na *essência* do tempo, isto é, em sua constituição ekstático-horizantal” (HEIDEGGER, 1973c, pp. 318, 319).

deixa propositalmente de lado uma abordagem exaustiva das formas pelas quais os modos de fundar (erigir, tomar-chão e legitimar) também seriam “elementos” da temporalização. O delineamento da “possibilidade intrínseca de algo como o fundamento em geral”, sob o prisma do tempo – não contemplado pelo texto de 1929 –, é providenciado, não obstante, pelo § 12, da segunda parte, dos *Princípios*. Ademais, a proposição do problema da transcendência de mundo, o fundamento por excelência, em sua íntima conexão com o tempo, realizada pelo § 69 (sobretudo pelo item c) de *Ser e tempo*, torna patente que a omissão de Heidegger, em *Da essência*, baseia-se no pressuposto de que a investigação sobre as condições virtuais da acessibilidade de algo como o fundamento é tributária do caminho percorrido e do saldo deixado pelo tratado de 1927. Com efeito, a própria advertência, contida no § 11 dos *Princípios*, já “corrobora” a asserção anterior, assinalando que o alicerce sobre o qual se ancora o problema do fundamento encontra no problema geral do sentido do ser o seu terreno (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 188).

Havendo em *Da essência* a afirmação de que a “transcendência radica na essência do tempo, isto é, em sua constituição ekstático-horizonta” (HEIDEGGER, 2007, p. 319), percebe-se, de imediato, que sua compreensão exige uma análise detida da segunda parte de *Ser e tempo*, sobretudo daqueles parágrafos consagrados ao tempo. Isto porque o dito caráter “ekstático-horizonta” da temporalidade apresenta-se, de início, delineado no § 65 de *Ser e tempo*, sendo bastante conhecida aquela que, talvez, se afigure como a principal tese do referido parágrafo: a totalidade estrutural dos modos de ser do “homem”, fornecida pela fórmula do cuidado, se reporta ao tempo como o seu sentido último¹³. Diante disso, recorda-se que, nas páginas anteriores, o intento do presente texto era realçar as principais facetas do fundamento, sobretudo as duas primeiras, a partir de sua estreita vinculação com cada um dos momentos da fórmula do cuidado. Agora, dada a necessidade da iluminação do cuidado a partir do horizonte temporal, posto que o tempo, como assevera Heidegger, no § 65 do tratado de 1927, seja o “âmbito demarcador” da “inteligibilidade” do ser, obtém-se o seguinte corolário: atuando como o “sentido ontológico do cuidado”, o tempo também atua como a “condição” para que haja algo como o fundamento ou, antes, a temporalidade já emerge como fundamento. A estratégia, aqui, é interpretar parcialmente o caminho e os resultados obtidos por Heidegger no contexto de sua abordagem da temporalidade do cuidado para que, assim, possa ser aclarado o caráter temporal do fundamento.

Antes de se abordar a mútua imbricação entre temporalidade e cuidado, urge responder uma questão levantada por Blattner: “O que significa oferecer a interpretação temporal de algum fenômeno?” (BLATTNER, 1999, p. 90) Tratar-se-ia de descrever como se dá o transcurso de certa substância no tempo, sob os parâmetros do mo-

13 Thomas Mann já dizia, em *A Montanha Mágica*, que “o tempo é o elemento da narrativa; assim como é o elemento da vida”. Atentando às palavras do escritor, há que se evitar, no entanto, tomar o tempo como um dentre os vários componentes da vida, porque ele é, antes, a expressão da totalidade desta. Melhor dizendo: o tempo é a expressão do acontecimento da existência.

vimento, da sucessão e da mudança? Uma resposta afirmativa a esta pergunta pressuporia associar o tempo a uma *res* ou a uma instância objetiva, preexistente independentemente, que comportaria as coisas, os fenômenos, os entes, os objetos. Em outras palavras, ele atuaria como um receptáculo universal, no qual os fenômenos estariam alocados e submetidos a um fluxo contínuo e homogêneo. Não seria legítimo, também, afirmar o contrário, ou seja, que o tempo se afigura como uma estrutura que ordena a sucessão de estados internos mediante os quais a consciência se apercebe de si mesma? Ele não se caracterizaria pela sua vinculação à sensibilidade, de modo a ser descrito como uma forma que o sujeito impõe aos fenômenos? Para ambas as questões, a resposta é negativa. Consoante Heidegger, o tempo não subsiste por si, nem é um predicado do real, configurando-se, ao contrário, como o próprio sentido da existência. A partir disso, interpretar temporalmente algum fenômeno significa investigar o que se mostra sob a “perspectiva” do próprio tempo, sem que este, no entanto, seja acessível “em si” mesmo¹⁴. Com efeito, Thomas Mann, em *A Montanha Mágica*, já se perguntava sobre se a narrativa daria conta do tempo “em si mesmo”. Respondendo à questão, o escritor não apenas nega que ela pudesse fazê-lo, mas também acrescenta que seria “uma empresa deveras tola”, isto porque, segundo ele, é a narrativa que formata, fornece um conteúdo ao tempo (Cf. MANN, 2000, pp. 739-742). Será que o mesmo não se daria com a concepção heideggeriana de temporalidade? Obviamente que o filósofo não crê que o tempo seja acessível “em si mesmo”; porém, seria legítimo dizer que a existência, no lugar da narrativa, formata o tempo? Provavelmente não, talvez seja até o contrário, isto é, o tempo que conforma a existência, fornecendo-lhe, igualmente, o seu “conteúdo”.

Heidegger condensa, nos *Princípios* e em *Ser e tempo*, os “caracteres principais da essência do tempo” mediante as seguintes teses: (1) O tempo não é passível de determinação ôntica, tampouco lhe cabe um modo de ser específico; ele “amadurece” e temporalidade (*Zeitlichkeit*) é a noção que indica semelhante “processo de desenvolvimento”¹⁵. (2) A temporalidade é definida como horizontal¹⁶, revelando, desse modo, seus aspectos trans-objetivo¹⁷ e trans-

14 É este o sentido das seguintes palavras de Heidegger: “Se acerca dos fenômenos perguntamos em que medida se caracterizam por meio do tempo, estamos tomando como tema sua estrutura temporal ou, dito brevemente, sua temporalidade. A tarefa de investigar a temporalidade dos fenômenos é uma tarefa que se refere a estas determinações mesmas do tempo, e, portanto, se é uma tarefa filosófica, que se refere ao tempo como tal” (HEIDEGGER, 2004, p. 163)

15 “A temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um ‘ente’. Ela nem é. Ela se temporaliza [...]. A temporalidade temporaliza nos modos possíveis de si mesma” (HEIDEGGER, 2006, p. 413).

16 “Horizonte, com este termo compreendemos o círculo do campo da mirada. Mas o horizonte não está relacionado primariamente com o mirar e o intuir, mas quer dizer simplesmente e em si que delimita e cerca, o *cercos* [...]” (HEIDEGGER, 2007, p. 240).

17 Termo tomado de empréstimo de Alejandro G. Vigo (2008, p. 53), que o emprega, em uma análise sobre o caráter ekstático da transcendência, para evidenciar o “ato” de transcendência do *Dasein* como estabelecimento (projeção) do plano a partir do qual as respectivas “determinações” ou possibilidades ontológicas dos entes são liberadas. A doação deste plano prévio se caracteriza primordialmente por ir além (trans) dos “objetos”, por ultrapassá-los, posto que ele seja a “região” que permite a acessão de qualquer objetividade.

-subjetivo¹⁸, ou seja, ela está para além de qualquer subjetividade ou objetividade, visto exceder os limites do ente, ao normatizar o aparecimento deste. 3) A temporalidade possui um cunho ekstático; expropriando-se, ela se constitui a partir de uma saída de si, de uma exteriorização. Ao transpor seu próprio âmbito, ela lança os seus rebentos – extraindo-os de si mesma –, também tidos como modos ou *ekstases*¹⁹: *porvir* (*Zukunft*), *ter sido* (*Gewesenheit*) e *atualidade* (*Gegenwart*). Ao associar a temporalidade à modalidade, Heidegger desautoriza, conforme Róbson Ramos dos Reis (REIS, 2005, p. 107), uma abordagem do tempo como um fluxo serial e sequencial composto por passado, presente e futuro. O *ter sido* não é aquela fração do tempo responsável por arrebanhar todos os eventos, fatos, situações ou circunstâncias que já aconteceram. A atualidade, por sua vez, não é algo que esteja sucedendo em um momento imediato. O *porvir* não descreve o que ainda não se realizou, mas que, quiçá, efetivar-se-á. Em contrapartida, o estatuto privilegiado do qual o tempo usufrui, na perspectiva heideggeriana, delineia-se sob os seguintes termos: atendo-se tanto ao ente, quanto a si mesmo, o *Dasein* se delimita em virtude de um projeto de virtualidades; o panorama normativo de tal campo demarcador de possíveis, que norteia todos os “atos e empreendimentos humanos”, é o processo a partir do qual o tempo engendra a si mesmo, saindo de si e expelindo os seus rebentos, a saber, os três modos ou *ekstases*: *porvir*, *ter sido* e *atualidade*.

Quando Heidegger se questiona, no § 65 de *Ser e tempo*, sobre a meta a ser alcançada com a circunscrição do *sentido do cuidado*, o foco de sua visada é – sem que se considerem os meandros do caminho percorrido para se chegar ao propósito – a descrição de uma estrutura que presidiria a própria emergência da existência e que, igualmente, “possibilitaria a totalidade articulada do todo estrutural da cura na unidade desdobrada de suas articulações” (HEIDEGGER, 2006, p. 408): a temporalidade²⁰. O empreendimento aventado representa um ganho a mais em relação a toda a primeira parte do tratado de 1927, sobretudo em relação ao § 41, que possui como tema central a noção de cuidado. Mas isto não significa que o cuidado já não apresentasse uma faceta temporal; na verdade, o que o § 65 de *Ser e*

18 Assim como Vigo (2008, p. 53) lança mão do termo trans-objetivo para demarcar o horizonte próprio que articula todo direcionamento do *Dasein* ao ente, que desfruta de uma precedência ontológica em relação à objetividade, emprega-se o termo trans-subjetivo, no esteio da estratégia adotada pelo intérprete, para evidenciar que o tempo não concerne à auto-posição de uma subjetividade absoluta, não sendo, portanto, prerrogativa de um sujeito e de suas atitudes e/ou comportamentos cognoscentes.

19 “O ekstase salta por cima de todo ente, o horizonte não se situa na esfera do sujeito. Portanto, este horizonte, ao não representar nenhum ente determinado, não está em nenhuma parte, e não está localizado espacial nem temporalmente no sentido corrente. Ele não ‘é’, mas se temporaliza. O horizonte se mostra no ekstase e, com ele, é seu *ekstema*. E em correspondência à unidade dos ekstases em seu temporalizar-se, a unidade dos horizontes é uma unidade originária” (HEIDEGGER, 2007, p. 240).

20 Expor o sentido da cura significa, portanto: perseguir o projeto orientador e fundamental da interpretação existencial originária do *Dasein* para que se torne visível a perspectiva do projetado. O projetado é o ser do *Dasein* e este enquanto o aberto no poder-ser todo do *Dasein* em sentido próprio, que o constitui. A perspectiva deste projeto, do ser que assim se abriu e constituiu, é o que possibilita esta constituição de ser como cura. A questão do sentido da cura é, pois, a seguinte: *o que possibilita a totalidade articulada do todo estrutural da cura na unidade desdobrada de suas articulações*” (HEIDEGGER, 2006, p. 408).

tempo inaugura é a clarificação desta dimensão temporal até então implícita. Com efeito, visualizada preliminarmente, a caracterização do *Dasein* como ser prévio a si (correspondente, em *Da essência*, ao primeiro modo de fundar – erigir), no sentido de já sempre aceder a si mesmo mediante possibilidades, independentemente da efetivação ou atualização destas, parece abrigar um nexos com o “futuro”. O fato, por sua vez, de o “homem” sempre já estar adstrito a uma situação (nomeando, em *Da essência*, um segundo modo de fundar: tomar-chão), de arraigar-se em uma série de contextos “previamente” estabelecidos indica, em uma primeira aproximação, o “passado”. A requisição e o constrangimento provindos do ente do qual o *Dasein* se ocupa (que, em *Da essência*, corresponde ao terceiro modo de fundar: legitimar) parece, por fim, cultivar o nexos com o “presente”. O que, em uma primeira análise, salta aos olhos, ou seja, o liame que o cuidado mantém com o tempo, desfruta de uma legitimidade originária, contanto que não se tome passado, presente e futuro como partes de um fluxo temporal homogêneo, porque a condição e a robustez da vinculação supracitada provêm da temporalização dos ekstases.

Um alerta é dado por Heidegger no § 65 de *Ser e tempo*: não se deve conceber o cuidado como “um ente que ocorre e transcorre ‘no tempo’” (HEIDEGGER, 2006, p. 413), visto que semelhante abordagem resultaria de um hispostasiamento daquele ente que possui o caráter do *Dasein*. Demarcar o “lugar ontológico” ocupado pelo “homem” sob o prisma da substancialidade implica ignorar que ele seja assinalado por virtualidades provenientes de sua constituição aberta e descerrada, “potência” que lhe é peculiar. Tais possibilidades que, por sua vez, “definem” o *Dasein* se reportam ao tempo como o seu “móvil último”; mais especificamente, elas se delineiam em virtude da “capacidade” daquele ente chegar a si mesmo, que é estruturada pelo *porvir*. Este é a condição mesma do caráter prévio do *Dasein* em relação a si, ou seja, ele comporta e descreve o primeiro momento constitutivo da fórmula estruturada do cuidado, assim como o primeiro modo de fundar, que também se denomina projeção de mundo. De acordo com Heidegger, o projetar-se ‘em virtude de si mesmo’ [...] é um caráter essencial da existencialidade. O seu sentido primário é o porvir” (HEIDEGGER, 2006, p. 413). A peculiaridade do porvir reside justamente no fato de ele abarcar a “referência” do *Dasein* às suas possibilidades, em uma, concomitante, vinda a si mesmo. O *si*, como se enfatizou, nunca é passível de uma posse completa, não sendo, além disso, objeto de reflexão ou um movimento do saber no qual o eu ou a consciência se apossaria de suas estruturas e de seus desdobramentos. Não há um pólo egóico e reflexivo que preexistiria à ida do *Dasein* em direção às suas possibilidades, o decisivo é, antes, a articulação do âmbito que torna possível a vinculação do “homem” a si, o projeto.

A ipseidade do *Dasein* se estabelece na irradiação dos possíveis vínculos que ele pode entabular consigo e com o que difere de si. O porvir indica este processo de formação do si mesmo do *Dasein*, que pode ser mais bem ilustrado pelo exemplo a seguir: “João pretende sair da sala”. Consoante o modelo interpretativo corriqueiro, isto é, aquele que toma o tempo como a sequência de passado, presente e fu-

turo, a ação ainda não se concretizou, portanto, ela não está “no” presente; tampouco ela já se deu, o que desqualifica seu pertencimento ao passado. De posse de uma expectativa, restaria ao indivíduo pô-la em prática – a saber, torná-la presente –, pois ela está, no momento, adstrita ao futuro. De acordo com a abordagem heideggeriana, todavia, a dita saída não se atém a um momento posterior, não-atual. Ademais, é irrelevante se João efetivamente sairá ou não da sala; o aspecto preponderante, conforme o que já se abordou, é a vinda de João a si como aquele que pode abandonar o recinto. O que antes, em uma abordagem corriqueira, estava situado em um ponto qualquer do futuro, agora, apresenta-se como a própria fonte da doação do si ao *Dasein*. Ele, desta forma, não é a saída efetiva da sala, mas a possibilidade de saída; havendo, neste caso, a conjunção da possibilidade com aquilo que se é. Isso é bem assinalado por uma passagem da preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*²¹: “Na expectativa de uma possibilidade, eu saio dessa possibilidade para aquilo que eu sou. Em uma expectativa em relação ao seu poder-ser, o *Dasein* chega até si. Nesse chegar-até-si que se acha na expectativa de uma possibilidade, o *Dasein* é vindouro em um sentido” (HEIDEGGER, 2002, p. 384).

O si mesmo se encontra refletido no possível, o fundamento de tal “imagem” é o porvir, cujo principal encargo é a “criação” do horizonte ontológico a partir do qual semelhante defrontação pode se doar. Retomando o exemplo, pretendendo abandonar o recinto onde se encontra, João encontra-se como aquele que pode se retirar da sala, tal possibilidade preenche o seu ser no momento, ao exprimir o que ele mesmo é. Heidegger resume, nos *Princípios*, todo este movimento de chegada a si do *Dasein*, sob a irradiação do porvir, com o excerto subsequente: “estar na expectativa é compreender-se a partir do próprio poder-ser [...]. Este para-si a partir da própria possibilidade que se encontra no antecipar é o conceito primário, extático de *future*” (HEIDEGGER, 2012, p. 239). Apesar do exemplo, deve se evitar, no entanto, tomar o porvir como uma “possibilidade determinada” ou como um agregado de possíveis particulares, ele é, ao contrário, o “horizonte de possibilidade em geral” (HEIDEGGER, 2012, p. 240).

A vinda do *Dasein* a si, a temporalização do porvir, articula-se juntamente com o caráter “tardio”, o ter sido, da facticidade, também denominada conjunto de contexturas e circunstâncias pré-formadas nas quais o “homem” pode se colocar. Este sempre traz consigo um legado – não como peso, fardo ou sobrecarga –, mas como aquilo que o constitui e dá a medida para seu ser. O ter sido, portanto, não sintetiza a série de acontecimentos e eventos que, a cada vez, o “homem” deixa para trás, dispondo da faculdade da memória para reviver e tornar tais fatos novamente presentes. O “homem” é o seu “passado”; para Heidegger, este nunca está enterrado, justamente porque não se localiza nos cantos obscuros de um cômodo chamado existência. O passado não se move lentamente e linearmente para um não ser mais ou para um não mais estar presente. O ter sido é aquilo que se lega, e o decisivo é não interpretar esta “herança” como se ela proviesse

de “outrem”, de um “estranho”, e se alijasse da essência do “homem”. Não há como se despojar desta herança ontológica, ela sempre impe-
ra com força e/ou vigor. A temporalização do ter sido não somente
constitui a existência, mas também evidencia que ela não consegue
se apossar de tudo, posto que já sempre esteja situada. Ela não detém
o controle de si mesma – o “homem” não escolhe o que vai ou não
herdar – e está de mãos atadas quando se trata de perquirir a “ori-
gem” de sua emergência. O que lhe aparece como “incontornável”,
como o “sinal” de sua limitação, paradoxalmente, também é a fonte
de sua riqueza.

A despeito de enfatizar a co-originariedade entre os ekstases,
Heidegger claramente confere certa primazia ao porvir²², dizendo, por
exemplo, que o ter sido irrompe “em decorrência” da temporalização
da vinda a si por parte do *Dasein*. Ainda assim, ele assevera, nos
Princípios, que há “uma relação imanente entre porvir e sido” (HEI-
DEGGER, 2007, p. 238). Retomando a discussão sobre a vinculação do
projeto com a facticidade, talvez fique um pouco mais claro como se
apresenta aquele privilégio. O porvir assinala a vinda do *Dasein* a si,
ele é o panorama de conformação da ipseidade que, como tal, demar-
ca a “potência” mais própria do “homem”. À medida que o porvir, ao
modo de um fruto expelido pelo tempo, irrompe, vige o fundamento
da possibilidade em geral e, a partir disso, o “homem” colhe o que
pode o seu ser, revestindo o seu si com uma roupagem compreensiva.
Neste cenário, o ter sido já se configura em virtude de projetos, situ-
ações, contextos veiculados pela exteriorização do porvir, portanto,
este se revela como a “condição intrínseca e imanente” do ter sido,
pois se o *Dasein* herda determinados arranjos compreensivos e inter-
pretativos resultantes da temporalização do ter sido, todos eles estão
calcados na “capacidade” que este ente possui de, a cada vez, chegar
a si mesmo. Só há ordenação, arranjo e formatação de circunstâncias
caso vigore projeção de possibilidades, e isto cabe tão somente ao
porvir. A temporalização do ter sido, por sua vez, prepara os requi-
sitos para a emergência de um terceiro ekstase, a atualidade, na qual
se fundam todas as referências que o “homem” possa vir a encetar
com os entes.

Os modos mediante os quais o tempo se constitui não consis-
tem apenas em uma exteriorização; exprimindo horizontes, que não
são espaciais, nem subjetivos e muito menos objetivos, eles se tocam,
resvalam-se e, por fim, fundem-se, de forma que constituem um
mesmo panorama conformativo ou horizonte unificado que Heideg-
ger nomeia temporalidade. Assim, se, em *Da essência*, Heidegger se
pergunta pela “possibilidade intrínseca de algo como o fundamento
em geral”, e se este aparece concernido a modalidades (erigir, tomar-
-chão e legitimar), que, por sua vez, exprimem a própria estrutura
articulada do cuidado, presente em *Ser e tempo*, estabelece-se que
a mencionada condição normativa provém da temporalidade. A ri-

22 “Na enumeração das ekstases, colocamos sempre em primeiro lugar o porvir. É para
indicar que, na unidade ekstática da temporalidade originária e própria, o porvir possui
uma primazia, embora a temporalidade não surja de um amontoado e de uma sequência
de ekstases, temporalizando-se, cada vez, na igualdade originária de cada uma delas”
(HEIDEGGER, 2006, p. 414).

gor, a temporalidade emerge como fundamento, pois atua como um horizonte unificado que permite a delimitação do sentido dos entes, tanto daquele que possui o caráter de *Dasein*, quanto daqueles que não possuem. O tempo está na origem de todas as atividades, atos e perspectivas humanas, é por meio dele que pode haver projeção, contexto, sentido. Estando na base de toda definição, demarcação e apropriação, a temporalidade, assim como mundo e fundamento, resiste a quaisquer determinações que sejam imputadas aos entes, o “é” daquilo que suporta delimitação não lhe cabe. Por isso, a temporalidade, tal como afirma Heidegger nos *Princípios*, apresenta-se como aquela negatividade que se furta, suprime-se, para que o sentido advenha. Como dizia Agamben, em *A linguagem e a morte: um seminário sobre lugar da negatividade* – e, sob certo aspecto, ressoando Heidegger –, “‘sobre fundamentos negativos’ seria a expressão que desde sempre caracterizaria a metafísica” (AGAMBEN, 2006, p. 12).

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BLANC, Mafalda Faria. *O fundamento em Heidegger*. Institution Piaget, Lisboa.
- BLATTNER, William. *Heidegger's Temporal Idealism*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- FOGEL, Gilvan. *Martin Heidegger, et coetera e a Questão da Técnica*.
- HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973a.
- _____. Da essência do fundamento. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973b.
- _____. *Lógica: La pregunta por la verdad*. Versión española de J. Alberto Ciria. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2004.
- _____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973c.
- _____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *Princípios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz*. Trad. Juan José García Norro. Madri: Editorial Síntesis, 2007.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Revisada de Márcia de Sá Cavalcanti Schuback. 2ª edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Instituto Piaget, s/d.

- MANN, Thomas. *A Montanha Mágica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- NASCIMENTO, Miguel Antonio. *Leitura de Heidegger – sobre o fundamento*. Princípios, UFRN Natal. v. 9, n.11-12, Jan./Dez.2002.
- REIS, Robson Ramos. Heidegger: origem e finitude do tempo. Dois pontos: 99-126, agosto, 2005.
- SILVA, Cláudio Oliveira. *Do Tudo e do Todo ou De uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo: uma discussão com Heidegger e os gregos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 125F. Tese de doutorado.
- VIGO, Alejandro G. *Arqueología e aleteiologia y otros studios heideggerianos*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- WAELEHNS, Alphonse. *La filosofía de Martin Heidegger*. Traducción de Ramón Ceñal. Universidad Autónoma de Puebla, 1986.

O sujeito moral entre passividade e atividade: Husserl, Levinas e a afecção pelo valor

The moral subject between passivity and activity: Husserl, Levinas and the affection by value

Palavras-chave ética, fenomenologia, passividade, atividade, responsabilidade, valor
Keywords ethics, phenomenology, passivity, activity, responsibility, value

Marcelo Fabri

UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Professor do Departamento de Filosofia da UFSM. Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Realizou estágio de Pós-Doutorado na Università di Catania (Itália). Autor, entre outros, de *Fenomenologia e Cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007) e *Desencantando a Ontologia: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997).

fabri.ufsm@gmail.com

Resumo

O artigo visa mostrar a relação entre passividade e atividade na constituição do sujeito moral em Husserl e Levinas, tomando como fio condutor o tema da afecção pelo valor. No caso de Husserl, a passividade originária é o fundo obscuro sobre o qual se constitui o ego ativo, aquele que realizará responsabilmente os atos de valoração. No caso de Levinas, o fundo passivo da ipseidade é descrito como significação ética irreduzível, fazendo do sujeito um eu no acusativo, vale dizer, um eu que se descobriu como responsável pelo outro e, deste modo, que pode realizar o paradoxo de um *agir passivo*.

Abstract

The paper examines the relation between passivity and activity in the constitution of the moral subjectivity in Husserl and Levinas. The main discussion is the affection by the value in these two philosophers. In Husserl's thought, the primal passivity is the obscure background over which the active I constitutes himself. Indeed, this last one is the ego that will accomplish with responsibility the evaluating acts. In Levinas' thought, the passive background of ipseity is described as irreducible ethical signification. This last one indicates the subject as an ego in the accusative, i.e., an ego that became aware that he is responsible for the other, and thus, by this mean, can accomplish the paradox of a *passive action*.

Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 106-118, jan-jun, 2015

Em seus estudos sobre a razão prática, Husserl realizou um exame minucioso e exaustivo das regras formais correspondentes aos atos de valoração. Assim, do mesmo modo que as normas lógicas são absolutamente necessárias para o pleno exercício da razão teórica, as normas da valoração são fundamentais para o âmbito da racionalidade prática. Graças a essas normas pode-se compreender em que medida sentimentos e afetos também fazem parte da constituição da vida ética e, conseqüentemente, da própria consciência moral (cf. HUSSERL, 2002, p. 26 e ss.). Do ponto de vista subjetivo, pode-se

dizer que, em fenomenologia, a consciência é moral porque, antes de tudo, é capaz de intencionalizar valores, orientando-se por eles. Ora, o sujeito que realiza as valorações é sempre um sujeito encarnado, ou seja, o ato de visar valores supõe uma subjetividade viva, sensível, corporal e, portanto, irreduzível a qualquer inteligibilidade abstrata, anônima e desencarnada. Só há ética porque a racionalidade formal, que decide sobre as normas da valoração, é preenchida por uma ética material que leva em conta as situações motivacionais que fazem do sujeito moral um ser humano inserido no mundo com os outros. Mas há, então, o seguinte problema. Para haver valorações e escolhas, entendidas como momento ativo da subjetividade, esta mesma subjetividade deve ter sido *afetada* por objetos-valor. Em outros termos, se a consciência que visa valores não pode prescindir de um eu ativo, livre e sempre em luta contra os poderes da passividade, não se pode esquecer que esse âmbito de atividade supõe a base passiva por meio da qual a *subjetividade sensível* será afetada pelos “objetos” que fazem parte de seu mundo circundante. Nesse sentido, a passividade não é apenas o suporte dos atos de valoração, ela é também e, sobretudo, a condição para haver um autêntico processo de correção e aperfeiçoamento da racionalidade prática, principalmente quando as situações motivacionais são caracterizadas por experiências traumáticas, que abalam o próprio espaço da convivência humana.

Assim, perguntamos: Em que sentido o fundo passivo da subjetividade é condição da consciência moral que realiza a valoração? Por que afirmar que é graças à sua esfera de passividade que um ego ativo terá uma vida anímica capaz de valorar, decidir e agir no mundo? Se, como pensa Husserl, o ego ativo (sujeito das intencionalidades) deve apropriar-se da própria esfera passiva que o constitui, o que significa, do ponto de vista da estrutura do ego humano, sua condição sensível e vulnerável? Como evitar que a sensibilidade, que constitui o suporte do âmbito ativo da consciência, seja *neutralizada* ou, pelo menos, rebaixada como sendo um nível inferior de atividade?

Eis o que pretendemos responder com os recursos da retomada da fenomenologia por Levinas. Na nossa perspectiva, este filósofo não abandona o modo de pensar fenomenológico. Certo, ele põe em questão algumas das teses fundamentais de Husserl, sobretudo para mostrar os seus limites e procurar, com isso, ir além (complementando) do pensamento do mestre. Para os propósitos de nossa exposição, importa considerar o conceito de passividade na perspectiva de Levinas, não para simplesmente mostrar sua diferença em relação ao mestre, mas sim para propor que a passividade, antes de ser apenas um grau mais baixo de atividade, é uma modalidade psíquica irreduzível capaz de *conferir sentido* à própria atividade constituinte do sujeito, atividade esta que será imprescindível para um conceito fenomenológico de ética. Dito de outro modo, além da possível apropriação da passividade pelo ego ativo (Husserl), seria necessário pensar a consciência moral como um *agir na passividade*. Não se trata de apropriação, pois, na perspectiva levinasiana, o eu responsável não é somente aquele que foi afetado por valores e, neste caso, que aspira e age a partir dessa afecção. O eu verdadeiramente responsável é aquele que foi afetado pelo Bem, ou seja, é um sujeito que se descobre como *úni-*

co e *insubstituível* na tarefa de responder *pelos* valores. Se as vozes se calam, ou não há ninguém para responder, nem por isso o eu deixa de despertar para sua condição de insubstituível. Trata-se de uma subjetividade na qual, paradoxalmente, passividade e atividade se confundem. O primado do eu ativo que, em Husserl, termina sempre prevalecendo se vê questionado por um conceito de responsabilidade que se orienta, do início ao fim, pela contra-intencionalidade trazida pelo rosto de outrem. Eis a significação ética que não depende apenas de um ego sensível a valores, mas também, e fundamentalmente, de um *si-mesmo* que se descobriu (tomou consciência de si) como sendo um ponto no universo em que o responder é possível.

1. O eu sensível a valores

Começemos com a pergunta: o que entender por uma subjetividade *sensível* a valores? Na perspectiva husserliana, antes de toda atividade que define a vida intencional de um sujeito, há uma esfera de passividade compreendida como fluxo vivido sensível, no qual estão presentes objetos que afetam esta vida. O âmbito passivo é o domínio do pré-dado (dado passivo), o qual se desenvolve temporalmente, na consciência interna do tempo. Essas vivências passivas se constituem por uma intencionalidade latente, isto é, não operante, formando o suporte obscuro que sustentará a vida ativa de um sujeito. Passividade se define como sensibilidade, ou ainda: como suporte dos atos de um eu. Toda espontaneidade pode se tornar passividade (a vida atual sempre se desloca para um passado, por exemplo). No entanto, a passividade é sempre uma receptividade, ou seja, um grau inferior de atividade. Eis por que se pode perguntar por uma passividade original, onde não haja nenhuma marca de atividade de uma esfera egológica.

Husserl a chama de passividade pura originária. O dado passivo não exige nenhuma contribuição de um eu ativo para se encontrar na esfera da consciência. Trata-se de um nível de pura afecção. Sendo assim, ao lado de um ego ativo, sujeito das intencionalidades, responsável por suas tomadas de posição, está o ego passivo, acompanhante fiel daquele. O ego passivo será definido como sendo receptivo ou suscetível a ser afetado. Husserl o chama, também, de *ego das tendências* (cf. HUSSERL, 1982, § 54, p. 297), pois ele sempre pode ser atraído, arrastado e ferido por coisas, situações e seus próprios estados subjetivos (tristeza, e alegria, por exemplo). O eu passivo será aquele que sofre as afecções, que pode “ser tocado” deste ou daquele modo, diante de uma ocorrência, de uma notícia, de uma surpresa, etc.. Saber como este mesmo ego reagirá ou responderá àquilo que lhe advém mediante sua sensibilidade encarnada é outra questão. Por ora sublinhemos que o ego se comporta tanto ativa quanto passivamente em virtude das camadas sensíveis de sua própria constituição, ou seja, as tomadas de posição de um sujeito se fundam sobre camadas inferiores, puramente sensíveis: os dados de sensação. Os objetos originários são o primeiro “ter subjetivo” de um ego. Sem eles não se poderia constituir a esfera de atividade, própria de um sujeito da intencionalidade. De um lado, há um ser subjetivo como ser e comportamento de um ego. Isso vale tanto para as atividades quanto para a passividade do ser subjetivo. Trata-se do sujeito com seus atos e seus estados. De outro lado, há o

ser subjetivo tomado como ser para o sujeito. São os chamados dados sensíveis ou objetos originários, determinantes para toda gênese ego-lógica (cf. HUSSERL, 1982, § 54, p. 299).

O sujeito pessoal, que sempre vive num mundo circundante, é um ente real como tantos outros. Possui uma relação causal com o mundo. No entanto, este sujeito estabelece uma relação intencional com tudo o que o rodeia. Um objeto lhe aparece a partir de seus modos de doação. Por isso, não se pode falar em consciência desencarnada e soberana, pois é fundamental compreender que os objetos que fazem parte de um mundo circundante são aqueles que provocam, no sujeito sensível, uma excitação, um despertar, um interesse, etc. dependendo exatamente do modo como aparecem a este mesmo sujeito. Os olhos e o corpo em questão não se movem como objeto físico de um mundo de coisas materiais, mas sim como sujeito motivado e respondente. Eis aí a experiência concreta (corporal) da liberdade, de que os filósofos se ocupam por vezes de modo tão desencarnado ou abstrato. O que queremos sublinhar é isto: o objeto visado espontaneamente por um sujeito é aquele que afeta, provoca e desperta este mesmo sujeito não em razão de seu status de coisa real existente, mas a partir de sem *modo de ser dado*. Um piano que serve de simples móvel numa casa e, sendo assim, que perdeu toda importância estética que poderia possuir, será, no caso do artista, um objeto-valor, vale dizer, o objeto amado e apreciado do qual se pode extrair a música exuberante.

Daí poder-se dizer que todo objeto pode, em algum momento, aparecer como *objeto-valor*. Ele pode interessar-nos, atrair-nos. Ele pode nos fazer vibrar com o fato de estarmos vivos. O comportamento do sujeito depende do modo como o objeto lhe aparece. Disso dependem igualmente as possibilidades criativas, transformadoras e agentes de uma subjetividade humana, afetada por valores. Nós não intuimos valores, pura e simplesmente. No início, há um modo de se comportar (ou reagir) em relação a algo que nos afeta dependendo do *modo* como nos *aparece*. Somos motivados porque já fomos tocados. Esta capacidade de ser afetado é condicionante para a vida ativa de um sujeito que aspira a valores, que quer se reconhecer como agente moral, que possui volições e se engaja em certas ações, numa palavra, para uma consciência que se compromete com os valores da correção e da racionalidade. As reações ativas, que fazem parte tanto do viver cotidiano o mais corriqueiro quanto das buscas mais elevadas de uma vida ética, implicam esta passagem da passividade ao ato, da afecção à reação ativa, do sofrer sensível ao agir voltado direcionado a um fim. O mundo circundante, que se diferencia do mundo da física por ser perpassado por motivações espirituais, é o mundo onde, pelo simples fato de realizarmos um movimento corporal, agimos e sofremos conjuntamente. É o mundo no qual, do ponto de vista ético, posso tanto receber quanto pôr valores. Teoria dos valores, teoria da práxis, teoria da razão, tudo isso já depende de uma inserção corporal (sensível) no mundo circundante. O sujeito das intencionalidades se comporta deste ou daquele modo em relação a um objeto se, e somente se, este objeto o afeta, provoca e motiva.

O sujeito é sujeito de um “sofrer” ou de um “ser ativo”, ele é passivo ou ativo em relação aos objetos que estão presentes para ele sob a forma de noemas; correlativamente, temos “ações”, partindo dos *objetos*, *sobre o sujeito*. O objeto “se impõe ao sujeito”, o excita (no plano teórico, estético, prático), ele quer ser de algum modo objeto da “*animadversio*” (atenção), ele bate à porta da consciência (...) (HUSSERL, 1982, § 55, p. 304. Itálico do autor).

Para que um sujeito seja capaz de realizar valorações e refletir sobre elas, e para que esse mesmo sujeito possa realizar ações ou pensar sobre sua práxis, ele já deverá ser tocado, afetado, atraído por “objetos” de seu mundo circundante até que, finalmente, possa voltar-se para esses “objetos” ativamente, ou seja, valorizando-os ou querendo-os praticamente.

2. O eu que põe valores

Por ética filosófica Husserl entende aquela que se desenvolve a partir de análises fenomenológicas da consciência que deseja e que valora. Dissemos que o objeto-valor atrai a consciência, que o eu sempre pode ser afetado ou tocado pelos objetos de seu mundo circundante. Mas é preciso descrever também a dimensão ativa do processo de constituição racional do mundo. A consciência se volta para os valores de modo a buscar um preenchimento de sua intenção, uma espécie de confirmação de sua aspiração moral. O “valioso” motiva o sujeito a aspirá-lo, a tentar realizá-lo, a preencher a significação implícita no ato intencional correspondente. A atividade intencional que consiste em valorar pressupõe um objeto visado correspondente, uma unidade de significação (uma obra de arte, por exemplo) que não pode ser confundida com as vivências subjetivas e temporais do ato valorativo. É assim que um valor pode ser tomado como uma *ideia*, que ultrapassa a temporalização da consciência. Um sujeito que vive empenhado na ciência é um sujeito que, ao final de um longo período de pesquisas, deverá experimentar uma alegria particular diante da comprovação de uma hipótese que ele mesmo formulou. Ele vive subjetivamente um prazer com respeito ao seu trabalho. No entanto, o prazer é motivado pelo *valor* de verdade. Este “objeto” é algo de que não se pode prescindir para que a vida científica siga seu curso. O sujeito em questão tem consciência de que a falsidade é um não-valor e, sendo assim, ele não só sente imenso prazer em sua atividade, mas também uma enorme responsabilidade pelo *valor* de verdade que sua profissão requer.

A vivência intencional que se volta para o objeto-valor estará, portanto, implicada num processo de reflexão. Não somente o sentir subjetivo se encontra em questão, mas, sobretudo, o lado objetivo daquilo que se experimenta, ou seja, o objeto intencional (no caso, um objeto-valor). Para dizer de outro modo, uma subjetividade humana às voltas com situações práticas realizará atos de valoração que a comprometem necessariamente com certos conteúdos que independem da própria situação prática temporal. Esses conteúdos são imprescindíveis para que uma consciência moral seja possível. Todo sujeito que aspira a algo, nesta ou naquela situação, estará comprometido com uma significação que não se confunde com suas vivên-

cias subjetivas relacionadas a tal significação. Assim, uma consciência intencionalmente voltada a um valor realiza, necessariamente, uma espécie de *tomada de posição* valorativa, semelhante àquilo que ocorre na esfera de um juízo. Se o sujeito que julga faz uma asserção, uma proposição enunciativa, afirmando que algo é assim e não de outro modo, a consciência que aspira a um valor realiza algo análogo: todo aquele que deseja e quer assume uma posição. Cabe, no entanto, observar que as proposições decorrentes desses atos afetivos e volitivos se descrevem não como uma simples asserção, pois há, no sentir e no querer, proposições do tipo “isso deve ser assim”, “que bom se isso acontecesse”, etc.

Todos os atos práticos de um sujeito implicam uma cadeia motivacional que o situa necessariamente na racionalidade do “ter de responder por suas decisões”. Começando nas situações mais passivas e afetivas, a responsabilidade vai como que se constituindo paulatinamente como esforço para superar as forças da passividade. As questões de justificação racional perpassam as valorações e ações da consciência moral. A pergunta que se deve fazer é, pois, a seguinte:

Com qual direito julgas assim, com qual direito valoras, desejas, queres assim? A referência aos atos motivadores vai de par com a referência aos fundamentos de direito que neles residem de modo real ou presumido; nos atos motivadores, portanto, deve ser experimentada a presença da razão (HUS-SERL, 2009, p. 81).

Aquilo que motiva um sujeito a agir de certo modo é sempre a intencionalidade dirigida a valores. A referência intencional ao valor permite mostrar que a vontade sempre se encontra teleologicamente orientada a fins. Mesmo um hedonista radical estaria intencionalmente comprometido numa racionalidade motivacional, fundada em objetos-valor considerados como fins que merecem realização e, ao mesmo, tempo clamam por um processo intersubjetivo de ponderação crítica com respeito a tais realizações. A passividade se confirma como esfera inferior de vida “espiritual”, pois o que importa para a ética é o fato de o sujeito participar ativamente do processo de constituição racional do mundo. Somente um eu ativo e constituinte estaria em condições de unificar o curso passivo da experiência, inseparável de sua própria gênese. As motivações (inconscientes, por exemplo) que motivam passivamente um determinado sujeito não poderiam dar margens a questões de justificação racional, uma vez que elas agem sem a participação ativa deste sujeito. Eis por que o ego ativo é o único que poderia responder por seus atos. Somente o sujeito ativo poderia ser um sujeito responsável. Ser responsável não é negar o fundo passivo que nos constitui, mas sim poder responder por suas decisões fundadas em valores escolhidos. Um instinto não poderia, em si mesmo, ser julgado ou justificado moralmente. Os atos de um sujeito sempre podem ser submetidos a questões de razão, ou não-razão, de legitimidade ou não-legitimidade. “*O reino da razão*, afirma Husserl, é constituído pelos *atos* realizados pelo Eu” (HUS-SERL, 2009, p. 109).

Graças a uma lei de essência, pode-se constatar a inseparabilidade entre os atos motivados e a própria vida da razão, entendida como tarefa infindável de justificação racional e de responsabilidade por essa tarefa. A série de motivações é necessariamente intencionada por subjetividades humanas que, conscientemente ou não, buscam fundar suas valorações e ações em evidências. A intencionalidade prática é uma espécie de busca de racionalidade, de legitimação, de compreensão mútua. Daí poder-se dizer que a consciência moral nasce de uma vinda a si sob a forma de responsabilidade por uma vida que se submete ao ideal de regulação racional, de justificação evidente, de responsabilidade pelo justo e pelo injusto, em todas as suas atividades: teóricas, valorativas e práticas. A consciência ética (*Gewissen*) emerge como atitude humana diante de situações singulares. Uma consciência que se descobre como sendo capaz de se justificar não apenas depois de seus atos, mas sim antecipadamente (cf. HUSSERL, 1999, p. 38). Consciência que traz nela mesma, desde o início, a garantia de sua legitimidade. A consciência de responsabilidade une, de modo inextricável, vida racional e consciência ética. Com efeito, esta seria para Husserl a vida capaz de oferecer ao ser humano a mais alta forma de satisfação e realização, tanto numa perspectiva pessoal quanto numa dimensão mais ampla, que implica a comunidade e a humanidade.

Diante de várias possibilidades axiológicas, o eu está intencionalmente voltado a valores que podem ser apenas relativos. Um exemplo: quando se busca realizar um fim qualquer, os meios que levarão a este fim também são valorados. São valores relativos, certo, mas, ainda assim, valores. Eis por que é decisivo perguntar pelo objetivo final de um movimento intencional relativo à ética. É o valor em si, que motiva o eu desejá-lo (cf. HUSSERL, 2009, p. 112). As motivações podem sofrer mudanças. Algo que não era importante para alguém pode se tornar prioridade. Um sujeito que valorava de modo egoístico pode, por exemplo, descobrir o valor de uma vida dedicada aos outros. Mas, mesmo aqui, a presença de um ego ativo é fundamental. Dedicar-se aos outros, sair de si, vencer o egoísmo: nada disso teria valor moral se não houvesse uma decisão, uma liberdade, um querer voltado aos valores de solidariedade, de abdicção, de luta contra a passividade, etc. Ainda, aqui, estaríamos na esfera das questões de direito e de razão, ou seja, de racionalidade e de irracionalidade, de justificação e de não-justificação, de legitimidade e de não-legitimidade. Portanto, o sujeito, até mesmo em decisões motivadas por sentimentos supostamente nobres, é o sujeito de seus próprios atos. Um sujeito responsável pelo valorar justo.

3. O eu que responde pelos valores

O que essas reflexões sobre a ética fenomenológica nos ensinaram até aqui? Principalmente duas coisas: a) um sujeito responsável pela vida da razão (uma consciência moral) é, antes de mais, um sujeito *sensível*, corporal, respondente. Um sujeito que presta atenção, que é tocado por valores, que recebe o influxo motivacional de sua vida corporal, dos outros, de sua cultura e assim por diante; b) a esfera passiva tem de ser *animada* intencionalmente se quiser

constituir-se como consciência humana real, presente no mundo, capaz de valorações e decisões que comprometem um sujeito com a racionalidade. Arrastado pela esfera passiva, o eu seria um brinquedo de forças que comprometeriam sua autonomia. Do mesmo modo, sem a vigilância com respeito à sua suscetibilidade a ser afetado, o eu poderia tornar-se imperialista, dominador, irresponsável. Eis por que se pode afirmar que o sujeito verdadeiramente responsável é aquele que visa valores a partir do desafio de conciliar a tensão (insolúvel) entre sujeição e espontaneidade.

O eu não é uma subjetividade em geral, não é uma consciência em geral. Sensível e encarnado, ele é, por essência, respondente, responsável. Por um lado, trata-se de um compromisso com uma vida sensata ou racional, mas, por outro lado, a responsabilidade faz dele uma unicidade, isto é, uma subjetividade não-intercambiável, sempre situada num *aqui* e num *agora*. Trata-se de um eu como iniciativa, isto é, como poder de se relacionar, de começar, de falar, de responder. A vida racional aspirada pelo sujeito ético é constituída intersubjetivamente. O mundo comum em que vive esse eu é um mundo de relações entre indivíduos. O eu responsável é aquele que pode ver, com evidência, a injustiça, a violência, a manipulação feita aos indivíduos que compõem a coletividade. Mas eis o que fica inexplorado no interior das análises de Husserl: o eu é responsável também e, sobretudo, porque suas valorações, decisões e ações podem lhe escapar. Como assim? É que o sujeito das intencionalidades não domina toda a significação que ele produz. Ele está exposto a vontades estrangeiras, a situações imprevisíveis, a um âmbito de relações inseridas num contexto que ele próprio não pode prever nem dominar.

Portanto, a vontade não recebe toda significação de seu próprio querer. Sujeito livre deste querer, ela existe como brinquedo de um destino que a ultrapassa. Comporta, por sua obra, uma significação imprevisível que os outros lhe conferem ao situar a obra desvinculada de seu autor em um novo contexto. O destino não precede esta decisão, mas lhe é posterior; o destino é a história (LEVINAS, 1997, p. 53).

O existir como corpo próprio é a condição para subtrair-se à racionalidade totalizadora da história. O eu é aquele que pode romper ou recusar o discurso da totalidade. Ele pode falar e começar. Eis a sua liberdade. Mas tal condição é, também, o emblema de uma fragilidade. Trata-se da passagem da condição de “eu posso” para a de vulnerabilidade. O para-si se descobre corpo exposto à doença, à manipulação, ao envelhecimento. Corpo submetido aos cuidados, à indiferença ou à violência de outrem. Ora, é graças a essa vulnerabilidade que o sujeito, exposto a poderes que lhe escapam, pode descobrir um novo sentido para a passividade. Trata-se de um sentido ético capaz de articular passividade e atividade de um modo inesperado, tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático. Como assim? É que o olhar (rosto) de outrem faz que o sujeito da intencionalidade (nominativo) seja destituído, tornando-se um eu (*me*) no acusativo. Dito de outro modo, o sujeito moral não é somente aquele que valoriza ou aspira a conduzir sua vida por critérios de justificação racional, mas também e, sobretudo, aquele que pode tomar consciência

(sensibilizar-se) de toda possível ingenuidade no interior das relações que perpassam a vida social. A consciência moral não significa apenas a partir de um sujeito que assume o compromisso com a justiça ou justificação racional. A condição de eu implica mais: um viver na iminência de ser cobrado, de ser chamado a prestar contas (cf. LEVINAS, 1997, p. 56). Eis o famoso eu no acusativo, descrito reiteradamente por Levinas. Sem o encontro com a exterioridade, isto é, com o outro ser humano em sua presença em “carne e osso”, ou como rosto, a consciência moral não se produz. A esse respeito, parece-nos esclarecedora a interpretação de Jean-Luc Marion:

O Eu (Je) se descobre diante de um outro olhar; descobre que só sobrou dele próprio um me; o me designa o Eu (Je) descoberto, despido, descentrado (...). Eu me torno eu (moi) ao descobrir-me como sombra do Eu (Je), vacilante ao olhar denominador do outro – do primeiro que chegou (MARION, 1984, p. 234. Itálicos do autor).

Nesse sentido, vir a si mesmo sob a forma de um eu no acusativo, isto é, como sujeito respondente, implica localizar-se, ao mesmo tempo, dentro e fora do mundo circundante de que se participa. Estar *aqui* diante de alguém que é *outrem*, descobrir-se corporalmente diante de *outras* consciências: eis a relação irreduzível, resistente a toda síntese, necessária para que o eu se “destaque” da ordem objetiva do mundo social de que faz parte. Desvinculação não-empírica da ordem: possibilidade de se julgar as relações objetivas de uma sociedade ou de um mundo coletivo. Consciência capaz de julgar a história, pois “existe, na própria esfera da história, um plano de injustiça inocente em que o mal é praticado com ingenuidade” (LEVINAS, 1997, p. 56). O mundo humano não é “um mundo necessariamente racional”, mas “um mundo em que se pode julgar” (Ibid.). Eis que, agora, não se trata mais de compreender, na consciência, uma esfera passiva que será dominada por um sujeito das intencionalidades. É o sujeito das intencionalidades que se descobre como “responsabilidade, antes de ser intencionalidade” (LEVINAS, 1993, p. 93). Tal passividade não será dominada nem neutralizada por uma atividade, pois o que ela faz é posicionar o sujeito além do livre e do não-livre. Eis a

Passividade inassumível, que não se nomeia, ou que se nomeia somente por abuso de linguagem, pronome da subjetividade (...). O sujeito não decide, portanto, sobre o ser por uma liberdade que o tornaria senhor das coisas, mas por uma susceptibilidade pré-originária, mais antiga que a origem; susceptibilidade esta provocada no sujeito sem que a provocação jamais se tenha feito presente ou logos que se oferece à assunção ou à recusa, e que se localiza no campo bipolar dos valores (LEVINAS, 1993, p. 92-93. Itálico do autor).

Tal passividade não é servidão, obediência cega e irrestrita a uma ordem, mas “sofrer” o bem, ou seja, questionamento da submissão irrestrita ao ser. Na perspectiva levinasiana, antes de toda valoração ou afecção valorativa, somos dominados pelo bem. Passividade significa, aqui, ser escolhido pelo bem, antes de toda referência a valores. Como entender tal proposição? É preciso notar que a obediência em questão é obediência a um Valor que jamais será tema, representação,

ou correlato intencional da consciência (cf. LEVINAS, 1993, p. 97). É a ideia de Deus em nós, como gosta de dizer Levinas. Tudo se passa como se, antes de visar valores, tivéssemos de ser afetados pelo Bem. Mas como isso é possível, uma vez que não significamos intencionalmente esse Bem? O “poder” advindo da condição corporal do sujeito é também a marca de sua vulnerabilidade (carências, necessidades, fragilidades, etc.). O ego sensível é, ao mesmo tempo, passivo e ativo. É por isso que, na responsabilidade, não há escolha. Há, certamente, o poder de recusa, o fato de não se assumir a responsabilidade. No entanto, ser responsável significa que não se é livre para escolher a responsabilidade. Trata-se de um “ter de responder”. Mas Husserl não dizia algo semelhante? Pode-se dizer que sim, com a diferença de que, para o pai da fenomenologia, a passividade só terá dignidade ética quando animada e dominada por um eu ativo, capaz de intencionalizar o bem que lhe afetou como valor. A afecção deve integrar-se ao “presente” da racionalidade intencional. Mas, com isso, fica em aberto a questão: Não poderia ser a passividade uma significação irreduzível à consciência intencional? Ao dar primazia ao sujeito das intencionalidades, Husserl propõe que o mundo ético seja compreendido essencialmente como mundo constituído pelos *atos* realizados por um eu. Mas, se assim é o caso, como o ego poderia reconhecer o teor ético de um sentido que não vem dele mesmo, a saber, sua própria passividade? Para Levinas, não é a atividade da consciência que poderia reconhecer o sentido ético da passividade. Por quê? Porque a “acusação” que define a subjetividade ética vem “de fora”, ou ainda: vem da atenção a alguém que é *outro*. Na nossa perspectiva, isso é o mesmo que dizer que a passividade, enquanto base sensível de toda atividade de um ego humano, é constituinte da consciência moral.

A axiologia pela qual a consciência se vê repetidamente diante de valores negativos e positivos só poderia surgir de uma subjetividade encarnada, sensível, corporal, respondente, investida pelo Bem, isto é, responsável para além de sua própria luta pela existência. A responsabilidade que arranca o sujeito de seu egoísmo não é medida pelo *conatus*, pelo esforço de perseverança no próprio ser. Pode-se mesmo dizer que o mal, entendido como valor negativo (como realidade sempre iminente) é, tanto quanto a responsabilidade, inseparável da encarnação do sujeito. Somente um sujeito sensível (respondente) poderia ceder à tentação do mal, isto é, poderia procurar fugir à sua própria responsabilidade. Do mesmo modo, somente um sujeito vulnerável poderia visar o valor como algo positivo, racional, capaz de ser tematizado, discutido, posto em questão intersubjetivamente. Nas palavras de Levinas: “A sinceridade intelectual, a veracidade, refere-se já à vulnerabilidade, funda-se nela” (...) “Todo amor ou todo ódio do próximo, como atitude refletida, supõe esta vulnerabilidade prévia” (LEVINAS, 1993, p. 120). A consciência que se insere intencionalmente, ativamente e responsavelmente na esfera das justificações racionais é aquela que, antes de toda tomada de posição valorativa (para o bem ou para o mal), já foi chamada a responder pelos valores.

Chegamos, com isso, à parte central e conclusiva de nosso trabalho: descrever a responsabilidade como elemento constituinte do sujeito não é uma tarefa que possa se apoiar numa demonstra-

ção. Isso lembra a dificuldade, já enfrentada por Aristóteles, no que diz respeito ao princípio de contradição. Como demonstrar o indemonstrável? Como demonstrar o princípio que torna possível toda demonstração? No caso dos valores, algo semelhante ocorre: como demonstrar o Valor que torna possível toda axiologia, toda distinção valorativa, bem como a própria distinção entre bem e mal? É preciso dizer que a “prova” não se dá pela refutação dos adversários, isto é, por uma argumentação capaz de evidenciar o caráter “racional” de todo discurso sensato (Aristóteles), mas sim por uma espécie de “provação” subjetiva inalienável diante de toda derrocada possível dos valores, isto é, do fim da civilização, sempre iminente nas situações humanas concretas. Não se trata de um acontecimento que, empiricamente, todos teriam de viver. Trata-se, antes, de uma possibilidade que todos trazemos em nós: a possibilidade de responder pelo outro ser humano. Temos, então, a seguinte “prova”.

Existir no mundo é poder intencionar o valor da civilização, manifesto na própria vida cotidiana caracterizada por trabalho, lazer, conversas, estudos, alimentação, descanso, etc. Na perspectiva levinasiana a vida civilizada dispensa grandes aparatos técnicos, monumentos suntuosos, abundância de bens financeiros. A civilização é um valor que se pode intencionar a partir do existir cotidiano, de uma vida sem nenhum traço de grandiosidade ou de megalomania. O valor da civilização não se mede pelas catedrais, palácios, universidades, mas sim pelo convívio pacífico entre os homens. Reconhecemos os outros e com eles fazemos parte de um mundo comum. Tal mundo é constituído por instituições que devem garantir a liberdade contra os abusos da tirania (cf. LEVINAS, 1994, p. 39). Mas, e se este mundo desaba, se desfaz, é invadido pelo caos? Quando tudo é permitido, afirma Levinas, é também o momento de sentir responsável em relação aos valores de paz (cf. LEVINAS, 1976, p. 144). Trata-se de uma responsabilidade pelos valores quando ninguém aparece para responder. O desafio ou “prova”, nesse contexto, é o seguinte. “Não se comprazer, na situação trágica, com as virtudes viris da morte e do morticínio desesperado”, ou seja, no momento mesmo em que a civilização desmorona, seria preciso “viver perigosamente apenas para afastar os perigos e para retornar à sombra de sua vinha e de sua figueira” (Ibid.). Mas há mais: a provação de se comportar em pleno caos como se o mundo não tivesse sido desintegrado. Se a responsabilidade ou passividade se inverte em intencionalidade voltada a valores, em atividade que procura restaurar esses valores, não é para se fazer teoria moral, mas sim para se lutar contra a desumanidade. A fórmula é precisa e contundente: “Saber, ou ter consciência, é ter tempo para evitar e prevenir o instante da inumanidade” (LEVINAS, 1974, p.5).

Pensamos que, a esse respeito, a pulsão ou aspiração racional no sentido de Husserl ganha sua confirmação e sua legitimidade, ainda que orientada por um Valor que Husserl, ele próprio, jamais reconheceu totalmente: a precedência de Outrem em relação ao Eu, melhor dizendo: a origem de toda orientação a partir do rosto de outrem. Assim, a aspiração racional mencionada acima ganha, além de confirmação e legitimidade, uma forte leitura crítica, que aponta

para a necessidade de se prevenir contra a violência sempre possível de uma racionalidade que aposta todas as suas fichas na atividade, na autonomia, no saber. A responsabilidade (passividade, vulnerabilidade) que define o sujeito humano não emerge de uma significação que tem início na atividade de uma consciência intencional. Ela é mais originária que a passividade que, segundo Husserl, será animada pelos atos livres de um eu. A responsabilidade constituinte do sujeito moral não é *significada* pelo ego ativo, mas sim “testemunhada” pelo eu vulnerável em situações (e provações) concretas, nas quais ele se descobre como sendo *único*, insubstituível, chamado a responder pela manutenção da civilização, sobretudo naqueles momentos em que há uma derrocada de seus valores (ausência total de sentido). Responsabilidade que se estende, também, à tarefa de renovação dos valores depois de certas crises históricas avassaladoras. A ética se faz, assim, exercício de memória, de educação, de vigilância diante do sempre iminente “fim da civilização”.

Para concluir podemos dizer que a estrutura respondente da subjetividade humana (sua *ipseidade*) possui três níveis distintos, mas inseparáveis, de significação: a) a passividade constituinte do ego ativo; b) o “poder” que emerge dessa passividade (ego ativo); finalmente, c) a articulação de passividade e atividade graças a uma subjetividade capaz de responder pelo Valor incondicional do humano. O sujeito moral age na passividade, pois não é ele que escolhe ou determina intencionalmente o sentido (alteridade) que o investe e que faz dele um eu no acusativo. Tal acusação permite que sua passividade seja compreendida não como grau mais baixo de atividade, e sim como significação primeira e irreduzível: *ser-para-o-outro*. Ao despertar o sujeito, o olhar de outrem questiona sua supremacia, seu possível imperialismo. No entanto (ou paradoxalmente), é o próprio rosto que convoca o sujeito à atividade. É preciso realizar uma obra, dizer algo ao mundo, construir (ou reconstruir) o espaço inter-humano chamado civilização. A discussão sobre os valores é parte fundamental dessa infundável e, muito provavelmente, perfectível tarefa. Mas sua motivação primeira é sempre a *mesma*: a significação que vem de fora, isto é, o olhar do *outro*.

Bibliografia

HUSSERL, E.- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (Livre second): Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Trad. Éliane Escoubas, Paris: PUF, 1982.

_____. *L'idea di Europa*. Trad. Corrado Sinigaglia, Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999.

_____. *Lineamenti di etica formale*. Trad. Paola Basso e Paolo Spinicci, Firenze: Le Lettere, 2002.

_____. *Introduzione all'etica*. Trad. Nicola Zippel, Roma-Bari: Laterza, 2009.

LEVINAS, E.- *Totalité et Infini*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
_____. *Noms propres*, Montpellier: Fata Morgana, 1976.
_____. *Humanismo do Outro Homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coordenador), Petrópolis: Vozes, 1993.
_____. *Liberté et commandement*, Montpellier: Fata Morgana, 1994 (Paris: Le Livre de Poche).
_____. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coordenador), Petrópolis: Vozes, 1997.
MARION, J.-L.- L'intentionnalité de l'amour; In: ROLLAND, J.- *Les cahiers de La nuit surveillée*, n. 3, Paris: Verdier, 1984, pp. 225-245.

La poétique de la libération de soi ou comment sortir de l'assujettissement selon Butler

Palavras-chaves Sujeito. Normas. Outro. Liberdade.

Mots-clés Sujet, normes, autre, liberté.

Gautier Maes

Erasmus Mundus, Toulouse,
France

Mestre em Filosofia pelo
Erasmus Mundus EuroPhi-
losophie (Universidades de
Praga, São Carlos e Louvain-
-la-Neuve).
gautier.maes@hotmail.fr

Résumé

La philosophe américaine Judith Butler se propose de continuer les recherches de Foucault à propos de la problématique de l'«assujettissement», du sujet et des normes du pouvoir. Selon lui, un sujet éprouve une liaison passionnée avec des normes et il est investi par elles. Mais, spécifiquement, c'est un autre être humain qui incarne les normes et force le sujet à initier une narration de soi-même. Mais cette relation n'est pas nécessairement positive et peut contribuer pour la négation du sujet quand l'autre essaye de le détruire symboliquement (en faisant usage de la langue et de la mauvaise langue). C'est alors qu'on peut organiser une poétique du sujet qui lui permet de se libérer et de commencer une forme d'autonomie. Ce texte vise à éclaircir cette chemin ouverte par Butler.

Resumo

A filósofa americana Judith Butler se propõe a continuar as pesquisas de Foucault quanto à problemática do “assujeitamento”, do sujeito e das normas do poder. Segundo ela, um sujeito vive uma ligação apaixonada com as normas e é investido por elas. Mais especificamente, é um outro ser humano que incarna as normas e força o sujeito a iniciar uma narração de si mesmo. Mas essa relação não é necessariamente positiva e pode contribuir para a negação do sujeito quando o outro tenta destruí-lo simbolicamente (fazendo uso da linguagem). É neste momento que se pode organizar uma poética do sujeito que lhe permita liberar-se e iniciar uma forma de autonomia. É este caminho aberto por Butler que gostaria de esclarecer no texto.

Introduction

Le problème de l'assujettissement est au cœur de la philosophie de Butler. Le concept d'assujettissement a traditionnellement été pensé comme une servitude venue de l'extérieure et exercée par un pouvoir tout puissant. Le pouvoir, dans cette conception, assujettit l'individu par la force et c'est uniquement à cette force extérieure qu'est due l'intériorisation du pouvoir. Contre cette conception de l'assujettissement par la force brute et extérieure, Butler, à la suite de Foucault, propose une redéfinition de l'assujettissement comme

entrelacement de forces en luttres. La redéfinition de l'assujettissement permet de rendre au sujet un pouvoir que ne lui accordait pas la définition classique. Non seulement l'assujettissement est désormais pensé comme lutte de pouvoir entre le sujet et le pouvoir normatif mais, plus fondamentalement encore, il apparaît comme la condition d'émergence du sujet. Il s'agit donc, non plus d'une violence extérieure mais d'une intériorisation normative. Dépendant d'un pouvoir extérieur, l'assujettissement est aussi ce qui constitue le sujet de l'intérieur. L'ambigüité vient de cette capacité d'un extérieur à créer une intériorité. Le moyen par lequel le pouvoir est intériorisé par le sujet est le discours. Le problème de Butler consiste à interroger la cause de la dépendance fondamentale du sujet à l'égard d'un discours normatif dont il n'est pas l'auteur et les voies de sortie du sujet à l'égard de ce discours. L'enjeu est de montrer l'hétéronomie à l'œuvre dans la constitution du sujet. Nous aimerions ici retracer les étapes de la réflexion butlerienne concernant l'assujettissement et chercher avec elle les conditions de l'expression de la liberté du sujet en dépit de cet assujettissement pesant sur lui.

1. L'ambigüité de la notion d'assujettissement

Butler, dans *La Vie Psychique du pouvoir*, use d'une métaphore pour expliquer le rapport du sujet au pouvoir : celle du retournement. L'avantage du concept de retournement est sa dimension duale ; un retournement peut s'opérer à tout moment lorsque le pouvoir interpelle le sujet mais il peut également se produire pour le sujet lui-même. Retournement vers la loi ou vers la norme et retournement sur soi sont les deux dimensions qui permettent au concept de retournement d'être le signe extérieur d'une réalité intérieure. Le retournement est alors thématiqué comme figure inaugural du sujet, moment où le sujet n'est pas encore tout à fait sujet, moment de l'institution subjective. La figure du retournement, moment capital de l'assujettissement est paradoxale car elle rend compte de ce moment où un sujet est institué par l'incorporation des normes du pouvoir. La temporalité de la figure du retournement est une temporalité qui se situe entre préhistoire et subjectivité réflexive : avant le retournement le sujet n'est pas encore sujet réflexif, il est inauguré par le retournement et conditionné par le pouvoir. Le retournement est donc ce moment qui est chargé d'inaugurer l'histoire subjective, il est à la fois hors du temps et condition de la temporalité, point de pivot de l'histoire subjective.

Ce flottement temporel et général de la figure du retournement est appuyé par la notion de trope qui est à la fois une autre manière de déterminer le retournement mais aussi qui sert à renforcer la thèse de Butler. Le trope est dans un sens premier une figure de rhétorique qui détourne les mots pour générer un nouveau sens. En réinvestissant le sens étymologique du trope qui signifie « tour » en grec ou figure du discours, une métaphore en latin, Butler en fait le concept sur lequel repose le moment de l'inauguration du sujet. Le trope est ce milieu ambigu d'où peut sortir une nouveauté radicale entre des termes (la subjectivité et le pouvoir) dont les rapports pou-

vaient sembler univoques. Pour que le décalage du trope soit effectif, il faut qu'une norme soit instituée et qu'une variation intervienne par rapport à cet étalon-valeur qu'est la norme, si bien que le trope est un mélange entre une norme instituée et un décalage subjectif par rapport à cette norme c'est-à-dire la manière propre à un sujet de s'approprier une norme neutre. L'utilisation de la notion de trope et son lien avec le langage montre bien que le cadre de la démonstration de la philosophe américaine est celui de la subjectivité discursive. Il ne s'agit plus de penser un sujet métaphysique ou transcendantale mais bien un sujet qui émerge au coeur du langage et des normes d'une société donnée. Le trope, d'abord figure de rhétorique devient concept représentatif de la rupture ontique qui se joue dans le moment d'émergence du sujet. Butler s'inspire de la scène de l'interpellation présente dans *Idéologies et Appareils Idéologiques d'État* d'Althusser pour montrer ce moment de la production du sujet narratif.

L'exemple althussérien de la dépendance du sujet au pouvoir

Althusser soutient dans *Idéologies et Appareils Idéologiques d'Etat* que « L'idéologie interpelle les individus en sujets. » Cette citation est lourde de sens puisqu'elle synthétise à la fois la constitution normative et discursive du sujet mais aussi son caractère relationnel. Le rapport de l'idéologie au sujet est un rapport de constitution réciproque. L'idéologie a besoin de s'incarner dans un individu qu'elle transforme par-là même en sujet et le sujet, pour sa part, a besoin de l'idéologie pour exister et pour être reconnu comme subjectivité unique. C'est alors qu'Althusser fait intervenir la notion d'interpellation comme ce sur quoi repose le mécanisme de la reconnaissance entre l'idéologie et le sujet qu'elle fait venir à l'être. Pour appuyer sa démonstration, il use de l'exemple devenu célèbre du policier qui hèle un passant. Cet exemple met en place une scène d'interpellation d'un policier qui crie « Hé, vous, là-bas ! » et le retournement du passant qui s'en suit. Cette simple scène de la vie quotidienne prouve, selon Althusser, l'attachement du sujet à la loi. Dans ce retournement, l'individu se fait sujet parce qu'il s'est vu reconnaître par la loi. Le sujet se savait être interpellé et savait que c'était lui seul qui l'était. L'idéologie offre à l'individu devenu sujet l'illusion de son unicité, de son authenticité de son caractère irremplaçable. Le sujet et l'idéologie se portent mutuellement à l'être, le sujet est le corps de l'idéologie. Revenons-en à présent à la lecture de Butler et voyons ce qu'elle retient des développements proposés par le philosophe français.

L'attachement passionné à la loi

La conception d'Althusser est vue comme étant limitée car reposant encore sur le modèle de l'Etat centralisé appliquant son pouvoir à travers la voix d'un représentant de l'Etat. Ce qu'il faut donc retenir avant tout selon Butler est ce qu'elle appelle un attachement passionné à la loi. Le sujet n'est pas assujéti par un pouvoir extérieur comme s'il n'y avait pas de dépendance de l'un à l'égard de l'autre. L'assujettissement est une nécessité pour la survie du sujet si bien que, l'attachement à la vie, est un attachement à l'assujettissement. La dépendance du sujet au pouvoir conditionne

le processus de formation du sujet. Mais cette dépendance fondamentale du sujet au pouvoir, cet attachement passionné est nié par le sujet. La distance organisée entre le sujet et le pouvoir conduit, selon Butler, à refouler l'attachement passionné, refoulement qui conduit à l'émergence de l'inconscient en même temps qu'à celle du sujet. C'est à partir du moment où je nie mon attachement à la loi que je deviens conscient de moi-même et que je laisse de côté les conditions de mon émergence.

Le ressort sur lequel fonctionne l'assujettissement est le désir d'être et le désir de reconnaissance du sujet. Le pouvoir joue de ce désir pour asseoir la subordination des sujets. Si le sujet en vient à être conscient de son attachement et donc de sa subordination, il rejette cet attachement et le nie. Ce déplacement ou cette négation tend à la dissolution du sujet car il ne se pense plus que comme négativité. Pour résumer la pensée de notre auteur, le mouvement qu'elle décrit est le suivant : attachement originaire au pouvoir qui conduit à l'émergence du sujet puis possibilité de prise de conscience de cet attachement. Si l'attachement survient dans le règne de la conscience, il y a négation de cet attachement par le sujet, négation qui risque de mener le sujet à sa dissolution. Le sujet déplace alors sa subordination, subordination qui retombe à l'inconscient. Le sujet est perpétuellement pris dans les rets d'une contradiction qui lui impose une autonomie d'apparence pour émerger et une subordination réelle mais niée pour persister dans l'être. Néanmoins le sujet parvient, à partir de cette négation de l'assujettissement originaire à la loi, à construire ce que Butler appelle un récit de soi.

2. Le récit de soi, l'interpellation d'autrui

Butler procède dans un autre ouvrage, *Le Récit de soi*, à une généalogie du sujet narratif. Cette généalogie n'est pas celle du sujet envisagé comme substance mais celle d'un sujet historique et social. Le problème, comme dans *La Vie Psychique du pouvoir*, est de savoir comment un « je » historique et social peut parvenir à rendre compte de lui-même?

Le paragraphe intitulé *Scenes of address* traite plus en longueur de la possibilité du sujet à rendre compte de lui-même et de la force des normes dans la constitution du sujet. Le premier problème auquel est confronté Butler est celui de l'origine : à quel moment et pourquoi un sujet commence à rendre compte de lui-même ? La réflexivité et la narrativité du sujet qui vont ici de paire ne commencent que dans une relation dyadique. C'est autrui (porteur des normes), en tant qu'il m'interpelle et qu'une relation de face à face se met en place, qui m'invite à rendre compte de moi, c'est-à-dire à avoir une attitude réflexive vis-à-vis de moi-même. La narrativité du sujet s'exprime ainsi :

« (...) je ne commence à me raconter qu'en face d'un « tu » qui me demande de rendre compte de moi. Ce n'est que face à cet interrogatoire, face à cette attribution faite par un autre- « était-ce toi ? » -, que chacun de nous commence

à se narrer ou découvre que, pour de pressantes raisons, nous devons devenir des êtres nous racontant. » (BUTLER, 2007, p.11)

La narrativité du sujet est une narrativité atypique. Le compte rendu de soi est déjà un impératif moral. Il est le résultat d'une interpellation d'autrui qu'il est nécessaire de prendre en compte. L'interpellation d'autrui est un « Pourquoi ? » qui demande en réponse une justification. Rendre compte de soi signifie donc en réalité, se justifier de ses actes. C'est en tant que justification que la narrativité du sujet devient réflexivité. Cette relation originaire à autrui est le premier mode de constitution du sujet évoqué par Butler. La seconde instance constitutive du sujet narratif est sa relation aux normes. Butler écrit :

« Il n'y a pas de construction de soi (*poiesis*) en dehors d'un certain mode de subjectivation (ou d'assujettissement) et donc il n'y a pas non plus de constitution de soi en dehors des normes qui orchestrent les formes possibles que peut prendre un sujet. » (BUTLER, 2007, p.17)

Le sujet n'est pas seulement institué par sa relation à autrui mais aussi par des normes linguistiques. Toute relation à autrui s'inscrit dans un cadre social et linguistique constitutif de la relation. Que ce soit pour l'émergence du soi ou de la relation à autrui, la préexistence de la norme est la condition de la dépossession du sujet. Le sujet est opaque à lui-même, il ne peut rendre compte de soi ni pleinement ni de manière transparente, et cela du fait même de cette préexistence de la norme. L'institution du sujet ne peut se faire qu'avec autrui et des normes linguistiques qui nous excèdent. Nous sommes donc plongés l'un et l'autre dans la pesanteur et la neutralité du langage et il s'agit de créer une relation originale au sein même de cette neutralité. Le sujet connaît donc une double dépossession. Il est dépossédé par les normes linguistiques et par autrui. Dans ces conditions, rendre compte de soi de façon claire et distincte est-il encore possible ? La réponse est non. Pour qu'un compte rendu de soi puisse se faire, il faut qu'il se fasse à autrui et dans le cadre des normes sociales. La dépossession de soi, loin d'être un mal du sujet, une tare irrémédiable qui le rende définitivement opaque à lui-même, est pour Butler la condition de possibilité du compte rendu de soi. C'est en étant dépossédé et en acceptant cette dépossession que je peux rendre compte de moi-même. Le compte rendu de soi reste un compte rendu en ce sens qu'il doit être exposé à un public, à autrui. C'est seulement par cette exposition publique que le compte rendu est véritable. Le compte rendu de soi ne peut donc qu'être tourné vers l'extérieur, si bien qu'il n'appartient pas non plus au sujet. Rendre compte de soi c'est accepter l'absence de la toute puissance du moi. La narration de soi nous projette dans un monde commun. L'expérience de soi, qui pourrait paraître être la chose la plus intime et la moins communicable, ne peut se faire que comme langage et nécessite une création et un travail perpétuel qui est du aux nécessités de la reconnaissance. Butler fait du langage le mode de la conscience de soi par l'intermédiaire de l'exposition à autrui. Alors que la dépossession pourrait paraître être un acte irrévocable, elle est, en réalité, le moyen par lequel le sujet

peut rendre compte de lui-même et prendre conscience de lui-même, le moyen par lequel le sujet est créé.

Il faut donc noter que :

« (...) ma narration commence *in medias res*, lorsque nombres de choses ont eu lieu qui me rendent, moi et mon histoire, possible dans le langage. (...) En élaborant l'histoire, je me crée une nouvelle forme en instituant un « je » narratif qui se surajoute au « je » dont je cherche à raconter la vie passée. (...) La narration de soi est partielle, hantée par ce dont chacune ne peut concevoir aucune histoire définitive. Je ne peux pas expliquer exactement pourquoi j'ai émergé de telle façon et mes efforts de reconstruction narrative sont toujours sujets à révision. Il y a cela en moi et de moi dont je ne peux pas rendre compte. » (BUTLER, 2007, p.40)

Butler invite à penser la subjectivité comme une création fonctionnant sur le mode du récit de soi, création jamais achevée dont l'efficace vient de son caractère itératif. Le jeu entre les normes et la subjectivité, mais aussi les rapports de reconnaissance forment, déforment et reforment constamment le sujet. Butler, s'inscrivant ainsi dans la tradition anglo-saxonne depuis Locke, envisage la subjectivité sous la forme d'un entrelacs de dialogues perpétuels, condition de possibilité d'une création continuée de soi dans la relation aux normes et à autrui.

Mais alors, que se passe-t-il lorsque le rapport d'interpellation se fait de manière abjecte ou injurieuse ? Jusqu'ici l'institution du sujet se faisait plutôt sereinement et même si ce dernier était dépossédé, il semblait pouvoir au moins se construire malgré cette dépossession. Qu'en est-il lorsque le sujet est reconnu et interpellé dans un but dégradant ?

De la vulnérabilité linguistique

L'œuvre *Le Pouvoir des Mots* s'ouvre justement sur cette interrogation. Que signifie être blessé par le langage ou par les mots ? La blessure se traduit d'abord sous la forme de l'insulte. Être insulté revient à recevoir un nom injurieux, un nom qui cherche à nous constituer de manière abjecte. L'injure repose sur le nom mais aussi sur la manière de le prononcer. Il entretient une fonction de désorientation voire d'asubjectivation. En effet, l'insulte vient nécessairement après que le sujet fut institué, après que le sujet ait engagé le récit de soi. Alors que le sujet avait tout fait pour s'accorder une place au soleil, qu'il s'était inscrit dans la communauté des locuteurs, le voilà jeté à la dérive de lui-même sans place spécifique au milieu des autres. Alors que la nomination a pour fonction première de cristalliser un individu (les parents qui nomment leur enfants), l'insulte use des pouvoirs de la nomination pour en inverser les effets et pour, non pas cristalliser, mais rendre le sujet évanescant. Par le langage, le corps du sujet existe socialement et c'est la destruction de cette existence sociale que vise l'insulte. L'interpellation dont nous avons déjà parlé peut constituer l'individu positivement ou de façon abjecte. Ce qui fait la force de l'interpellation abjecte est qu'elle reproduit les mêmes conditions que l'interpellation instituante. Ainsi, si nous sommes des êtres de langage c'est-à-dire des êtres constitués par le langage, celui-ci peut

également menacer notre existence. Il y a donc un pouvoir propre au langage, il est une puissance d'agir. Cette puissance d'agir du langage s'accompagne d'une autre puissance, celle du corps. Le langage se fait nécessairement par l'intermédiaire d'un corps parlant et lorsqu'un individu profère une injure ou une menace à l'égard d'un autre, c'est autant par le corps que par le langage qu'il le fait. A vrai dire, dans l'injure le corps du locuteur se trouve exposé à celui qu'il injure et au final l'injure procède des mêmes ressorts et donc des mêmes dangers que dans une scène d'interpellation classique. Il se met en place un jeu de reconnaissance et une reconnaissance injurieuse reste une reconnaissance, c'est-à-dire un acte symbolique s'exposant à la lutte si on reprend le schéma hegelien. Butler s'intéresse d'ailleurs à Hegel tout au long de son œuvre et plus spécifiquement dans un court ouvrage coécrit avec Catherine Malabou et qui s'intitule *Sois mon corps*. Elle lit le philosophe allemand en soutenant que l'identité du sujet est une identité qui se fait dans la déchirure de la rencontre de l'autre. La vérité de soi n'est pas celle d'un sujet auto-suffisant mais elle se découvre dans la division infinie. Le sujet se forme, réforme, déforme indéfiniment et c'est de cet attachement nécessaire en même temps que de la nécessité de se construire soi-même que naît toute la dialectique qui se joue entre moi et autrui. Je ne peux ni parvenir à être moi par mes propre moyens, seul, ni m'en remettre purement et simplement à autrui. Je suis irrémédiablement attaché à autrui mais en même temps dois trouver ma propre forme d'existence. L'attachement-détachement du sujet se fait également dans les constitutions abjectes. Dans *Le pouvoir des mots*, Butler use de plusieurs exemples dont celui des homosexuels ou des noirs qui reprennent à leur compte les insultes dont ils sont la cible et s'appellent entre eux « pédé » ou « négro » afin de d'inverser la tentative d'institution abjecte. C'est alors que la philosophe parle de « discours inversé ».

Mais Butler va plus loin encore en considérant le caractère labile des mots injurieux voire de tout mot. Un mot ou un acte de langage n'est pas enfermé dans une signification unique mais est ouvert sur un ensemble de resignifications possibles. C'est peut-être ici que nous pouvons anticiper la notion de trope, même si elle n'apparaît pas encore dans *Le Pouvoir des mots*, puisqu'il y a une sorte de tour métaphorique qui se trouve à l'intérieur de chaque mot et donc de chaque injure. Le mot n'est pas fermé mais ouvert, il est comme le langage, une entité historique dont les significations peuvent varier avec le temps. Plutôt donc que de condamner par la loi les mots injurieux comme le souhaite Mac Kinnon dans le domaine de la pornographie¹, Butler invite à une poétique du langage au sens originnaire du terme, c'est-à-dire à une création au sein même du langage. Qu'est-ce que la poésie ? C'est utiliser une langue déjà constituée pour lui faire dire ce

1 Mac Kinnon est une intellectuelle américaine opposée à Butler qui souhaite voir se mettre en place la condamnation des propos tenus dans les films pornographiques jugés avilissants à l'égard des femmes. Elle travaille depuis 1983 en collaboration avec Andréa Dworkin et les deux intellectuelles publièrent un *Traité des droits antipornographiques*. La pornographie y est vue comme incarnant un discours haineux (*hate speech*) niant le droit des femmes. Butler soutient, contre cette idée, que la répression finit par retomber sur les minorités et qu'elle comporte donc en elle un effet pervers. Il faut alors plutôt laisser les minorités faire œuvre de re-signification et les laisser prendre en charge la lutte.

qu'elle n'a jamais dit, pour lui trouver un nouvel assemblage. Le langage est vivant et il est toujours possible de lui donner un nouveau souffle, de travailler sa signification. C'est en cela que nous baignons dans le langage, qu'il nous excède et donc qu'il ne nous enferme pas définitivement. Si le langage nous constitue, il est aussi ce par quoi nous pouvons conquérir notre liberté et nous redéfinir. Le discours de haine n'est donc pas toujours efficace. Comme tout discours, il peut connaître un détournement, une signification nouvelle en fonction de l'attitude que l'on décide d'adopter à son égard.

Retrouver un sujet de l'action

Butler pense les conditions, non pas d'une sortie pure de l'assujettissement ou de la constitution dans l'abject, mais pense les conditions d'une assomption de l'assujettissement qui pourra permettre au sujet d'en faire jouer les mécanismes et d'être acteur de son processus de formation. Le problème à résoudre est celui d'une action possible en dépit du phénomène d'assujettissement injurieux. Pour comprendre les données de ce problème, il semble à l'auteur nécessaire de redéfinir la notion même de sujet. Le sujet ne doit pas être confondu avec l'individu ou la personne comme entité cristallisée mais doit être thématiquement comme « structure en formation ». L'association des termes de structure et de formation montre bien à la fois la solidité de la catégorie de sujet et sa plasticité. Le sujet possède cette complexité qu'il est toujours le même et toujours en mouvement, il est une structure ouverte sur un indéfini de possibilités. La spécificité de la catégorie de sujet est établie dans le langage :

« Le sujet est pour l'individu la circonstance linguistique qui lui permet d'acquérir et de reproduire l'intelligibilité, la condition linguistique de son existence et de son action. »
(BUTLER, 2002, p.34)

Dans le troisième chapitre de *La vie psychique du pouvoir*, intitulé « Assujettissement, résistance, re-signification », Butler tente de résoudre ce problème à travers une lecture croisée de Foucault et Freud. Elle repart du problème de l'assujettissement en montrant que c'est en lui que le sujet émerge à travers un discours qui forme ou plutôt « formule » son corps. La fameuse « âme, prison du corps » de Foucault n'est autre que ce discours qui excède et assujettit si bien que, toute libération, ne peut se faire qu'en prenant en compte cet assujettissement initial. La résistance au discours assujettissant est le plus souvent refoulée, c'est la raison pour laquelle il est possible de lier Foucault et Freud, mais elle peut également rejaillir et produire des effets sur le sujet autant que sur le discours assujettissant. Il y a, selon Butler, « des effets formateurs (...) de l'interdit ». Pour que le sujet émerge, il faut que le corps soit détruit et cette destruction est justement opérée par le discours.

C'est par le langage que le sujet se positionne vis-à-vis des conditions de sa subordination et, avant tout, des conditions de son existence. Le langage apparaît alors comme l'une des possibilités de sortie du cercle vicieux de l'assujettissement. La narration comme histoire de la conscience de soi est aussi la condition de possibilité

d'un décalage par rapport à l'assujettissement et donc rend possible l'action. C'est dans le langage que le sujet conquiert une densité qui lui permet, bon gré mal gré, d'agir. De plus, il y a des trous dans l'assujettissement car celui-ci ne peut fonctionner que sur le modèle de l'itération. C'est seulement par la répétition de la normalisation que cette dernière peut conserver son efficacité. Or justement, cela permet au sujet de prendre conscience des mécanismes qui s'opèrent contre lui. C'est sur le mode de la résistance que Butler pense une voie de sortie de l'assujettissement. La narration de soi est la condition qui rend possible une résistance à l'assujettissement. Dans les interstices de l'assujettissement se glisse un lieu de résistance du sujet, c'est-à-dire qu'à l'intérieur même de l'assujettissement la résistance est possible. Cette dernière est possible notamment dans le « discours inversé », c'est-à-dire lorsque le discours normalisateur (abjecte ou non) se trouve pris à charge et détourné de son but initial par le sujet. C'est là toute la puissance de la pensée de Butler, offrir un mode d'altération de l'assujettissement en prenant compte du mode de fonctionnement de cet assujettissement, faire travailler l'assujettissement de l'intérieur et contre lui-même. Le sujet n'est pas enfermé dans les mécanismes de l'assujettissement et peut sortir de ces mécanismes même si la « re-normalisation » guette toujours. Concluons ce passage par les mots de notre auteur :

« (...) le sujet ne saurait étouffer l'ambivalence par laquelle il est constitué. Douleuruse, dynamique et prometteuse, cette oscillation entre le déjà-là et le encore-à-venir est un carrefour qui rallie toutes les étapes par lesquelles il est formé, ambivalence réitérée au cœur de l'action.
(BUTLER, 2002, p. 43-33)

L'assujettissement n'est pas soumission unilatérale mais mouvement perpétuel vers un futur indéterminé.

3. Conclusion

Au final, nous avons pu voir que tout sujet ne peut se construire que dans un dialogue avec des normes. Ces normes s'incarnent en autrui qui m'impose la mise en place d'un récit de moi-même, récit qui aura pour conséquence l'institution de ma subjectivité. Seulement, cette institution ne se fait pas toujours paisiblement et autrui peut tenter de m'instituer de façon abjecte. Il ne s'agit pas là d'une sentence définitive même si cela peut être extrêmement douloureux. S'ouvre alors pour le sujet la possibilité d'un travail sur le langage qui aura un effet rétroactif sur lui-même. Il n'y a donc pas de révolution du sujet hors de l'assujettissement mais simplement des résistances et comme l'écrit Jacqueline Rose, citée par Butler :

« Il n'y a donc pas par rapport au pouvoir un lieu du grand Refus – âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire. Mais des résistances qui sont des cas d'espèce : possibles, nécessaires, improbables, spontanées, sauvages, solitaires, concertés, rampantes, violentes, irréconciliables, prompts à la transaction, intéressées ou sacrificielles ; par définition, elles ne peuvent exister que

dans le champ stratégique des relations de pouvoir. Mais cela ne veut pas dire qu'elles n'en sont que le contrecoup, la marque en creux, formant par rapport à l'essentiel domination un envers finalement toujours passif, voué à l'indéfinie défaite. » (ROSE, 1987, p.85)

Bibliographie

ALTHUSSER Louis, POSITIONS (1964-1975), Paris, Les Éditions sociales, 1976

BUTLER Judith, *La Vie psychique du pouvoir. L'Assujettissement en théories*, préface de Catherine Malabou, traduction de Brice Matthieussent, Leo Scheer, Paris, 2002.

-*Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, préface de Charlotte Nordmann et de Jérôme Vidal, traduction de Charlotte Nordmann avec la collaboration de Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, Paris, 2004.

-*Le Récit de soi*, traduit de l'anglais par Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, Paris, Puf, 2007.

-*Sois mon corps*, traduit de l'anglais par Elsa Boyer, Paris, Bayard, 2010

ROSE Jacqueline, *Sexuality in the field of vision*, Londres, Verso, 1987.

*Anti-Édipo - (per)versão masoquista de "Deus está morto":
o amor problema segundo Deleuze*
*Anti-Oedipus - masochistic (per)version of "God is dead": the love-
problem according to Deleuze*

Palavras-chaves Deleuze, masoquismo, psicanálise, desejo

Mots-clés Deleuze, masochisme, psychanalyse, désir

Bruna Martins Coelho

USP, São Paulo, SP, Brasil

Mestre em Filosofia pela
USP/SP. Realizou estágio.
brunamartinscoelho@
yahoo.fr

Resumo

Trata-se de apresentar a leitura deleuziana da obra de Leopold von Sacher-Masoch, colocando em primeiro plano como a reflexão sobre o masoquismo encontra papel determinante na experiência intelectual de G. Deleuze, tanto na gênese de seu conceito de inconsciente, quanto na sua posterior crítica à psicanálise a partir do combate contra a transcendência e a negatividade nas concepções de desejo. Para tanto, o artigo estabelece uma leitura cruzada entre Deleuze e psicanálise a partir da problemática masoquista, explicitando como Deleuze constrói outra leitura de Masoch a partir de suas apropriações da filosofia de Bergson e da teoria analítica de Jung.

Résumé

Cette article vise à présenter la lecture deleuzienne de l'œuvre de Léopold von Sacher Masoch, mettant en avant le rôle décisif que la réflexion sur le masochisme a dans l'expérience intellectuelle de Deleuze, à la fois dans la genèse de son concept de l'inconscient, comme plus tard, dans sa critique de la psychanalyse et sa lutte contre la transcendance et la négativité dans les concepts de désir. Ainsi, l'article établit une lecture croisée de Deleuze et la psychanalyse à partir du problème masochiste, expliquant comment Deleuze construit une autre lecture de Masoch à partir de sa appropriation de la philosophie de Bergson et de la théorie analytique de Jung.

Ipseitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 129-158, jan-jun, 2015

A mulher, tal como a natureza a criou e como atrai o homem atualmente, é seu inimigo e não pode ser para ele senão sua escrava ou tirana, nunca sua companheira. O que ela só poderá ser quando lhe for igual em direitos e valer por sua formação e trabalho. Por enquanto, só há uma alternativa: ser o martelo ou a bigorna.

Leopold von Sacher-Masoch, *A Vênus das peles*

O problema do inconsciente atravessa a obra de Deleuze¹. Seu primeiro caso literário: *A Vênus das peles* de Leopold von Sacher-Masoch, romance sobre o qual escreve um artigo em plena voga sadiana na França, tirando das sombras este escritor, bastante conveniente - “nem masô, nem pornô”², Leopold era bem quisto à sua época, até Krafft-Ebbing ter feito de seu sobrenome uma doença. Ao escritor, Deleuze dedica *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, publicado em periódico sobre o “Amor problema” de 1961. Tanto neste artigo, quanto em sua longa *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967) - uma centena de páginas introdutórias a *Vênus das peles* - Deleuze desenvolve pontos essenciais à reformulação do conceito de inconsciente, articulando crítica e clínica. São eles: conceber positivamente o *desejo*, reformular a noção de fantasma e fazer transbordar, na nosografia clínica, o contexto social, histórico e estético de sua elaboração. Reformular a noção de inconsciente exige, da parte de Deleuze, a constituição de uma ontologia, de saída concebida como um empirismo transcendental - e, posteriormente, desenvolvida como um funcionalismo em *Anti-Édipo. De Sacher-Masoch ao masoquismo* e *Apresentação de Sacher-Masoch* participam nesta dita “primeira fase” de sua produção: reivindicadamente anti-hegeliana, herdeira da crítica de Bergson à dialética, tão próxima da psicanálise quanto sua crítica, e, eticamente inspirada pela crítica nietzschiana à cultura moderna. Estes textos, e o problema do inconsciente neles presente, tecem-se, ainda, sobre o fundo mais ou menos silencioso da psicologia de Jung³: se alusões apenas discretas a ela são feitas em 1967, ela foi precedida pela explícita reivindicação de um *junguianismo* em 1961. Também outros textos da época, *Nietzsche e a filosofia* (1962)¹ e *Proust e os signos* (1964)², fazem rápidas menções aos conceitos de arquétipo, Anima e individuação - este último sendo um conceito central à psicologia de Jung. Rechaçadas no meio intelectual francês, suas ideias não deixaram de influenciar as concepções de desejo, de repetição e de individuação de Deleuze, mesmo quando o filósofo aparenta estar o mais próximo possível da psicanálise. Concordando, aparentemente, com a concepção de Theodor Reik relativa ao caráter essencial do fantasma para a compreensão do masoquismo, Deleuze só pode se aliar a esta tese pela torção desta noção psicanalítica via Jung e Bergson. Veremos.

O fantasma

Pela primeira vez, neste caso literário, o fantasma é teorizado por Deleuze. Articulam-se a este conceito desejo, subjetivação, repetição, experiência do tempo e sentido: o masoquista distingue-se do sádico em sua forma de apreensão e constituição do mundo - estética

1 Tese defendida em dissertação de mestrado intitulada *O campo e os princípios de repetição - ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968)*, que contou com financiamento do CNPQ e da FAPESP. Este artigo é a revisão de um capítulo nela presente.

2 Segundo Régis Michel, em seu *Masoch avec Deleuze*, “Masoch era em suma um escritor muito *conveniente*, no sentido mais puro da convenção social” (MICHEL, 2007, p.6).

3 Kerslake trabalha a tese em *Deleuze and Unconscious* de que o pensamento de Deleuze sobre o inconsciente seria herdeiro, entre outros, de outra linhagem que não a freudiana: Janet - Bergson - Jung.

-, em sua forma de significação do mundo – artística – e no mito narrado neste processo.. Neles pensar a constituição da *objetividade* do mundo e de sua temporalidade requereria a retomada do problema aberto pela estética kantiana com a expulsão do prazer, da dor, e do desejo aa primeira *Crítica* – inviabilizando a descrição das experiências de loucura e alucinação. Deleuze e Lacan são herdeiros deste mesmo problema. Para o psicanalista, o fantasma funcionaria como uma “matriz quase transcendental de constituição do mundo dos objetos de desejo”, de “submissão do diverso da experiência à identidade fantasmática”, dotando o mundo de consistência e sentido, segundo Safatle (SAFATLE, 2004, s. p.); alguns pontos dele afastam Deleuze: para o filósofo, há foraclusão do Nome-do-Pai no masoquismo, o que o leva ao conceito de arquétipo para pensar a constituição simbólica de um mundo para o perverso, e a defender a autonomia “estrutural” entre sadismo e masoquismo. Enquanto Lacan anulava a partilha entre as estruturas sádica e masoquista – os sádicos como “masoquistas ingênuos” ⁴-, para Deleuze, toda questão era “saber se o mesmo sujeito pode participar de uma sexualidade sádica e de uma sexualidade masoquista” (DELEUZE, 1967, p. 94); evitando “as ilusões do transformismo” (idem, p. 95), compreender “a estrutura que eles delimitam”. Produtos de uma cisão, o masoquista é um *eu* sem supereu, e o sádico, um supereu sem eu. Deleuze desenvolve, assim, a tese de Lagache de *Psicanálise e estrutura da personalidade*, alvo de seminário crítico de Lacan em 1960. “Daniel Lagache recentemente insistiu sobre a possibilidade de uma tal cisão eu-supereu”, diz Deleuze.

ele os distingue, e se necessário, opõe o sistema *eu-narcísico* / *eu-ideal* ao sistema *supereu* / *ideal de eu*. Ou bem o eu se lança numa empresa mítica de *idealização*, onde ele se serve da imagem da mãe como de um espelho capaz de refletir e mesmo de produzir um ‘eu-ideal’, enquanto ideal narcísico de toda a potência – ou, ainda, ele se lança numa empreitada especulativa de *identificação*, e se serve da imagem do pai para produzir um supereu capaz de prescrever um ‘ideal do eu’, como ideal de autoridade fazendo intervir uma fonte exterior ao narcisismo (DELEUZE, 1967, pp. 110-111).

Embora estes “polos” (de dessexualização), eu e supereu, possam existir conjuntamente em uma estrutura, a aposta de Deleuze é de que “ainda mais importante” é “a possibilidade destes dois polos de dessexualização atuarem em duas estruturas diferenciadas ou dissociadas da perversão, em favor de uma ressexualização perversa que confere suficiência estrutural a cada uma delas (idem, p. 111). Ainda, as experiências do tempo nos *Umwelt*⁵ sádico e masoquista seriam profundamente assimétricas: no masoquismo, a espera e o suspense encenam o fantasma, enquanto, no sadismo, a temporalidade é de aceleração na somatória dos casos, submetida à demonstração lógica da Ideia de Mal.

4 Cf. SAFATLE, 2010, p. 177.

5 Deleuze alude com este termo ao biólogo Jakob von Uexküll (DELEUZE, 1967, p. 37).

Os “amores de Masoch encontram sua fonte nas obras de arte”, a “aprendizagem” da cultura “se faz com mulheres de pedra” (DELEUZE, 1967, p. 61): Masoch, um amante da arte, mais que de suas mulheres (DELEUZE, 1967, p.61). Suas cenas são duplicatas de esculturas e quadros – o cemitério. Cemitério-sonho, Masoch sonha e, acordado, enlameia de cultura os corpos-estátuas que compõem seu mundo, alucinando, em suas carnes, referências artísticas e míticas: petrificando-as. Drama colonizado por cenas clichês e povoado por mulheres-estátuas ou estátuas de mulher. Esculpindo no mármore próprio à cultura seus amores, as artes plásticas e os mitos impregnam de signos os dados sensíveis, fantasmagorizando-os – a fantasia como este véu ou o rastro agenciado e interposto pelo desejo na constituição dos objetos sensíveis do mundo. “Masoch crê na arte, nas imobilidades e nas reflexões da cultura” (idem, p.62). Na das artes plásticas, em especial: na renúncia do movimento própria a toda pintura que, do tema, congela um gesto, suspende uma atitude, exprimindo “uma espera mais profunda, mais próxima das fontes da vida e da morte” (idem, p. 62). Quem fala em espera, fala de uma relação com o tempo, o fantasma constituindo o mundo neste não-limite entre a percepção e a loucura – seu sonho. “O masoquista tem necessidade de crer que sonha mesmo quando ele não sonha” (idem, p. 64). Já o sádico não sonha: ele *sabe*. Demasiado lógico, tudo nele racional. Cortaram-se as asas da imaginação – tão presente no masoquista como seu destino de sonhador e artista. Ao libertino, nada é mais odioso que as artes plásticas: a demonstração da Ideia de Mal a partir da submissão acumulativa dos corpos em sequência tem de continuar – e o quão detestável não é o artista a interromper este raciocínio sobre a maldade, parando-o, para dele extrair uma imagem?

Na gênese da fantasia masoquista, o pai não tem função: declinou – críticas de Deleuze a Freud

A versão moral do masoquismo de Freud é mais uma versão moralizante, onde o retorno vai de par com a... renúncia. A consciência infeliz, sentimento patriarcal de culpabilidade, é aí solidária da repressão cultural, empresa coletiva de sublimação. Assim se elabora, sob nossos olhos incrédulos, uma estranha nosologia que se chamará, rapidamente, de a perversão da perversão: o masoquismo puro. Purificado. Puritano. É o Masoch sem sexo. Um culpado em... sofrimento
Régis Michel, *Masoch avec Deleuze*

De *Sacher-Masoch ao masoquismo* já acusava a clínica de Freud de ser tão-só uma clínica das neuroses: a literatura a abrir-lhe uma brecha na compreensão das histerias, mostrando-se insuficiente o modelo do projeto, é Sófocles; nem Sade, nem Masoch. De sorte que se de Édipo ele parte, a Édipo Freud chega – quando não chega a distinguir sadismo e masoquismo em suas etiologias, e os concebe como polos reversíveis um no outro, tanto na manutenção do primado do sadismo, quanto ao fazer do pai o protagonista da fantasia de punição. Só por um “malabarismo”, o psicanalista teria podido restituir ao

pai, sempre excluído da encenação masoquista, um papel: seu texto de 1919, *Bate-se em uma criança*, articula a *gênese* da fantasia de ser surrado ao escape do menino de seu amor homossexual pelo pai, a culpa aí sendo descrita como o fator que transforma sadismo em masoquismo (CF. FREUD, 2010a, p. 96). Mas sadismo e masoquismo não são reversíveis um no outro, e tampouco há culpa masoquista: o pai não tem força de lei, insiste Deleuze. E acusa, ainda, outra peripécia freudiana: quando perto de conceber um masoquismo originário, o psicanalista tê-lo-ia feito de modo demasiado real, concebendo-o como um retorno ao inorgânico a partir da *pulsão de morte* – noção que o filósofo não perderá tempo em descentrar, grafando-a com o maiúsculo Instinto de morte, via o bergsonismo de Jung, como veremos. O masoquismo não tem em Édipo sua estrutura, argumenta Deleuze. Nem encena o masoquista a íntima conexão entre lei e culpabilidade, presente no texto de Freud de 1919 e com desenvolvimento ulterior em *O problema econômico do masoquismo*. Não se trata de, pela culpa, provar a existência da Lei – o que Jung já reprovava a Freud, como veremos. Não se trata de ler neste sentimento o resultado da pressão do supereu sobre o eu como um saldo necessário dos processos de socialização do desejo e de repressão – o masoquismo moral de Freud⁶.

No teatro da perversão masoquista, não são protagonistas nem a culpa, nem o pai, ou o “supereu de instituição”; a teoria psicanalítica permitiria pensar as neuroses, mas não as “neuroses próximas das psicoses” – o masoquismo tal como Deleuze o pensa em 1961 –, nem tampouco a perversão (sua nova concepção do masoquismo de 1967). Esta crítica à psicanálise será retomada em *O Anti-Édipo*, com Félix Guattari: denunciam a produção por meio de sua terapêutica de discursos (e sujeitos a estes assujeitados) bem assimilados ao capitalismo, denunciam a interpretação como dispositivo de sobrecodificação dos sofrimentos individuais a partir do código edipiano próprio à família burguesa e denunciam sua incapacidade em pensar as psicoses. O esquizofrênico nada tem a ver com isso. Nem o perverso; o masoquista não perde tempo assassinando um pai desde sempre morto, não tem superego, segundo a tese de Lagache retomada por Deleuze. Mas como aparecem o sadismo e o masoquismo no texto de Freud?

*

No texto de 1915, *As pulsões e seus destinos*, masoquismo e sadismo são trabalhados por Freud em sua tentativa de precisar o indispensável conceito de *pulsão*, até então, obscuro – conceito-limite entre a biologia, como sua *fonte*, e a psicanálise, como seu *destino*. Masoquismo e sadismo, no interior deste escopo teórico, são modos de *satisfação* das pulsões. Originárias de fontes orgânicas múltiplas e anteriores à organização genital do corpo, as pulsões são independentes em seus modos de satisfação: ao incremento de excitação no aparelho psíquico, elas respondem de modos tão variáveis quanto são suas origens. O *objeto* ao qual a pulsão vincula-se para se satisfazer,

para que predomine a *constância energética* no psiquismo, regido pelo princípio do prazer, é “o que mais varia no instinto [na pulsão⁷], não estando originalmente ligado a ele, mas lhe sendo subordinado apenas devido à sua propriedade de tornar possível a satisfação” (FREUD, 2010b, p. 43).

Freud sustenta a tese de que as pulsões são originariamente sádicas no psiquismo: humilhar, subjugar e praticar a violência são suas metas; um objeto é buscado para serem *agidas*, a dor, inicialmente, nada tem a ver com isso – até Freud aventar a hipótese de um masoquismo erógeno. “A criança sádica não leva em conta a imposição de dor e não tem esse propósito” (idem, p.66), dizia Freud; o exercício do poder descreverá a qualidade *ativa* deste movimento pulsional (e, neste sentido, o psicanalista aproxima-se de Krafft-Ebbing).

O verbo humilhar exige, por preconceito gramatical, alguém feito objeto ou paciente de tal ato. Alguém externo ao *eu*, em princípio, até que o objeto da *atividade* da pulsão torne-se o próprio eu devido a uma inversão dialética (ou quase mitológica, cujas *causas* o teórico Freud não busca neste texto). A pulsão não se exerce sobre o *eu*, sem que dela o *eu* *padeça*, *passivo*. Corresponde a esta mudança objetual, portanto, uma mudança de meta: da *atividade* característica do exercício da pulsão sádica à *passividade* sofrida pelo *eu* masoquista tornado objeto. Certa repartição de lugares no psiquismo é pressuposta por Freud, desenvolvida posteriormente em *O eu e o isso* (1923) numa *topologia que lhe* permitirá pensar uma instância que *age* e outra que *padece*: o supereu atuando sua pulsão sádica sobre o *eu*. Aqui, o destino da pulsão incidindo sobre o próprio eu é nomeada *neurose obsessiva* e descrita por Freud como uma voz ‘média reflexiva’: a pulsão da pessoa *age* contra a própria pessoa. “A ânsia de atormentar se torna tormento de si mesmo, castigo de si, e não masoquismo. O verbo ativo não se transforma no passivo [sou atormentado], mas num médio reflexivo (idem, p. 48). Finalmente, um terceiro estágio dos destinos sadomasoquistas da pulsão: após a mudança de objeto da pulsão – que, inicialmente exterior ao eu, torna-se o próprio eu – e da meta ativa em passiva, convida-se um outro a exercer a *atividade*: um sujeito sádico para um masoquista seu objeto. Apenas este terceiro estágio constituiria a experiência masoquista: o eu subjogado humilhado pelo sádico num feliz encontro.

O essencial é: mudança de objeto sem alteração da meta, o sadismo original sendo a via, na fantasia, de satisfação da pulsão. A passividade sofrida no corpo-objeto do masoquista é um fenômeno menor; ele não goza aí, mas sim, na sua fantasia, para Freud, identificado ao gozo ativo de seu carrasco, fruindo da fúria contra sua própria pessoa. Esta primeira hipótese aventada por Freud funda-se no poder (dominar, humilhar) e na atividade e passividade a regular os instintos, cega à importância dos sentimentos de prazer e dor nos destinos das pulsões. A dor do masoquista transbordada em prazer, Freud disto dirá um acontecimento secundário: longe de ser a finali-

7 Paulo César de Souza optou pela tradução de instinto; é por isso que ao citar Freud, o conceito empregado será instinto, enquanto que ao longo do texto empregamos o termo pulsão.

dade da posição do sujeito na cena – buscar a dor (o que o obrigaria a problematizar o prazer como um princípio) –, ele já se sujeitava de modo masoquista antes de experimentá-la. Uma vez vivida a passagem da dor intensa ao prazer, aí então, o masoquista poderá elegê-la como meta (masoquismo erógeno). O destino da pulsão está candidato agora a mais uma volta: estando a pulsão ativa vinculada aos prazeres e às dores, pode-se explicar o prazer do sádico não apenas pelo exercício ativo da dominação, mas pela sua identificação ao outro que goza sofrendo. “Quando sentir dores se torna uma meta masoquista, pode surgir também, retroativamente, a meta sádica de infligir dores, que o próprio indivíduo, ao suscitá-la em outros, frui masoquistamente na identificação com o objeto sofredor” (FREUD, 2010b, p. 48).

Explicava-se, num primeiro momento, a satisfação masoquista pela identificação fantasmática com a figura do sádico agindo sua agressividade – via sadismo original; agora, tendo a dor aderido ao corpo, a satisfação sádica é dialeticamente explicada pela identificação fantasmática ao doído prazer masoquista. Mas Freud refreia a ideia daí decorrente de um masoquismo originário, encerrando o passe-passe dialético. São restaurados os direitos do sadismo, a mais originária das metas: “fruir a dor seria uma meta originalmente masoquista que, no entanto, só se tornaria uma meta instintual em alguém originalmente sádico” (idem, p. 48-49; negritos nossos). Deleuze o critica exatamente neste ponto:

Freud invocava a hipótese de uma ‘co-excitação libidinal’, segundo a qual os processos e excitações ultrapassando certos limites quantitativos eram erotizados. Tal hipótese reconhece a existência de um fundo masoquista irreduzível. É por isso que, desde sua primeira interpretação, *Freud não se contenta em dizer que o masoquismo é o sadismo retornado; ele afirma, igualmente, que o sadismo é o masoquismo projetado, já que o prazer do sádico reside apenas no prazer com as dores que faz sofrer o outro na medida em que ele viveu ‘masoquistamente’ a ligação dor-prazer. Apesar disso, Freud não deixa de manter o primado do sadismo (DELEUZE, 1967, p. 91; itálicos e sublinhado nossos).*

As consequências teóricas de tal gesto ressoam em escritos posteriores como *Bate-se numa criança* (1919). *O incômodo de Deleuze é menos com a manutenção do sadismo originário, e mais com a primazia do papel do pai nos dois tipos de fantasias de espancamento analisadas por Freud, tanto as construídas em análise pelas meninas, quanto a relatada por seu único caso do sexo masculino: “nos dois casos a fantasia de espancamento deriva de uma ligação incestuosa com o pai” (FREUD, 2010a, p. 240).* Nos dois casos, tão distintos como os gêneros que constitui: o menino e sua sexualidade “masoquista” vinculada à feminilidade, logo à *passividade* (como quis a tinta aqui misógina de Freud), e a menina e sua sexualidade viril, vinculada à *atividade*. Para estas sexualidades tão diferentes, mas expressas, *igualmente*, em fantasmas de punição, o psicanalista quererá encontrar o *mesmo* fundo: o pai como primeiro o objeto de amor. Na fantasia, um carrasco: nela, traveste-se o pai de indivíduo adulto ou de professor, para elas, e com vestes de mulher, chicotes e peles,

para eles – esta interpretação da cena faz da mãe mera coadjuvante. Abstração grosseira – suspeitava Deleuze.

Mas como Freud descreve estas fantasias? Vimos que o masoquismo seria o terceiro estágio do desenvolvimento da pulsão sádica em *As pulsões e seus destinos*: a pulsão sádica encontrou o não-eu como seu primeiro objeto, *ativa*; num primeiro passe dialético, o objeto é alterado e ela toma o próprio eu como objeto, não se podendo dizê-la verdadeiramente ativa, pois é o *eu* (“a própria pessoa”, o neurótico obsessivo) que exerce a *ação* sobre si, *padecendo* – a ação da pulsão é reflexiva; e um terceiro momento, propriamente masoquista, em que a pulsão de humilhação encontrou um carrasco para exercer sua atividade sobre o *eu*. Este movimento em seus três momentos será vinculado aos casos analisados por Freud em *Bate-se numa criança*, descrevendo os processos de constituição da fantasia masoquista nas cinco meninas por ele analisadas, e em seu único caso masculino. Para elas, tanto quanto para eles, bater significa amar. A origem desta mistura? O ciúme.

A menina *ama* o pai. O pai não deve, para ela, amar outras pessoas, mãe e irmãos. Ela odeia estes outros e viveria esta *pulsão sádica* caso uma força de origem social não a impedisse; recalca, então, a agressividade, e a solução encontrada pelo psiquismo é abatê-la sobre o *eu*: *sou* batida, ela, então, formula – ou melhor: alguém bate em mim – a menina formularia, caso não intervisse um novo recalque. Não apenas o sadismo que ela dirigiria ao mundo exterior, agora volta recalcado contra si, mas o recalque atua também no objeto desta agressividade retornada: aquele em quem se bate eu desconheço; é uma criança qualquer. Até o último movimento defensivo de mascaramento: “um adulto do sexo masculino bate num ou em vários meninos”. Este adulto: o pai travestido; estes muitos meninos: a menina viril.

Da análise das meninas, Freud passa a dos meninos. O recalque neles não é tão forte: quando o menino formula que uma criança é batida, sabe ser ele o punido. Mas o que é que sua fantasia se esforça em esconder, simbolizando-o? A homossexualidade constitutiva do amor pelo pai. Para que a pulsão sádica o tome como objeto tendo outro ator como sujeito, este ator não poderá nunca ser o pai, objeto de amor e de ciúme. Colocar o pai em cena na conclusão do fantasma – “o *pai bate em mim*” – explicitaria a demanda de amor. Quem deve, então, bater? A mãe. A mãe ou outra figura feminina a quem o amor pode endereçar-se sem ameaçar a heterossexualidade do sujeito. A mãe é quem bate; quando usa o chicote, no entanto, seus direitos punitivos são, para Freud, metáforas do pai: ela faz como se. Deleuze não pode concordar com isso: se os direitos da mãe são metafóricos não se sai de Édipo, não se força, na análise do masoquismo, a pensar em um mito inteiramente outro – será via Jung que Deleuze tentará fazê-lo. Veremos.

O fetiche como procedimento cinematográfico: torção na *verleugnung* freudiana

“O fetichismo, definido pelo processo de denegação e do suspense, pertence essencialmente ao masoquismo” (DELEUZE, 1967, p.

29), diz Deleuze. Lacan o havia compreendido como “a perversão das perversões” (LACAN, *Seminário XI*, p. 62), transformando “a lógica fetichista de produção de um objeto capaz de negar a castração da mulher num paradigma que inclui o conjunto dos procedimentos perversos” (SAFATLE, 2010, p. 168). Vinculando o desmentido à produção do fetiche, para Deleuze, Lacan é quem teria mostrado, meritoriamente, “toda a importância” de analisar como as resistências descritas por Freud, “de modos diversos, implicam um processo de denegação (a *verneinung*, a *verwerfung*, a *verleugnung*)” (DELEUZE, 1967, p. 28). Via Lacan o fetiche é dito essencial ao masoquismo por Deleuze. Que, se por conta disso, aparenta alinhar-se à compreensão estrutural das subjetivações do desejo (neurose, psicose e perversão)⁸, não o faz sem descentrar completamente o conceito de *fetiche* do terreno psicanalítico. Tomando de Freud o mecanismo de renegação ou desmentido conceitualizado em *O fetichismo* (1927), ele o altera profundamente: se recusa a tomá-lo por um símbolo cujo valor seria metonímico num “inconsciente estruturado como uma linguagem”. O fetiche é imagem.

Se até 1924, a *Verleugnung* descrevia nos textos freudianos tanto a negação psicótica da realidade quanto a negação perversa da ausência na mulher do falo, a partir deste momento o uso do termo restringe-se a uma operação específica de renegação da castração da mulher⁹, acompanhada da produção de um fetiche, como no mini mito do garoto masoquista. À época de suas especulações sobre a origem dos bebês, da insuportável percepção da diferença sexual vivida por ele quando visualmente confrontado à falta de pênis na mãe ou irmã – equivalente em seu psiquismo à possível supressão do seu – como a saída do menino não foi *recalcar*, esquecer isto que foi simbolizado, neurotização *normal* imperativa ao se tomar a sério a ameaça de castração, a expulsão do percebido teve lugar. Sem que tivesse implicado um não saber sobre a castração. Na perversão, “saber e não saber podem coexistir conjuntamente”, diz Vladimir Safatle (SAFATLE, 2006, p. 48), num humorado jogo entre *saber* e *crença*, como se dissesse o masoquista: “eu sei bem, mas mesmo assim”¹⁰. Mas não se renega uma percepção¹¹ sem pagar um preço, e o compromisso assumido pelo eu ao defender-se é substituí-lo por um *fetiche*, este “substituto do pênis da mulher [...] em que o menininho outrora acreditou e do qual – bem sabemos o porquê, não quer de modo algum abdicar” (FREUD, 2007, p. 162). Para desmentir com sucesso a castração, neutralizando o perigo, devem ser preservados os direitos desta mãe, seu

8 Ou das não-subjetividades, se considerarmos com Lacan que “na perversão, jamais houve nascimento do sujeito” (HAFNER), pois o masoquista logrou ser o falo da mãe, o objeto que lhe falta. O masoquista não é outra *coisa* senão *seu objeto* de desejo.

9 Cf. SAFATLE, 2006, p. 49.

10 Fórmula de “Octave Manoni num texto célebre sobre a estrutura da crença fetichista” (SAFATLE, 2006, p. 50).

11 Percepção, comenta Safatle, “é um termo que sempre suscitou problema no interior dessa teoria do fetichismo já que, de uma certa forma, a castração feminina, como ausência do pênis, é um fantasma, e não uma realidade que pode ser percebida. [...] Notemos que o fetichista tem um ‘saber sobre a castração’. Ele ‘sabe atualmente’ que a mulher é castrada. Nesse sentido, contrariamente à psicose, há uma primeira simbolização (*Bejahung*) da castração”(SAFATLE, 2006, p. 49; negritos nossos).

falo. Renega-se, assim, a imagem que lhe mostrou o contrário. Deste terror *restam* a suspensão da curiosidade sexual e a fixação da percepção imediatamente anterior ao trauma. Objeto sexual privilegiado, o fetiche é sempre parte ou aspecto de um objeto (brilho no nariz, pelos, botas). “As peças de roupa íntima, tão frequentemente escolhidas como fetiche, cristalizam o momento de despir-se antes ainda de a mulher ser destituída do falo” (FREUD, 2007, p. 164). O fetiche seria a simbolização material do saber que, das diferenças sexuais, nada quer saber, sendo simultâneos a recusa e o reconhecimento da vacância do membro. Símbolo encarnado das “duas afirmações incompatíveis” (“a mulher ainda tem o pênis” e “meu pai castrou a mulher”) (FREUD, 2007, p. 165). A castração é desacreditada; o valor simbólico do órgão – sua potência e absoluta presença – foi transferido a outra parte do corpo ou a um objeto, não sem que o feticheista disso não saiba. Ele sabe, ele *sabe* algo sobre a castração, e a *atualização* do momento do trauma por meio do fetiche nas posteriores encenações, num movimento paradoxal, dizer-lhe ia do deficit peniano da feminilidade, desmentindo-o: as peles, o chicote, representam o *falo* ou o poder que se sabe ela não ter; outorga um poder àquela que se sabe não. Simbolização ou “*negação da negação do falo*”, diz Lacan: como o menino não alucina psicoticamente um pênis onde ali não há, a constituição do fetiche não se dá a partir da *foraclusão*, que implicaria o retorno alucinatório do que foi negado, mas da *renegação*, que implica uma primeira simbolização, um primeiro saber daquilo em que não se quer crer – como negação, a *Verleugnung* constitutiva do fetiche difere das defesas próprias à neurose (*verneinung*) e à psicose (*verwerfung*). Aparentemente alinhado à teoria psicanalítica, Deleuze afirma que, pelo fetiche, “o conhecimento da situação real subsiste, mas é de alguma forma suspenso, neutralizado” (DELEUZE, 1967, p. 29). Até acrescentar em outra passagem: “*A forma de denegação feticheista – ‘Não, à mãe não falta nenhum falo’ – não é mais uma forma de denegação*” (DELEUZE, 1967, p. 109). Como Deleuze interpreta o desmentido, então?

“*É o princípio de que derivam todas as outras figuras, a anulação do pai e a renegação da sexualidade*” (DELEUZE, 1967, p. 109). Um “*plano fixo e congelado, uma imagem parada, uma foto a qual voltamos sempre para conjurar as sequências desagradáveis de uma exploração*”, o fetiche, é assim definido (DELEUZE, 1967, p. 29). Imagem e não símbolo. A renegação “deve ser compreendida como um procedimento cinematográfico, mais que como um mecanismo psicológico”, sugere Geyskes com tinta deleuzo-bergsoniana (GEYSKENS, 2010, p. 108). *Talvez a negação do caráter simbólico do fetiche expresse já em 1967 a recusa à estruturação do inconsciente como linguagem ou cadeia significante: o inconsciente não procede por metonímias – o fetiche que, tomando parte pelo todo, condensaria em si enquanto objeto ou parte do corpo duas afirmações distintas, negando a negação do falo. Seguindo Freud e Lacan, Deleuze atribui à noção de fetiche um papel estruturante no masoquismo até segunda ordem: ele a transforma radicalmente, e não é à toa a escolha do vocabulário bergsoniano de imagem, como veremos. Distante da leitura lacaniana segundo a qual uma simbolização primeira da castração*

(*bejahung*), correlata à entrada do perverso na linguagem – imersão alienante de sorte que “o sujeito consegue instaurar o Nome-do-Pai a fim de se distanciar da mãe”, exemplificada na “presença evidente do pai no fantasma Bate-se numa criança” (SAFATLE, 2010) –, Deleuze insiste na total independência da estruturação do mundo simbólico com relação ao pai ou à simbolização de uma Lei. Que a articulação entre fetichismo, desejo e constituição do fantasma deva-se a Lacan, para Deleuze, o fetiche nada tem a ver com a ameaça paterna freudiana, nem com a castração simbólica lacaniana, isto é, com uma negação que pressupôs um reconhecido simbolizado; o mundo onde o perverso se situa deve-se tão-só à sua aliança contratual com a mãe.

Todas as figuras derivam do fetichismo como um procedimento de corte: “a renegação fetichista tira a mulher do movimento da sexualidade genital e a isola num mundo imaginário de fotografias congeladas” (GEYSKENS, p. 109), diz Geyskens. “A renegação do genital feminino produz, em primeiro de tudo, uma idealização da mulher como deusa-mulher fria sem desejo, que não quer nada” (idem, p. 108), aproximada por Freud em *Sobre o narcisismo* de 1914, do “charme de certos animais que parecem não se preocupar conosco, como os gatos e uma grande quantidade de animais de rapina”. A sexualidade genital é menos extinta por este procedimento, Deleuze insiste, que suspensa, aguardada para sempre: espera sem fim, constitutiva do romance. *A castração é, portanto, imagem, não simbolizada, cristalizada no fetiche e produtora de outras imagens: ela reconduz ao arquétipo original da mãe – este, sim, estruturante do fantasma do sujeito.*

Nem pai, nem culpa, nem Édipo: foracluído o supereu de instituição, o masoquista contrata

O pai, como porta-voz da *castração*, ‘nunca esteve’, nunca teve força de Lei. O pai é fraco; ‘é sua fraqueza em mim que deve ser expiada’, diz o masoquista, imaginariamente identificado a ele, que inexistente simbolicamente como Lei. A identificação não ocorre com a mãe castrada para a qual se apresentaria como falo destinado a cobrir-lhe o furo, angustiando-a ao fazer-se objeto de seu desejo, ocupando simultaneamente as duas posições¹², como teorizou Lacan; e, sim, com o pai castrado. Pai, aqui, não é Nome de família. Não nomeia as organizações sociais, nem seus interditos institucionais; escrito em minúscula, nunca teve força de Lei – tudo menos Édipo. Tudo menos Édipo, pois, nas cenas masoquistas onde Freud esforçou-se por reintroduzir o pai – ausente dos conteúdos manifestos – como elemento da *fantasia inconsciente*, Deleuze insiste na inexistência da função paterna para o filho. Quando insiste que não é para apaziguar a culpa que um escravo se faz batido por uma senhora, é por que na fantasia masoquista sequer há culpa a ser expiada; não há vontade de transgressão da Lei representada por uma figura paterna diante da qual o masoquista se sentiria culpado, não há desejo de incesto com a

12 O fetiche como elemento estruturante do fantasma masoquista suportaria a cisão constitutiva do perverso, pela qual ele imaginariamente identifica-se tanto com a mãe castrada quanto com o falo que lhe faltaria Cf. SAFATLE, 2006, p. 50.

mãe condicionado pelo interdito do qual a figura paterna seria porta-voz. O masoquista não perde tempo assassinando um pai há muito tempo morto. Sem culpa, o que ele faz bater em si é sua semelhança fisiológica ao pai, o pênis herdado, nas cenas masoquistas no qual nem ele, nem sua mãe ou a mulher sádica acreditam: “é o pai que é o culpado no filho, e não o filho com relação ao pai” (DELEUZE, 1967, p. 88). Quem bate não é o supereu no eu, resultante para Freud da internalização da identificação paterna; quem bate não é o supereu no eu travestido de mulher para que o perverso fuja de sua homossexualidade – hipótese de *Bate-se em uma criança*. O masoquista não tem supereu, o sádico não tem eu – Deleuze retomava a hipótese de Lagache; uma primeira simbolização da Lei, como quis Lacan, não houve. Houve sim, ao contrário, forclusão do Nome-do-Pai, e é por isso que, no romance, a figura paterna a personificá-la aparece apenas de forma alucinatória – o grego que, em Severin, bate. Se há pai para além deste evento alucinatório, é apenas como objeto de identificação imaginária para o masoquista: fazer castrar-se pela mãe é dele se diferenciar, condição do incesto contratado.

Deleuze diverge da psicanálise ao pensar a relação entre castração e Lei. Na grande revolução masoquista, quando corporificada no papel da *dominatrix*, a Lei nada interdita. Destinada a regular o gozo no mundo patriarcal (hipótese repressiva que vai de par com o conceito de sublimação, odioso para Deleuze), a Lei é aqui parodiada: as restrições enunciadas pela *dominatrix* são, na verdade, cláusulas contratuais, previamente acordadas entre iguais. Longe de reprimirem o desejo, provocam ereção. Não tendo havido uma primeira simbolização de Lei, pois foi o masoquista a foracluiu – hipótese que afasta Deleuze de Lacan (para o psicanalista, não teria havido este tipo de denegação característica da psicose) –, contratar torna-se urgente. Embora reconheça o valor da “profunda lei” de forclusão formulada por Lacan, Deleuze acusa seu erro em considerá-la “original, independente de toda etiologia materna”: “a desfiguração do papel da mãe seria, sobretudo, o *efeito*, da anulação do pai pela forclusão”, e não sua causa.

Há de se espantar quando se vê a psicanálise, nas suas explorações mais avançadas, vincular a instauração da ordem simbólica ao 'Nome-do-pai'. Isso não é o mesmo que manter a ideia, tão pouco analítica, de que a mãe é da ordem da natureza, e o pai, o único princípio de cultura e representante da lei? (DELEUZE, 1967, p. 56).

Piera Aulagnier é, para Deleuze, quem “teria parecido restituir à mãe certo papel de agente simbólico ativo” em suas *Observações sobre a estrutura psicótica*. Mas para compreender o mito encenado pelo fantasma masoquista em suas amarras contratuais constitutivas da armação simbólica de seu mundo, é preciso considerar a importância da linhagem bergson-junguiana no pensamento de Deleuze, magistralmente explorada por Cristian Kerlake em *Deleuze and Unconscious*.

Os contratos de Leopold von Sacher-Masoch

8 de dezembro de 1869: Contratam mutuamente o cavaleiro Leopold von Sacher-Masoch e a madame Fanny Pistor Bagdanow, por seis meses, “começando e terminando segundo o capricho da soberana”. Lê-se no documento *por ele* redigido.

Pela sua palavra de honra, o senhor Leopold de Sacher-Masoch compromete-se a ser o escravo de Madame de Pistor e a executar absolutamente todos os seus desejos e ordens [...] *Em contrapartida, Madame de Fanny não lhe solicitará nada de desonrante* [...]. Além disso, ela *deverá deixar-lhe seis horas por dia para seu trabalho, e jamais olhar suas cartas e escritos* [...] O sujeito obedecerá sua soberana com uma submissão servil e acolherá seus favores como um dom alegrador. Ele não terá nenhuma pretensão a seu amor, nem direito algum a ser seu amante. Em contrapartida, Fanny compromete-se a vestir peles o mais frequentemente possível e, sobretudo, quando ela for cruel para com ele (*Contrat entre Mme. Fanny de Pistor et Leopold de Sacher-Masoch* in DELEUZE, 2007, p. 255-6).

1870: Contratam Sacher-Masoch e Wanda von Dunajew (pseudônimo de Angelika Aurora Rümelin, sua futura primeira esposa, “dócil, exigente e antiquada” (DELEUZE, 1967, p. 8)). O objeto do contrato é a escravidão de Leopold, sem prazo de expiração: “se acontecer a você de não mais poder suportar minha dominação”, escreve Wanda, “e que suas correntes se tornem demasiadamente pesadas, será necessário matar-se: eu nunca lhe darei a liberdade” (*Contrat entre Wanda et Sacher-Masoch* in DELEUZE, 1967, p. 257). As cláusulas foram endurecidas, as honras de homem e de cidadão de Leopold não mais lhe pertencem, tampouco suas seis horas diárias de trabalho das quais Fanny contratara ausentar-se: não há mais a *propriedade* do nome, o Nome-do-Pai, a defender enquanto escritor. Em contrapartida, Wanda nada *deve*. “Tudo o que lhe acordar de agradável e de feliz”, as crueldades vestidas de estopas e casacos de peles, serão por graça. A lei fetichista do primeiro contrato (obrigatoriedade de cobrir-se de peles) não vigora aqui; para Wanda, nada é interditado. Já Sacher-Masoch, redige ela,

deverá cumprir tudo o que eu pedir, para o bem ou para o mal, e se eu exigir- lhe um crime, você deverá tornar-se um criminoso para obedecer a minha vontade. Sua honra me pertence, como seu sangue, seu espírito, sua potência de trabalho. Sou sua soberana, senhora de sua vida e de sua morte” (*Contrat entre Wanda et Sacher-Masoch* in DELEUZE, 1967, p. 256-7).

Leopold hesitou assinar, segundo as *Confissões* de Wanda. O motivo, escreveu Masoch: “Na sua carta de ontem, você foi ainda mais longe; você foi longe demais ao declarar que não me daria jamais minha liberdade, enquanto você se deu o direito de me abandonar a qualquer momento” (Contrato reproduzido em SCHLICHTEGROLL, 1968, p. 62).

O romance de adestramento como caso literário de Deleuze.

1870, ano de publicação do romance *A Vênus das peles*:

Enquanto escravo de Madame von Dunajew, ele deverá chamar-se Gregor, satisfazer todos os desejos desta dama, obedecer a cada uma de suas ordens, submeter-se a sua senhoria e considerar cada um dos signos de seus favores como uma graça extraordinária (...). A madame pode castigar seu escravo – a seu bel-prazer, pela menor negligência ou menor falta –, maltratá-lo da maneira que mais lhe agrada – de acordo com seu humor ou por distração –, tem, até mesmo, o direito de matá-lo – se isto lhe agrada; ou seja: ele torna-se sua inteira propriedade. Em contrapartida, Madame von Dunajew promete, enquanto sua senhora, aparecer sempre que possível vestida com peles, particularmente quando será cruel para com seu escravo (DELEUZE, 1967, p. 195).

Severin e Leopold, protagonista e autor, tingiram de negro o papel, assinatura a tornar-lhes coisa destituída de vontade, pura *matéria*, sangue sem espírito posto a trabalhar: *propriedade* do outro. Renunciaram à vontade como à vida: “Recopiei vivamente algumas linhas que faziam de mim um suicidado e dei-as a Wanda” (SACHER-MASOCH, 1967, p. 197). Fazer-se coisa, suicidar-se pelas mãos e palavras do outro... “Agora me dê seu passaporte e seu dinheiro” (idem, p. 197), exigia a então constituída senhora ao Cristo Leopold recém-nascido Gregor. Resta saber se *o masoquista, quando contrata, só está fazendo arte, ou se sua renúncia finda ao levantarem-se as cortinas* (isto é, com a aparição alucinatória de um terceiro elemento na cena, o grego, antes foracluído de seu mundo simbólico pelo acordo com a mãe).

O contrato é um dispositivo paradoxal – e toda a operação masoquista consiste em desvelá-lo: exigindo as assinaturas de homens livres e iguais (é assinado entre dois masoquistas – e não entre um sádico e um masoquista, segundo Deleuze), por livre vontade, o contrato permite acordar a paradoxal anulação de uma das partes. O complicado da coisa masoquista é que a parte escrava não é efetivamente anulada; sussurra ao carrasco aquilo a que deve lhe submeter. O carrasco, igualmente masoquista – e por que masoquista –, deixa-se adestrar. Resta saber se o protagonista não tremerá diante da possibilidade não mais fantasmática de sua morte – esta senhora absoluta que recusa ser parodiada pelo chicotinho. Severin, personagem de Masoch, tremeu; Masoch, o escritor, *hesitou*.

O personagem obedecia ao contrato até que Wanda pareceu lhe preterir a outro homem, forte e viril. De doce, Wanda tornou-se “cortesã”, “vulgar” (!). Ele, que queria ser um filho da mãe, a boa, não se admitiria como um filho da outra. Severin, o então escravo Gregor, foge, rompendo o contrato. Sem passaporte, nome, um tostão sequer. “Mas como deixar Florença?”, pergunta-se. “Mais vale a pena mendigar honestamente do que comer o pão de uma cortesã” (idem, p. 233). A deusa amada havia, para ele, rebaixado-se. Desacreditando de seu argumento, hesita: o contrato, sua palavra, é sua honra. “Oh, que vergonhoso! Eu quero fugir e não posso” (idem, p. 232). Retornando à casa, pensa: “ela pode me matar, eu não; no entanto, já não quero viver mais” (idem, p. 234). Ela pode, ele não. Ele não pode fu-

gir; o suicídio ele também não pode – quer ser o suicidado *dela*, que ela queira suicidá-lo. Ele não pode quebrar o contrato; o contrato é o garante de sua existência simbólica – Deleuze insiste neste ponto.

Passado um tempo do retorno de Severin à casa, aparente reconciliação entre eles ocorre. Do grego forte e viril já não se fala mais, o ciúme está ausente. “Você sabe que hoje estou muito apaixonada por você?”, murmura Wanda, e afasta os fios de cabelo sobre os olhos de Severin, beijando-os. “Como são belos seus olhos! Foram sempre o que mais me seduziu em você, mas hoje, literalmente, me entorpecem. Eu sucumbo” (idem, p. 240). Mais doce do que nunca, Wanda dirigia-se a ele, até que...

O Grego entra em cena. A *fantasia* evanesce. Mesmo Severin tendo assinado que suas vontades não são senão as de sua soberana, nada tendo – virtude, honra, trabalho intelectual –, senão o que é concedido pelo desejo dela, quando o definitivo exercício das vontades de Wanda se realiza, quando ela escapa do adestramento e *quer* para fora do desejo de Severin, ordenando ao grego “Então o chicoteie!”... isto Severin não podia imaginar! Não podia imaginar que ao lhe prometer o máximo de prazer (idem, p. 242), puni-lo seriamente para intensificar sua paixão por ela (idem, pp. 240-241) que ela entregaria o chicote a seu “rival” (idem, p. 242), tendo com ele pactuado. Severin ameaça gritar por socorro: “Me solte! Eu digo furioso”. “Me solte! Eu digo ameaçando desta vez, senão... – eu traciono as cordas” (idem, p. 243). Severin ordena ao grego que não o toque – “Eu não suportarei nada de você!” – e dirige um “Bruta!” a Wanda (idem, pp. 243-244). Quanta revolta em alguém tão submisso! “Eu sonhei, por um instante, em me vingar, em matá-lo. Mas eu estava vinculado a este miserável contrato: nada podia fazer senão manter minha palavra e apertar os dentes” (idem, p. 246).

Foraclusão e mundo sem Outro: da necessidade do contrato

O sucesso deste livro é que, depois dele, todo mundo falou do contrato masoquista, enquanto antes era um tema puramente acessório

Gilles Deleuze em carta a Arnaud Villani, de 29 de dezembro de 1986

Retomou-se o texto de Masoch, pois, deste caso literário, Deleuze parte. Os rituais masoquistas são instituídos por contrato: excluem-se a espontaneidade e o acaso, tudo o que acontecerá é prescrito. Normalmente concebido em data precisa e com duração determinada, nunca eterno – diferentemente do segundo contrato assinado pelo escritor –, a essência deste dispositivo jurídico moderno reside no livre acordo entre os sujeitos, na reciprocidade: o contrato funda-se no reconhecimento do desejo entre iguais – homens, nas sociedades modernas patriarcais. O caso do masoquismo é sua implementação mais paradoxal. Se, numa sociedade patriarcal, as relações entre mãe e filho, tidas como *naturais*, fogem à expressão contratual – o contrato fundaria as relações hierárquicas entre homens de associação e de troca de mulheres e objetos – o masoquista subverte esta lógica: ele instala a mulher “no coração de uma relação de autoridade” a partir

de um “duplo paródico e subversivo do contrato de casamento” (KAZARIAN, 2009, pp. 114-115). Portador de uma “intenção paradoxal”, o contrato de escravidão de uma das partes é concebido “pela vítima, a parte viril” (DELEUZE, 1967, p. 80) - o masoquista empreende um grande trabalho de convencimento; sem o que, Wanda não teria abandonado o estado inicial de receio em malograr corresponder ao desejo de Severin, de ser cruel para com ele.

Digno, o masoquista *contrata* perder sua dignidade nas enações restritas espaço-temporalmente, ritualizadas. Como contrapartida, Wanda deve vestir peles. Deste modo, o próprio masoquista é o responsável por sua anulação e a mulher, aparentemente, seu instrumento. “A mulher amada não é, de forma alguma, sádica por natureza, mas é lentamente persuadida, adestrada para sua função” (DELEUZE, 2007, p.1). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* lido como um romance de adestramento na “revisão crítica” de Deleuze, mostra de Severin seu outro lado, “uma criatura desconhecida: o *outro* Masoch” (MICHEL, 2007, p. 5). Frio e cruel não seria muito mais ele, a costureira “vítima”, como bem notou Régis Michel?

A dupla função do contrato é: adestrar¹³ a mulher para corresponder a um ideal – constituído na oscilação entre as imagens da mãe fria e da devoradora –, isto é, adestrá-la para encarnar, docemente, a crueldade e a frieza através da obediente execução das prescrições contratuais, sem satisfazer-se com seus genitais – a tortura não deve ser sádica, nem sexual, mas sentimental; e perpetuar a forclusão paterna pela inversão revolucionária de seu papel na sociedade patriarcal.

Sobre a idealização da mulher via dispositivo jurídico, interessa bastante a intuição de Deleuze de que *a mulher só se presta ao adestramento por ser, ela mesma, masoquista*. “A mulher-carrasco escapa de seu próprio masoquismo tornando-se ‘masoquizante’ nesta situação”, diz Deleuze. “Se *na perversão distinguirmos o sujeito (a pessoa) e o elemento (a essência)*, podemos compreender como uma pessoa escapa de seu destino subjetivo, mas de forma apenas parcial, mantendo um papel na situação que lhe apraz” (DELEUZE, 1967, p. 38; *itálicos nossos*). Sem dedicar mais uma só linha a esta inédita distinção entre sujeito e *essência* neste texto de 67, este vocabulário metafísico só ganha sentido se remetido a seu emprego anterior em *Proust e os signos*, de 1964. Nele, mobilizava-se o conceito de *essência* para pensar o processo de *individuação* como a atualização de um tema transindividual nas relações amorosas pelas quais os sujeitos se constituem. Também designado por Deleuze: arquetipo. Se negligenciada a influência, ora mais explícita, ora menos, de Jung

13 Com esta interpretação acaba se aproximando num ponto da descrição do masoquismo por Krafft-Ebbing. Para o psiquiatra, o masoquismo realizava uma relação de poder essencialmente fundada na inversão dos sexos, a mulher dominadora, e o homem assujeitado. Mas quem fala em pedagogia, em adestramento, não fala, necessariamente, em poder e em submissão?

Talvez seja para fugir disso que Deleuze e Guattari redefinem o que entendem por adestramento em *Reapresentação de Sacher-Masoch* (1989). O adestramento daquela que deverá transmitir “as forças animais adquiridas às forças inatas do homem” (DELEUZE, 1997, p. 65) permitindo-lhe atingir uma zona de indeterminação, uma intensidade, que não se pode ligar aos significantes ou homem ou mulher ou animal.

no pensamento de Deleuze, perde-se a possibilidade de compreender esta etiologia alternativa ao masoquismo que ele elabora.

Quanto a sua insistência em uma *identificação* entre os masoquistas como fundamento do contrato – devido a uma regressão a um mesmo arquétipo, como veremos –, podemos lê-la no texto literário a partir da simetria das posições de Wanda com relação ao grego, e de Severin face a ela.

Eu não posso mentir – ela responde, docemente, após um instante de silêncio. Ele me causou uma impressão que não posso compreender. Sofro e tremo. É uma impressão que encontrei retratada pelos poetas, que vi encenada, *mas que tomava por uma visão da imaginação*. Oh! É um homem semelhante a um leão – forte, belo, orgulhoso – e, no entanto, sensível. Ele não é rude como os homens de nossos países nórdicos. Tenho piedade de você, acredite em mim, Severin; mas é preciso que eu o possua, ou melhor, é preciso que eu me dê a ele *se ele quiser isso de mim* (SACHER-MASOCH, 2007, p. 230).

É preciso que eu, Wanda, me faça objeto do grego, do gozo deste outro que, simetricamente à idealização de Severin face à mulher, oscila entre duas imagens: sua força, orgulho e beleza felinas, por um lado – equivalentes à crueldade e à frieza por Severin constitutivas do Ideal de mulher – e sua sensibilidade – equivalente à doçura. A *este espelhamento nas posições* Deleuze alude rapidamente, distante de qualquer teorização sobre projeções ou intersubjetividade; talvez porque, tendo sido o Nome do Pai foracluído, ao participarem da mesma *essência* ou arquétipo da mãe devoradora, os masoquistas experimentem um “mundo sem Outro”, como sugere Geyskens, com efeitos severos na percepção, no desejo e na sexualidade. O *Umwelt* masoquista é desumanizado e desestruturado: o Outro e sua opacidade foram perdidos. Não ocorreu uma primeira simbolização da Lei, o fetiche não é símbolo da castração, mas imagem que atualiza o arquétipo da Mãe devoradora, como veremos. No “mundo” masoquista,

o objeto perde sua significação, pois o Outro é destruído. A senhora [*dominatrix*], no masoquismo, não é um outro sujeito. O masoquismo não é uma relação intersubjetiva. Na perversão, o outro não funciona como um Outro que estrutura um mundo como um mundo de possíveis perspectivas. A perversão é uma dessubjetivação radical do outro, queda: de um mundo estruturado passa-se a um mundo dessubjetivado de forças e elementos, a uma erótica fotográfica de intensidades puras (GEYSKENS, 2010, p. 115).

Sobre a foraclusão, segundo mecanismo assegurado pelo contrato, Deleuze a reconhece na última cena do romance na qual Severin é chicoteado por seu rival. O contrato não incluía o grego; o pai expulso retorna, esfacelando a fantasia e o mundo simbólico de Severin. “O pai não retorna de uma maneira *simbólica*, distorcida na fantasia masoquista”, como em uma neurose, “mas seu retorno alucinatório é o fim da *fantasia*”. Por sua conta, Deleuze enuncia a ‘profunda Lei’ de Lacan: a denegação simbólica do Pai implica seu retorno alucinatório no Real. “Tal como Lacan a definiu, a ‘foraclusão’, *Verwerfung*, é um mecanismo que se exerce na ordem simbólica e que

se exerce essencialmente sobre o pai, ou, sobretudo, sobre o Nome-do-Pai”, diz em nota (DELEUZE, 1967, p. 57). Longe de ser a verdade do masoquismo, diz o filósofo,

longe de selar sua aliança com o sadismo, o retorno ofensivo da imagem do pai marca o perigo sempre presente que ameaça do exterior o mundo masoquista, e que faz ruir as ‘defesas’ que o masoquista construiu como condições e limites de seu mundo perverso simbólico (DELEUZE, 1967, p. 58).

O arquétipo da mãe devoradora na etiologia do masoquismo

Contra a “depreciativa” inflação do papel paterno na etiologia do masoquismo por Freud, Deleuze vincula esta perversão à regressão a uma imagem transcendental atuante nas “camadas menos superficiais e individualizadas do inconsciente” (DELEUZE, 2007, pp. 5-7). Esta “neurose próxima à psicose” dever-se-ia à atualização desta “imagem original” que “ultrapassa toda a experiência” - contanto que, sugere Deleuze em *De Sacher-Masoch ao masoquismo* (1961), a interpretemos “à maneira de Jung, como um arquétipo das camadas profundas do inconsciente” (idem, pp. 5-7). Todavia, nenhuma referência explícita ao psicólogo é feita seis anos depois em *Apresentação de Sacher-Masoch*, salvo a primazia atribuída à imagem materna na gênese do masoquismo. Trata-se de uma referência quase-secreta, pois o arquétipo não aparece mais como um conceito, mas dissolvido na tríade das imagens maternas: a mãe oral ou devoradora, a hetairica e a edipiana. Esta tríade articula o mito do renascimento descrito por Jung à teoria da história de Bachofen, conhecida pelo psicólogo. Para Jung, as etiologias da neurose e da psicose não seriam determinadas por um vivido traumático sexual passado, mas por uma exigência de adaptação do indivíduo ao presente, a partir da qual se *atualiza* uma *imagem* originária no desenvolvimento tanto individual como da espécie humana. Qual seja: a imagem materna.

“O masoquismo é a percepção da imagem materna ou da mãe devoradora” (DELEUZE, 1967, p. 8), diz Deleuze. Atualizá-la é a função dos ritos sexuais, requerida pelo *Instinto de morte*: a mulher sádica é adestrada para desempenhar este papel, o sofrimento é suportado para ela. *Regressão fantasmática pela qual o masoquista é capturado em outra ordem do tempo: tudo aparece-lhe suspenso em “uma espera mais profunda, mais próxima das fontes da vida e da morte”* (DELEUZE, 1967, p. 62) - *por isso o caráter dito por Deleuze transcendental, vinculado à experiência do tempo, do Instinto de morte*. Veremos. Compreender a sexualidade como “intrinsecamente regressiva era essencial para Deleuze, nesta época até *Diferença e repetição*”, comenta Kerslake (KERSLAKE, 2007, p. 2).

Regride-se pela encenação fantasmática e contratada do mito de devoração e renascimento, descoberto nas análises de Jung em *Transformações e símbolos da libido*: o herói entra no mar negro da morte do ventre materno e renasce no crepúsculo. Mito cuja emergência fantasmática é tanto mais forte quanto é “o peso atrelado à imagem materna como *imagem do passado*” (KERSLAKE, 2007, p. 81): nas memórias e na fantasia imerso, ou a natureza é animizada pelo indivíduo, a psicótica regressão à primeva simbolização, ou o

homem se torna “profundamente doente”, um “fantasma” em vida, “praticamente morto”, pois experimenta em seu corpo o bloqueio do “desenvolvimento do instinto sexual”.

Jung recusa o postulado freudiano da libido como sexual e, “numa veia bergsoniana”, subsume o conceito de energia psíquica ao mais amplo de energia “vital”, como sugeriu Kerslake. No indivíduo, como na espécie, esta energia se desenvolve: inicialmente vital e não sexual, a energia torna-se desejo psicológico, obedecendo aos imperativos de reprodução da espécie. À fase pré-sexual “nutritiva”, primeiro momento do desenvolvimento biológico do organismo na qual é imperativa a reprodução de seu próprio corpo individual, se seguiria a fase de sexualização da libido, na qual torna-se imperativa a reprodução da espécie e o instinto sexual é sentido, psicologicamente, como desejo¹⁴. E se a transformação da libido é evolutiva, há iminente risco de involução: ambos os casos descritos por Deleuze do homem assolado pela imagem materna, tanto no masoquismo como na psicose próxima à neurose, determinam-se pela regressão da libido a um estágio não sexual, por sua dessexualização.

*

Para Jung, as psicoses seriam ocasião que nos força a pensar não apenas na perda do princípio de realidade, mas em como se dá a constituição da realidade para um sujeito¹⁵. E se Freud, na análise de Schreber, atribuía a gênese de sua psicose à regressão da libido, sempre sexual, a uma fase anterior no desenvolvimento psíquico, devido à falha em fixar-se num objeto heterossexual após o narcisismo (isto é, após a unificação das pulsões, antes polimorfos, na eleição do eu como objeto); se o problema da perda do princípio de realidade para o psicótico, Freud resolve decretando como causa sua fuga da homossexualidade¹⁶, para Jung, esta é a ocasião privilegiada para se pensar a constituição da realidade nas neuroses, articulando o desenvolvimento individual e psíquico ao do pensamento na espécie. *Transformações e símbolos da libido* tem como subtítulo: *uma contribuição à história da evolução do pensamento*. Indagar-se pela gênese do princípio de realidade na individuação é indagar-se pela evolução do pensamento, neste livro bizarramente estruturado no qual oscilam descrições históricas, escavações mitológicas e etimológicas. Para Jung, aquilo que nos aparece como *realidade* sofreu um processo de desanimização: que, na modernidade, o pensamento e o conhecimento da realidade sejam marcados pela *objetividade*, isto se segue do abandono da simbolização *mágica e animista*, repleta de associações

Ipseitas, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 129-158, jan-jun, 2015

14 Se a descrição do desenvolvimento do organismo e de suas funções ancora-se num evolucionismo ou numa metafísica, isto fica vago no texto junguiano, segundo Kerslake. Cf. KERSLAKE, 2007, p. 75.

15 Cf. KERSLAKE, 2007, p. 75.

16 No livro Jung de ruptura com Freud, *Transformações dos símbolos da libido*, de 1912 (traduzido como Psicologia do inconsciente) são criticadas: a etiologia freudiana das psicoses, pensada no caso Schreber como perda do princípio de realidade devido à regressão da libido à fase sádico-anal, e a compreensão da libido como sexual, os desejos e prazeres infantis estando evolutivamente agrupados em fases (oral, anal, genital), tendo no narcisismo seu telos. Cf. KERSLAKE, 2007, p. 72.

desde então consideradas *fantasiosas* e oníricas. Ao perguntar-se sobre a origem desta primeira forma de simbolização, o psicólogo a atribui à *repressão* da libido sexual vinculada à mãe: o princípio de realidade decorre da repressão do desejo incestuoso – isto nada tem a ver com a caricatura de um Jung “espiritualista”, como aponta Kerslake (idem).

“Não poderia fazer a origem do fogo”, exemplifica Kerslake, “no redirecionamento da libido incestuosa reprimida na perfuração ritmada de buracos na madeira, ou no ato de esfregar os galhos um contra o outro, produzindo o fogo como um subproduto?” (KERSLAKE, 2007, p. 77). Friccionar *sexualmente* a matéria encontrada, devido à repressão da energia sexual ligada à mãe, tem como *efeito* a descoberta dos poderes da realidade junto à emergência dos símbolos a esta imagem vinculados. “Se a realidade originalmente aparece como ‘animista’, dotada de poderes míticos, isto se deve ao fato de derivar da repressão da imagem da mãe”, comenta Kerslake: “A realidade é então imediatamente simbólica, e é um subproduto da libido incestuosa represada” (KERSLAKE, 2007, p. 77). O porquê desta repressão – ambivalente no texto de Jung, como nota Kerslake¹⁷ –, não decorre da proibição do incesto, como em Freud.

*

Da presença histórica do tabu do incesto nas diferentes culturas, desta *lei* como um *fato* universal nas associações humanas, Freud prova que o conteúdo por ela interditado a precedia: o desejo do incesto condiciona a existência da lei. Ela é causada pelo desejo supostamente anterior. O segundo movimento lógico é identificar a aplicação da lei à repressão. Jung opõe-se a esta ideia e se endereça em carta ao psicanalista: “O incesto é proibido *não porque é desejado*”. O incesto é proibido “por que a ansiedade livre flutuante ativa regressivamente o material infantil e transforma-o numa cerimônia de expiação (*como se o incesto tivesse sido ou pudesse ter sido desejado*)” (JUNG *apud* Cf. KERSLAKE, 2007, p. 77). O incestuoso não está necessariamente presente no material infantil, mas na ativação deste material por uma ‘ansiedade livre’ e na repressão daí decorrente sob a forma disponível de um tabu. Mesmo argumento repetido no *Anti-Édipo*, citado por Kerslake:

A lei nos diz: você não deve casar com sua mãe e não deve matar seu pai. E nós, docemente sujeitos, dizemos a nós mesmos: então era isso que eu queria!... age-se como se fosse possível concluir, diretamente, da repressão psíquica a natureza do reprimido, e das proibições, a natureza do proibido (DELEUZE e GUATTARI *apud* KERSLAKE, 2007, p. 204)

Diferentemente de Freud, para Jung, a constituição de um princípio de realidade não se explica pela *sublimação* do desejo incestuoso próprio à sexualidade infantil pós-ameaça de castração, isto é, pela entrada em uma fase de latência do desejo; mas se explica

17 Cf. KERSLAKE, 2007, p. 77.

pela transformação da libido voltada à mãe, pós-repressão, em uma energia não mais sexual: o símbolo materno é, então projetado na Natureza. Reprimida quando sexual, a libido transforma-se dotando a natureza de símbolos e de uma consistência ontológica – a *realidade*, para aquele que nela se individua. “A transformação da libido”, diz Kerslake, “produz uma transformação correspondente no modo como o mundo aparece para o ser humano primitivo” (KERSLAKE, 2007, p. 76). Jung compreenderá, então, a perda do princípio de realidade nas psicoses pela regressão não a um estágio infantil já sexual, como Freud, mas a uma etapa prévia da *individuação* enquanto membro da espécie humana, a outro modo de pensar como sua herança filogenética. “Fora da realidade”, o psicótico *regride* a um simbolismo internalizado nas “camadas mais profundas do inconsciente” – algo desta descrição ressoa em *O Anti-Édipo*: um feiticeiro, um conjurador das forças, o esquizofrênico “está o mais próximo possível da matéria”, de seu centro intenso e vivo (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 26). Nenhum sintoma teria, para Jung, sua causa *suficiente* na sexualidade.

Sem negar, todavia, a participação da sexualidade nos sintomas, relativizando sua centralidade como determinante destes efeitos no psiquismo, o psicólogo mira as etiologias das neuroses elaboradas por Freud, tanto a do *trauma sexual*, como a teoria substitutiva do *après coup*. Motivada pela descrença do psicanalista na verdade dos relatos de “suas” neuróticas, esta substituição teórica – do trauma à problemática da fantasia – provaria, para Jung, a fraqueza da hipótese freudiana de uma infância já sexual; se a simbolização de um evento passado ocorre apenas no segundo tempo da puberdade, *après coup*, por que atribuir aos vividos da infância um caráter sexual apenas posteriormente experimentado? Tampouco ele teria suficientemente explicado o porquê de haver um recalque no primeiro tempo da infância, se uma instância moral repressora só é constituída posteriormente. Jung critica o peso determinante desta memória supostamente sexual, *recalcada*, nas *fantasias presentes*. Os sintomas atuais não são determinados por uma experiência sexual passada, então esquecida, mas por uma regressão motivada pela urgência de *adaptação* ao presente. Deve-se ao imperativo de resolução de um problema atual a abertura para o *futuro*, sua criação que convoca, do passado, a memória e a virtualidade para atuarem imagética e simbolicamente no presente. Se não há motivo para a repressão sexual na infância, comenta Kerslake,

então, não devemos olhar para outros traumas no nível infantil, mas para a possibilidade de que condições retrospectivas tem que ser preenchidas para o evento ser visto como traumático. O simbolismo do evento anterior deve ser relevante ao problema atual [...] Pode ser uma falha de adaptação no presente que reativa a memória adormecida. A regressão psicológica deve ser vista, em primeiro lugar, como uma regressão na vida real motivada por um problema adolescente ou adulto. Não estamos determinados por traumas originais, como diz Freud; se o trauma existe no passado, ele só pode exercer sua influência na ressonância com o problema corrente no presente (KERSLAKE, 2007, p. 80).

O arquétipo e suas fontes: o instinto bergsoniano e o transcendental kantiano

Os “arquétipos são percepções internas das imagens originais” ativadas pelo instinto – afirma Deleuze, parafraseando uma passagem-chave da conferência *Instinto e inconsciente*, proferida por Jung em 1919. Este conceito junguiano, segundo Kerslake, tem suas fontes tanto na teoria do instinto de Bergson, como na “teoria kantiana da imaginação produtiva” – à qual Jung alude, confusamente, no artigo *O papel do inconsciente* de 1918 (Cf. KERSLAKE, 2007, p. 2). Designando uma imagem *inata* e *a priori*, o arquétipo funde o conceito bergsoniano de instinto às “condições *a priori* da produção do fantasma”: o tempo e o espaço como formas da intuição. Em *Apresentação de Sacher-Masoch*, quando Deleuze torce a noção de pulsão de morte conceitualizando-a como *Instinto de morte* – contra a psicanálise bastante ocupada em acentuar seu caráter cultural, tecido entre o biológico e o psíquico – não é outra coisa a visada por ele: distanciando-se da compreensão freudiana da pulsão de morte como retorno ao inorgânico (duramente criticada em *Diferença e Repetição*), uma das acepções que a ele interessa neste conceito é a compulsão à repetição – o masoquista repete, ritualisticamente, as cenas –, vinculando-a à atualização de um *arquétipo*, como veremos.

“É preciso compreender que a repetição, tal como Freud a concebe em seus textos geniais”, Deleuze alude a *Para além do princípio do prazer*, “é, ao mesmo tempo, síntese do tempo, síntese ‘transcendental’ do tempo, numa só vez, repetição do antes, do agora e do depois. Ela constitui, no tempo, o passado, o presente, e mesmo o futuro” (DELEUZE, 1967, p. 99). Como o arquétipo, o Instinto de morte é dito transcendental. Pelas repetições compulsivas, contratadas e ritualizadas no masoquismo, sínteses do diverso, operadas sob o fundo desta imagem original, constituem o mundo para um sujeito e a experiência do tempo como espera. A atualização deste arquétipo se dá sob as repetições próprias ao Instinto de morte. Pervertendo Jung – quem nunca analisou o masoquismo –, ao vincular a compulsão de repetição à atualização de um arquétipo, Deleuze retoma a apropriação junguiana do conceito de instinto em Bergson, definido como um tipo de *consciência sonâmbula* intuitiva que, mediante a atualização de uma imagem, conduz à ação.

“Processo inconsciente”, semelhante a uma “percepção inconsciente”, o instinto visa os objetos sem ser acompanhado por uma consciência representativa. Remontando a Cuvier, a Schopenhauer e a Fabre – tradição a qual Deleuze, em *Instintos e instituições*, dá voz contra o darwinismo –, em *Evolução criadora*, Bergson define o instinto como uma espécie de consciência “não-intelectual, que ignora suas visadas”. Conscia da ação que realiza, ela ignora os porquês, como um sonâmbulo. A ação, inconsciente, não representada, só é possível mediante a atualização de uma imagem. Assim definido, o instinto é “acompanhado de uma espécie de consciência que só é ‘inconsciente’ no sentido restrito de que é inconsciente ao pensamento representativo” (KERSLAKE, 2006, p. 2). Também são articulados, por Bergson, instinto e intuição na análise da *simpatia adivinhadora* dos

insetos, o que Jung saudava como uma renovação no conceito darwinista de instinto, hegemônico à época (Cf. KERSLAKE, 2006, p.1).

No mundo dos insetos, Bergson examina certa espécie de vespa. Com precisão cirúrgica, ela pica nove vezes – nem mais, nem menos – os centros motores de sua presa *como se a finalidade* fosse não matá-la, mas paralisá-la; conduz, em seguida, a lagarta – um paralítico depósito de comida fresca – às suas recém-nascidas larvas. Por instinto, a vespa age como se soubesse, dá mostras de um impressionante “conhecimento” interespecífico. Uma vez definida a divergência nas evoluções do instinto e da inteligência (esta “faculdade de fabricar e empregar instrumentos organizados”), Bergson nomeia intuição esta consciência própria ao instinto e mostra, segundo Kerslake,

que a consciência inteligente não esposa o gênero [inteiro] da consciência, e que a existência de uma consciência ‘de direito’ – que Deleuze chamará de uma ‘pura consciência’ – independe do funcionamento da inteligência. O instinto discerne uma situação ‘de dentro, de outra forma que por um processo de conhecimento, *por uma intuição* (vívida, mais que representada)’. Os instintos são ‘sentidos, mais que pensados’. Não se trata, assim, de pensar em um inconsciente ‘absoluto’ (pois, assim, não seria intuitivo), mas em um inconsciente *relativo* à inteligência (KERSLAKE, 2006, p.3).

A ação desta *consciência* sonâmbula deve-se à atualização de uma imagem virtualmente presente em uma memória comum a ambas as espécies, porque anterior à diferenciação específica. Devido às pressões do ambiente, esta “memória orgânica” subjacente às espécies distintas é chamada a atualizar-se em uma Imagem.

Há uma história interna da natureza, uma perspectiva da natureza de dentro, paralela aos tipos de comportamentos instintivos. Assim, o himenóptero parece dotado de um tipo de ‘memória orgânica’, graças a qual ele pode reativar, sob a forma de uma imagem, uma linha filogenética da qual é parente! Sob ‘pressão de uma necessidade urgente’, o instinto pode regredir à forma de artrópode que lhes é comum, que ele partilha com sua vítima potencial, e ter a intuição da localização anatômica dos gânglios motores desta última (KERSLAKE, 2006, p.3).

Esta função biológica ou vital de resposta prática às demandas do ambiente, nomeada por Bergson de *atenção à vida*, define em sua filosofia, como na psicologia de Jung, uma noção de inconsciente: não a partir do recalque de representações das quais nos tornaríamos conscientes apenas pelos seus representantes, mas, negativamente, com relação à atividade característica da consciência. O “inconsciente é sempre inconsciente *com relação a um ego ativo, a um eu orientado para o futuro*”, comenta Kerslake (KERSLAKE, 2007, p. 83).

Ipséitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 129-158, jan-jun, 2015

Fantasma, história e mito: para além de Édipo, Cristo, Caim e a teoria da história de Bachofen

O fantasma constitui o mundo de objetos e a espera masoquista. Nele participam os signos da cultura, amor(te) se apresenta neste processo. Para desempenhar os papéis derivados da arte, mulheres

são adestradas. Masoquistas, elas tanto quanto os homens, com eles contratam, persuadidas, compulsivamente: garantem suas existências simbólicas – necessidade de adaptação ao presente. Por instinto de morte, os ritos atualizam a imagem da mãe devoradora, presente nas camadas mais profundas do inconsciente. Mas qual a narrativa enenada? Como se distribuem os papéis, o contrato, o chicote, as peles, o frio, o doce e o cruel? Qual história eterniza o pintor alemão com sua paleta de cores no retrato de Severin pisado pela Vênus das peles?

*

“Elemento supra-pessoal”¹⁸ ou essência no qual participam os masoquistas, a narrativa mítica é tudo, menos Édipo. Toda a potência arquetípica e partenogenética da mãe devoradora, menos a castração. Sua história não visa a trágica cegueira de Édipo; (com)trata-se de criar num rebento o dia, um novo homem para um novo mundo – a comuna –, degradado que está o patriarcado falogocêntrico. Tudo, menos a interdição do incesto. Para nascer de novo, o masoquista é todinho devorado pela mãe, completamente submergido no mar negro de seu ventre. Amor(te). O incesto não diz respeito a um desejo infantil reprimido, mas é *símbolo* estruturante do mundo masoquista – mundo este que é colonizado regressivamente pela imagem da mãe, inerente a um primeiro simbolismo, como vimos. “A morte deve ser compreendida como uma morte simbólica, e o retorno à matéria, como um retorno à morte simbólica”; “tudo é *símbolo no inconsciente*”, dizia Deleuze em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*. Há de se fazer engolir pela mãe, morrer, para tornar-se homem ou realizar o Ideal de eu neste corpo que, de homem, não é: o pênis nele não fa(-)lo; a semelhança ao pai está: negada.

O masoquista dela abjurou, ou “da sexualidade que é a herança dela”, e recusa, ao mesmo tempo, diz Deleuze, “a imagem do pai como autoridade repressiva que regulamenta essa sexualidade, e que serve de princípio ao supereu. Ao supereu de instituição, ele opõe a aliança contratual do eu com a mãe oral” (DELEUZE, 1967, p. 111). Um filho da mãe. “Insolente por obsequiosidade, revoltado por submissão” (DELEUZE, 1967, p. 78), o masoquista, aparentemente tão dócil em sua relação à Lei, na tangente, pelo excesso de zelo para com ela, não explicita senão seu absurdo: “os golpes de chicote, por exemplo, longe de punir ou provocar uma ereção, a provocam, a asseguram” (idem). Donde o humor. Sem supereu de instituição, estourando de rir da Lei, tornar-se homem não é algo, contudo, que se possa fazer só: requer um parto nascido de um. Renascer por partenogênese – termo empregado por Jung e retomado textualmente por Deleuze – nascer de uma só parte, sem fecundação, nem sexo: na concepção deste novo homem ou homem ideal não participam pai, nem Deus. Um filho da mãe. Para Deleuze, o mesmo arquétipo da mãe devoradora, descoberto nas escavações míticas de Jung, atravessa as narrativas bíblicas de Cristo e Caim, os dois grandes personagens da obra de Masoch.

Eva faz aliança com Caim – primeiro episódio –, Maria entrega Cristo à cruz: símbolos do contrato, sem intervenção do terceiro, o pai. “Que Caim seja punido pelo Pai, isto marca seu retorno ofensivo, seu retorno alucinatório [devido à forclusão]. – Segundo episódio: o Cristo. A semelhança ao pai é de novo abolida (‘Por que me abandonaste?’)”, diz Deleuze.

E é a mãe que coloca pessoalmente o filho na cruz: *contribuição da virgem ao fantasma masoquista, versão masoquista de ‘Deus está morto’*. E, colocando-o na cruz, num signo que o religa ao filho de Eva, ela persegue a mesma empresa da deusa-mãe, da grande Mãe oral: ela assegura ao filho uma ressurreição como segundo nascimento *partenogenético* (DELEUZE, 1967, p. 84; itálicos nossos).

Cristo é pintado pelo romancista não à semelhança de Deus, mas crucificado: “sem amor sexual, sem propriedade, sem pátria, sem querela, sem trabalho” (DELEUZE, 1967, p. 87). Sem nada. Sem “superego de instituição”: tradição, família, propriedade. Nem Capital. E é por isso que, novinho em folha, sem papel dinheiro, nem *identidade* – no romance, Severin *reconhece-se* sem passaporte e sem nenhum tostão quando escravo – de Cristo a Caim o *novo homem* é um comunista. Sonha *acordado* com o comunismo, o masoquista tem nisto seu Ideal. De “uma ponta a outra da obra de Masoch, o sonho do comunismo agrícola, que inspira seus ‘contos azuis da felicidade” (DELEUZE, 1967, p. 83), diz Deleuze. “O que é propriamente masoquista”, diz Deleuze,

é a fantasia regressiva pela qual Masoch sonha em se servir do patriarcado nele mesmo para restaurar a ginocracia, e da ginocracia para restaurar o comunismo primitivo (DELEUZE, 2007, p. 3; negrito nosso).

*

“Perspectivas históricas estranhas” fornecem uma estrutura ideológica para o fantasma masoquista, sugere Deleuze. É o caso da narrativa épica da substituição do matriarcado pela Lei Fálica ascendente na Grécia e em Roma. Se desconsideradas, esta perversão se torna incompreensível, defende o filósofo, aventando a hipótese¹⁹ das influências do “grande etnólogo e jurista hegeliano” Bachofen em Sacher-Masoch, supostamente seu ávido leitor. Estranha teoria da história que é a mesma fonte de... Jung²⁰.

“Em todos os lugares nos antigos mitos e lendas”, Bachofen encontrava “traços de conflitos entre o matriarcado e o patriarcado” (GEYSKENS, 2010, p. 111), servindo a Sacher-Masoch de tela de projeção de sua fantasia pessoal num mito impessoal. A história é dividida por Bachofen em três períodos: o hetairismo primitivo, a ginocracia – dois primeiros momentos nos quais predominava o matriarcado – e o patriarcado moderno. No início, “época da bela natureza”, a relação

19 Contestada errônea por Homero Santiago e defendida como plausível por Tomas Geyskens, Kazarian e Kerslake.

20 Cf. KERSLAKE, 2007, p. 77.

entre o homem e a mulher tinha na igualdade sua única lei, incestuoso mundo de Afrodite. Houve uma catástrofe glacial, os modos de vida mudaram, findou o incesto – não por conta de uma suposta repressão, mas de uma alteração na organização social pós-incidente climático. No estabelecimento de uma sociedade agrícola, inicia-se a época de Deméter e o governo das amazonas sobre os homens – época de “precário esplendor e perfeição”! “Na figura de Deméter, a deusa do segundo período matriarcal”, comenta Geyskens, “Masoch descobre o ideal de uma fria, severa Mãe, cuja frieza resiste ao alegre paganismo de Afrodite e cuja maternidade vai contra a ordem patriarcal”, estabelecendo, daí por diante, a identidade “entre a mãe, a estepe e a natureza” (GEYSKENS, 2010, p. 111). Esta época, perfeita aos olhos do masoquista, foi “superada à força com a lei patriarcal, que daí em diante proíbe o incesto com a mãe sob a ameaça da castração” (KERSLAKE, 2007, p. 78). Início da modernidade, contra a qual Deleuze, com Sacher-Masoch, opõe prognósticos junguianos: “Aquele que desenterra **Anima** saberá como torcer as estruturas patriarcais em seu benefício e redescobrir a potência da mãe devoradora (DELEUZE, 2007, p. 3; negrito nosso)”.

Herdada por Sacher-Masoch de Bachofen, esta identificação da natureza fria e severa com a Mãe que, glacial, acolhe seus filhos, não deve ser lida como uma projeção do escritor da imago materna na natureza, como quis Freud em seu *Problema Econômico do masoquismo*, para quem “todos aqueles que atribuem os acontecimentos deste mundo à Providência, a Deus, ou a Deus e à Natureza”, na verdade, enxergam “esses poderes extremos e longínquos de forma mitológica e se creem ligados a eles por liames libidinosos, como se se tratasse de seus pais”. A natureza não é metáfora da mãe. Não são as alcovas da história pessoal de Masoch os determinantes de seus sintomas, mas estes gozam de um caráter impessoal, arquetípico. ‘Meus sintomas agora repetem traços fora do tempo da natureza’. “A obsessão pessoal de Masoch torna-se *expressão de uma afinidade eterna* entre paixão e crueldade” (GEYSKENS, 2010, p. 112).

Trabalho sobre o corpo e revolução: não se mede mais o desejo pelo prazer

Deleuze desde sua segunda leitura de Sacher-Masoch (1967) articula o fantasma masoquista e este *ideal de eu* a um projeto político, fazendo do componente revolucionário a verdade da “patologia”. Para além da finalidade erótica no contrato com a dominatrix, “ela mesma oprimida pelo frio deste mundo patriarcal pós-catástrofe glacial” (KAZARIAN, 2009, p. 112), a revolução. Participando da opressão moderna enquanto seu ator alienado, o projeto masoquista é transformar tanto a si como à mulher pelos rituais contratados sobre seu corpo ²¹. Ele sofre da dor no processo, sem que isto seja o essencial.

O essencial é o trabalho de dessexualização do corpo, que o genital deixe de organizá-lo nas relações que estabelece, abrindo espaço à circulação de uma “energia neutra”. *Apresentada* em 1967, esta concepção é vinculada ao conceito de corpo-sem-órgãos (CsO)

em seu *Mil Platôs*, escrito com Guattari em 1980 - o masoquista não goza com o pau: “Você começa a costura, você coze o buraco da glândula, a pele em torno deste na glândula, impedindo-o de tirar a parte superior, você costura o saco à pele das coxas” (DELEUZE, 1996, p. 11). O masoquista não goza com o pau; nem no texto de Deleuze de 1961, nem no de 1967, nem no produto de parceria em 1980. As imagens e cenas criadas nele gozam, artista: bloquear o fluxo de esperma ou impedi-lo é necessário ao acontecimento, pois o masoquista nem bem tem - trabalho, propriedade ou pátria, tão diminuto! “Não mais do que a ausência de pênis não é falta de falo, sua presença não é posse do falo, ao contrário” (idem, p. 60). Que ele seja castrado, seu órgão sexual negado enquanto presença fálica, hereditariedade paterna, isto condiciona a aliança à mãe, impedindo o gozo fálico: *um gozo*. No texto de 1980, o processo cirúrgico empreendido pela obediente carrasca constitui um CsO, um plano intensivo, previamente conceitualizado em *O Anti-Édipo*.

Neste livro, recusava-se “a proposta lacaniana de que o desejo é sexual no sentido específico de que é essencialmente construído em torno de uma falta primordial” (KERSLAKE, 2007, p. 74). Para Deleuze, Lacan amputava o desejo ao concebê-lo como sempre desejando a, um desejo aspirante, por que apartado, na dupla seta que constitui o alvo como objeto da futura satisfação para um sujeito faltante. Correlativa a esta transcendência inscrita no coração do desejo era a ideia de que adquirido o objeto, a satisfação seria breve e de que, como é inesgotável fonte, o desejo, assim, renova-se sem cessar. São três os axiomas: “1. Você faltará a cada vez que desejar. 2. Você não esperará senão descargas. 3. Você perseguirá o impossível Gozo”, comenta David-Ménard (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 31). Triade à qual respondem: a negatividade inscrita no coração do sujeito, uma energética que falha em explicar porque, das experiências locais de satisfação, passamos ao prazer como princípio regulador do psiquismo e a “sacralização da transcendência do objeto” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 32). Antes mesmo, portanto, destas concepções apresentadas em *O Anti-Édipo* e em *Diferença e Repetição* - que liberava o “prazer das imagens da satisfação graças ao conceito de diferença” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 33) -, já se realizava em *Apresentação de Sacher-Masoch* um primeiro combate contra a transcendência e a negatividade nas concepções de desejo.

O que quer o masoquista é “desvincular o desejo do prazer como sua medida” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 33), tornar secundários o prazer e o objeto, seu sofrimento serve a isso. E não, como pensava Freud, para apaziguar uma profunda angústia obtendo indiretamente satisfação, ou expiar a culpabilidade pela desejada e incestuosa infração. O que deseja o masoquista é mergulhar na espera como um fundo de diferenças intensivas. Ele deseja outra maneira de gozar do sexual. “Nem dor nem prazer”, diz Michel, “o que deseja o masoquista não é da ordem do afeto. Mas da intensidade (MICHEL, 2007, p. 7). Esta articulação do desejo em termos de intensidade, regressivamente dessexualizada, mais uma vez, não está “muito longe da teoria junguiana da energia psíquica”, sugere Kerslake.

Por um lado, eles condenam Jung por seu 'desvio idealista' da verdade descoberta por Freud: a primazia da sexualidade no inconsciente. Por outro lado, em geral eles estão felizes usando o termo 'desejo' (como Jung primeiramente sugere), e, em muitos exemplos que fornecem de um desejo intensivo, eles recusam interpretá-lo em termos de sexualidade (KERSLAKE, 2007, p. 74).

Bibliografia

A TRADUÇÃO DAS CITAÇÕES DAS OBRAS EM LÍNGUA FRANCESA E INGLESA É NOSSA.

DAVID-MÉNARD, M. Deleuze et la psychanalyse. Paris: PUF, 2005.

DELEUZE, G. _____. Diferença e Repetição. São Paulo: Edições Graal, 2006b.

_____. Instintos e instituições. In: LAPOUJADE, D. (Org.). A ilha deserta. São Paulo: Iluminuras, 2006d. p. 221-247.

_____. Mil Platôs - Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. Nietzsche et la Philosophie. 6. ed. Paris: PUF, 1983.

_____. Présentation de Sacher-Masoch. Paris: PUF, 1967.

_____. Proust e os signos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. Proust et les signes. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. L'Anti-Oedipe. Paris: Les éditions de minuit, 1972.

_____. Mille plateaux. Paris: Les éditions de minuit, 1980.

DOSSE, F. Gilles Deleuze, Felix Guattari: Biographie croisée. Paris: La découverte, 2009.

FREUD, S. Bate-se em uma criança. In: História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. V. 14.

_____. Fetichismo. In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____. Instintos e seus destinos. In: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 12.

GEYSKENS, T. Literature as Symptomatology: Gilles Deleuze on Sacher-Masoch. In: BOLLE, L. DE (Ed.). Deleuze and psychoanalysis. Leuven: Leuven University Press, 2010.

JUNG, C. G. Psicologia do inconsciente. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

_____. Tipos psicologicos. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985. v. Tomo 1 e 2.

KAZARIAN, E. The Revolutionary Unconscious: Deleuze and Masoch. SubStance, v. 39, p. 91-106, 2010.

____. The science of events: Deleuze and psychoanalysis. Department of Philosophy - Villanova University, maio. 2009.

KERSLAKE, C. Deleuze and the Unconscious. Continuum, 2007.

LACAN, J. Kant com Sade [1960]. In *Escritos*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1998.

SACHER-MASOCH, L. La Vénus à la fourrure. In: DELEUZE, G. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Les éditions de minuit, 1967.

SAFATLE, V. Gênese e estrutura do objeto do fantasma em Jacques Lacan. *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro: PUC-RIO.,V. 16, p. 155-170, 2004. Disponível online. Acesso em 9 de agosto de 2014. <http://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi090.htm>.

____. Sexo, simulacros e política da paródia. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18 - n. 1, p. 39-56, 2006.

SCHLICHTEGROLL, C. F., *Wanda sans masque et sans fourrure*, Paris : Tchou, 1968, p. 62.

VILLANI, A. *La guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze*. Paris : Belin Editions, 1999.

ZOURABICHVILI, P. F. _____. Kant avec Masoch. In: *Multitudes*. p. 87-100. Disponível online. <http://www.multitudes.net/Kant-avec-Masoch/> Acesso em 09/08/2014.

Notas

i Deleuze recorre a Jung para precisar o sentido da *tipologia nietzschiana*, e também noutras passagens. “Vê-se onde Nietzsche quer chegar”, anuncia Deleuze: “fazer uma psicologia que seja realmente uma tipologia, fundar a psicologia ‘sobre o plano do sujeito.’”, acrescentando em nota que fundar uma psicologia sobre o plano do sujeito é uma “expressão familiar a Jung, quando ele denuncia o caráter ‘objetivista’ da psicologia freudiana”. Ele menciona, ainda, a admiração de Jung por Nietzsche “por ter, primeiro, instalado a psicologia sob o plano do sujeito, isto é, tê-la concebido como uma verdadeira *tipologia*” (DELEUZE, 1983, p. 134). Ainda, sobre a relação entre os dois tipos, o senhor e o escravo, Deleuze refere-se ao Arquétipo da dívida a condicioná-la: “A cultura dota a consciência de uma nova faculdade [...]: a memória. Mas a memória de que se trata aqui não [...] é anterior mesma ‘às origens de qualquer organização social’ [...], ela serve de modelo ‘aos complexos os mais grosseiros’. É no crédito, e não na troca, que Nietzsche vê o arquétipo da organização social (DELEUZE, 1983, p. 166).

Uma memória anterior às origens de qualquer organização social; uma memória a-histórica que serve de modelo aos complexos: um *arquétipo*, estrutura inata e *a priori*, por Jung articulada à noção de instinto. Em outro momento, Deleuze faz referência a Anima, outro conceito de Jung. Comentando a imagem do labirinto em Nietzsche, que “designa, primeiro, o inconsciente, o si”, diz que “apenas a Anima é capaz de nos reconciliar com o inconsciente, de nos dar um fio condutor para sua exploração” (DELEUZE, 1983, p. 215). O quão estranho não soa esta afirmação pela identificação do *si* com o inconsciente, se formos fiéis às dicotomias abertas em *Nietzsche e a filosofia* - o inconsciente, vinculado à grande razão do corpo, e o *si* ou a consciência de si como reatividade, nada mais que “um sintoma de uma transformação mais profunda das atividades de forças, de uma ordem distinta da espiritual” (DELEUZE, 1983, p. 44). O inconsciente era dito todo o outro do *si*. É que Jung, quase-secretamente, está nas entrelinhas de sua leitura de Nietzsche: certa ideia de que a *individuação*, conceito presente em Jung e retomado por Deleuze para falar do *apolíneo*, diz respeito à reconciliação do indivíduo com *seu si*. O comentário de Deleuze sobre o aforismo II de *A origem da tragédia*, texto em que abunda o *principium individuationis*, ressoa o comentário junguiano de *Tipos psicológicos* (1927). “A contradição, na *Origem da tragédia*”, diz Deleuze, “é aquela da unidade primitiva e da individuação, do querer e da aparência, da vida e do sofrimento”, refletida “na oposição de Dionísio e Apolo. Apolo diviniza o princípio de individuação, ele constrói a aparência da aparência, a bela aparência, o sonho ou a imagem plástica, e se libera assim do sofrimento: ‘Apolo triunfa sobre o sofrimento do indivíduo pela glória radiosa da

qual ele ambienta a eternidade da aparência', ele apaga a dor. Dionísio, ao contrário retorna à *unidade primitiva*, ele quebra o indivíduo, leva-o ao grande naufrágio e o absorve no ser original: assim ele reproduz a contradição como a dor da individuação, mas os resolve num prazer superior, nos fazendo participar na superabundância do ser ou do querer universal (DELEUZE, 1983, p. 13)".

Lia-se em Jung: "O impulso apolíneo engendra o estado comparado ao sonho; o dionisiaco, o comparado à embriaguez. Por sonho, entende Nietzsche, essencialmente, segundo ele mesmo justifica, a íntima visão, 'bela aparência do mundo dos sonhos'. [...] O dionisiaco, ao contrário, é a liberdade do instinto sem cercas, o estalido da *dynamis* sem freio [...] é o pavor pela violação do princípio da individuação e o 'delicioso tremor' por tê-lo feito [...] é comparável à embriaguez que dissolve o individual [...] Todos são 'uno' com o próximo ('não só unidos, reconciliados, fundidos (JUNG, 1985, p. 187).

Ainda, em seu livro *Psicologia do inconsciente*, Jung havia dedicado um capítulo à *vontade de poder*, no qual elogia a recepção deste conceito por Adler. Se "para Freud tudo é efeito estritamente causal de fatos anteriores" (JUNG, 1980, p. 35), da reativação de uma lembrança infantil e da fantasia correspondente num segundo momento traumático e originário da neurose, isto é, do "conflito entre a fantasia da relação erótico-infantil com o pai e o amor do esposo", para Adler, segundo Jung, "a precariedade da situação conjugal dos pais era uma excelente oportunidade para o instinto de poder infantil. Ora, o impulso de poder exige que o eu fique 'por cima', isto é, domine de qualquer maneira. A 'integridade da personalidade' tem que ser preservada custe o que custar. Toda e qualquer tentativa do meio no sentido de obter uma submissão do sujeito, por mais tênue que seja, é respondida por um 'protesto masculino', na expressão de Adler" (Idem). É bastante provável que Deleuze conhecesse estes textos. Definindo a consciência, "nunca pela consciência de si", mas como "consciência de um eu (*moi*) com relação a um si (*soi*) que não é consciente" (DELEUZE, 1983, p. 44), as palavras de Deleuze, argumenta Kerslake, "espelham as páginas de abertura de *Aion* de Jung, no qual o inconsciente é definido como um 'self' desconhecido: 'o ego é, por definição, subordinado ao self e a ele relacionado como parte do todo. A fase final da individuação [...] também implica uma superação final da relação negativa ao inconsciente (KERSLAKE, 2007, p. 86).

ii Deleuze, identifica os temas expressos nas obras de arte à noção junguiana de arquétipo na versão de *Proust e os signos* de 1964. "O verdadeiro tema da obra de arte não é o assunto tratado [...], mas os temas inconscientes, os arquétipos involuntários nos quais as palavras e, também, as cores e os sons, ganham seu sentido e sua vida" (DELEUZE, 1986, Proust e os signos, p. 60). Estes temas ou arquétipos involuntários ou essências também explicam para Deleuze por que é que amamos, e certa lei inerente às sucessões de nossos amados "Uma diferença original preside nossos amores. Talvez seja a imagem da Mãe – ou do Pai, para uma mulher [...]. É uma imagem longínqua, além de nossa experiência, um Tema que nos ultrapassa, uma espécie de arquétipo. Imagem, ideia ou essência bastante rica para diversificar-se nos seres que amamos, e mesmo em apenas um ser amado; exatamente como se repete em nossos amores sucessivos e em cada um dos nossos amores tomados isoladamente. Albertina é a mesma e é outra, tanto em relação aos outros amores do herói como em relação a ela própria. Há tantas Albertinas que seria preciso dar um nome específico a cada uma delas e, no entanto, é como se fosse um mesmo tema, uma mesma qualidade vista sob vários aspectos (DELEUZE, 2003, pp. 63-64)".

O impulso lúdico e o espaço político em F. Schiller

Play drive and political space on F. Schiller

Palavras-chave Jogo, arte, humanidade, educação estética, Schiller.

Keywords play, art, humanity, aesthetic education, Schiller.

Giorgia Cecchinato

UFMG, Minas Gerais, Brasil.

Doutorado pela Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU); mestrado pela Università degli Studi di Padova (UNIPD). Publicou "*Fichte und das Problem einer Ästhetik*" (Würzburg: Ergon Verlag, 2009) e organizou "*Gosto, interpretação e crítica*" (Belo Horizonte: Relicário Edições, 2014).

giorgia.cecchinato@gmail.com

Resumo

O artigo propõe uma leitura das últimas cartas das *Cartas sobre a educação estética do homem* para explicar a seguinte afirmação de Schiller: "O homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga". Para compreender essa passagem, será preciso considerar duas obras de arte: o drama do próprio Schiller: *A noiva de Messina*, e a escultura chamada Juno Ludovisi, descrita por Schiller na carta XV.

Abstract

This paper analyses some of the "Letters on Aesthetic Education" as a means to understand the following statement made by Schiller: "Man only plays when in the full meaning of the word he is a man, and he is only completely a man when he plays". Two works of art are considered for the purpose of examining the statement: "The Bride of Messina", a tragedy written by Schiller himself, and a sculpture described by Schiller in his letter XV.

*Agora eu era herói
E o meu cavalo só falava inglês
A noiva do cowboy
Era você além das outras três
Chico Buarque*

Concluindo a carta XV das *Cartas sobre a educação estética do homem*, Schiller afirma:

"O homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga. Esta afirmação, que há de parecer paradoxal neste momento [...] prometo-vos, suportará o edifício inteiro da arte estética e da bem mais dificultosa arte de viver" (Schiller, 1995, p. 84).

Não é pouco o que está em jogo, digamos assim, nessa passagem e no papel que atribui ao jogo. O caráter paradoxal que Schiller assinala talvez seja que o jogo, ocupação aparentemente sem maiores consequências e encerrada em si mesma, pode abrir grandes pers-

pectivas não só para a *compreensão* da estética, mas também para a própria *realização* do homem em sua plenitude. Nossa aposta, aqui, é que somente poderemos compreender a passagem de Schiller e o grande alcance que possui se levarmos em conta as implicações e as consequências que acarreta para a concepção de arte e de seu papel político. De algum modo, quando Schiller pensa o livre jogo é para atribuir-lhe uma tarefa que a Revolução Francesa, tendo resultado no Terror, não apenas deixou de cumprir, mas também mostrou que, em última análise, não seria capaz de cumprir. Trata-se de uma tarefa que nenhuma instituição política, nenhum estado, nenhum reino poderiam efetivamente realizar: nada mais, nada menos, do que a formação de um novo homem e, deste modo, a formação de uma comunidade de homens livres (Schiller, 1995, p 35). Em outros termos, é preciso levar em conta que a reflexão de Schiller recai sobre uma forma muito particular de experiência sensorial, ou jogo estético, que não apenas permite explicar o caráter próprio da arte, mas também torna possível conceber uma solução concreta para problemas políticos de sua própria época. Talvez assim também se abram algumas perspectivas para compreender o jogo que, hoje, nós também podemos ou devemos jogar. Como entender, então, o livre jogo? Como entender que, para Schiller, ele possa desempenhar tarefa tão ampla?

O jogo é a atividade que não tem nenhum fim além dela mesma, não se propõe nenhum domínio real sobre as coisas ou sobre as pessoas (cf. GADAMER, 1985). Claramente, essa concepção de jogo provém da análise kantiana do juízo de gosto e refere-se ao estado peculiar da mente de quem faz uma experiência singular de um objeto julgando-o belo (Kant, 1993). Trata-se aqui da harmonia entre a parte racional (o entendimento) e a parte sensível (a imaginação) do ânimo humano (Kant, 1993). O que Schiller faz, então, é transpor a relação entre racionalidade calculadora e sensibilidade para um plano antropológico-transcendental, transformando-a, não sem apoiar-se na filosofia de Fichte (cf. CECCHINATO, 2015), em impulsos fundamentais do homem: o impulso formal ou racional e o impulso material ou sensível. O primeiro é o impulso da vontade racional de imprimir o selo da própria autonomia e universalidade em toda a materialidade sensível, tanto na natureza quanto no próprio mundo social; deste modo, são racionalizadas as atividades humanas, bem como são organizadas e divididas as funções dos membros da sociedade. O segundo impulso representa a resistência da matéria, a anarquia e irracionalidade dos desejos, a violência selvagem e a energia sem direção. Schiller fornece também uma interpretação histórico-genética destes dois impulsos. O sensível caracteriza as comunidades primitivas e selvagens, já o racional nasce ao confrontar o primeiro impulso, tornando possível uma organização da sociedade, o avanço nas ciências e o refinamento nos costumes (cf. SCHILLER, 1995, pp. 67-69). Porém, uma racionalização excessiva da sociedade está longe de constituir um progresso positivo, pois, ao negar o impulso sensível genuíno, o homem tende a afastar-se da natureza; ao organizar e especializar o trabalho, tende a criar alienação e a perder sua própria energia vital, abrindo espaço para a decadência nos costumes. Schil-

ler chama bárbaro a este estado da humanidade e identifica como bárbara a sociedade da sua época:

O homem, entretanto, pode ser oposto a si mesmo de duas maneiras: como selvagem, quando seus sentimentos impõem sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo frequentemente mais desprezível que o do selvagem. (Schiller, 1995, p. 33).

Schiller, sem deixar de reconhecer os avanços da sociedade moderna, da especialização das competências e da luta entre as classes, assinala que o grande erro teria sido o privilégio conferido apenas a uma das forças em antagonismo, o que teria provocado desequilíbrios e cisões na sociedade. Por isso, a arte (no sentido de conhecimento técnico) e a erudição, numa palavra, a cultura, teria aberto “esta ferida na humanidade” (SCHILLER, 1995, p. 40):

Este dilaceramento que a arte e a erudição introduziram no interno do homem moderno foi aperfeiçoado e generalizado pelo novo espírito de governo. [...] Divorciaram-se o Estado e a Igreja, as leis e os costumes; a fruição foi separada do trabalho; o meio do fim; o esforço da recompensa. Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento (Schiller, 1995, p. 41).

Schiller encontra um contraponto na sociedade grega, na qual o homem teria vivido, de modo espontâneo e imediato, em harmonia consigo mesmo e com os outros, desenvolvendo todas as suas faculdade e atitudes, tanto espirituais quanto físicas. O problema, porém, é que o homem-fragmento da modernidade não pode mais voltar àquele mundo ainda inocente. Por isso, como sua vida e todas as suas atividades são marcadas pela técnica (arte) e pela artificialidade, ele recorre a um artifício, a uma atividade artística para estabelecer as condições de uma nova unidade.

Este campo de possibilidade é aberto pela produção artística (no sentido atual, de arte bela) e, assim, pode-se começar a compreender como a produção artística, pelo livre jogo, é capaz de cumprir uma tarefa que não pode ser realizada pela política: somente a experiência da fruição da arte tem condição de enobrecer o caráter do homem e de fornecer um instrumento de diálogo e de confronto que escapam completamente ao Estado e à política.

É preciso notar, porém, que o impulso lúdico, que ativa o livre jogo da arte, não consiste num terceiro impulso ao lado dos outros dois, mas consiste na capacidade espontânea de pô-los em jogo, a saber, em ação recíproca segundo um duplo movimento dialético de determinação recíproca: sensibiliza o impulso racional e racionaliza o sensível. Escreve Schiller:

Se o espírito encontra, ao intuir o belo, um feliz meio termo entre a lei [própria da razão – G. C.] e a necessidade [própria da natureza sensível – G. C.], é justamente porque se divide entre os dois, furtando-se à coerção de um e de outro. As reivindicações do impulso material como as do impulso formal

são *sérias*, pois que, no conhecimento, um se refere à realidade das coisas outro à sua necessidade; pois que, na ação, o primeiro visa à manutenção da vida e o segundo à preservação da dignidade, visando os dois, portanto, à verdade e à perfeição. [...] Numa palavra: quando entra em comunidade com as Ideias, o real perde sua seriedade para tornar-se pequeno, assim como o necessário perde a sua por tornar-se leve ao encontrar a sensibilidade (SCHILLER, 1995, p. 83).

O Belo, cuja fruição e produção torna-se possível pelo impulso ao jogo, abre e ocupa um espaço que não tem nada que ver com a realidade nem com a necessidade moral. A teoria do impulso ao jogo retoma e reinterpreta o motivo kantiano do desinteresse dos juízos sobre o belo e da ausência de conceitos, a saber: nenhuma faculdade de desejar deve ser envolvida assim como nenhum conceito do que um objeto deve ser.

É notável que Schiller concretize esta exigência kantiana em sua própria produção poética. Um exemplo claro pode ser encontrado no *Prefácio* à segunda edição do drama *A Noiva de Messina*. Ali ele defende a própria escolha, duramente criticada por A. Schlegel (SCHLEGEL, 2004, pp. 199-203) e Schelling (SCHELLING, 2004, pp. 197-198), de inserir um coro na encenação de um drama moderno. Ele aponta para a necessidade de o espaço da arte ser delimitado e distinto da realidade, pois o espectador que se identifica totalmente com o que está sendo representado perde a sua liberdade: “o coro nos devolve a liberdade que iria se perder na tempestade dos afetos” (SCHILLER, 2004, p. 194).

A arte não é a realidade, nem quer criar a ilusão de ser a realidade. Porém, não se torna com isso loucura ou anarquia completa: o espaço que abre é um espaço de livre regularidade (veja KANT, 1993, pp. 61-63), no qual a regra fundamental é a suspensão de regras exteriores a este espaço. Como isso se dá? A arte é aparência, e nesta aparência, na ausência de finalidades externas, morais ou educativas, no ponto de indiferença entre o ideal e o sensível, ela realiza o impulso lúdico e implementa sua atividade. O coro trágico permite soltar os laços com toda realidade e situação particular e, deste modo, torna universal a representação trágica por meio do poder da fantasia. É assim que ocorre com as crianças que, ao brincar de príncipes e princesas medievais e, ao mesmo tempo, de astronautas do futuro, levam seus papéis a sério e jogam com empenho; sempre sabem, porém, que se trata apenas de um jogo, de modo que as regras, inventadas a cada vez, também podem mudar e valer apenas no espaço do jogo. Como escreve Schiller:

O coro abandona o círculo estreito da ação para se estender sobre passado e futuro, sobre épocas e povos distantes, sobre passado e futuro, sobre o humano em general (Schiller, 1995, p. 193).

Nas cartas de Schiller, esta suspensão do real própria ao jogo do impulso é exemplificada com a imagem da Juno Ludovisi. Esta deusa repousa e habita em si mesma, expressando uma perene satisfação, o ócio e a indiferença, a ausência de preocupação e de vontade. A

atividade lúdica que Juno Ludovisi¹ provoca, o jogo que ela abre, é, paradoxalmente, uma suspensão de atividade que alude a um modo de ser próprio dos objetos da arte e do sujeito que frui a arte. O que não é nem realidade nem ilusão, segundo Schiller, é livre aparência (*Schein*), que não está condicionada por nenhuma realidade nem pretende alcançar verdade alguma. Schiller não interpreta a escultura da Juno como a imagem de uma divindade, pois neste caso abririam-se questões e problemas relacionados ao tipo de representação dos modelos históricos ou literários da representação, por exemplo; tampouco a considera produto de uma habilidade manual do artista que vivifica a pedra (SCHILLER, 1995, p. 84).

Como justamente aponta Rancière (RANCIÈRE, 2002, p. 14), a Juno Ludovisi é figura definida por uma maneira específica de ser: pela ociosidade. A escultura é subtraída ao universo representativo e à possibilidade de ser apenas interpretada como adequação, sempre imperfeita, de alguma ideia, ou como realização material. A arte se caracteriza, assim, pela própria autorreferencialidade e autonomia, do mesmo modo que livre e autônomo é quem se coloca no jogo da arte.

Tudo isso se realiza, paradoxalmente, por meio de uma dupla suspensão: da vontade coercitiva da racionalidade, por um lado, e da resistência passiva da sensibilidade, por outro. Este estado neutro criado pelo poder suspensivo do jogo é o estado estético no qual Schiller localiza a possibilidade da arte e do processo de educação estética do homem, que deveria levar a “fazer da verdadeira liberdade o fundamento do vínculo político” (SCHILLER, 1995, p. 26). Trata-se de uma “terceira margem” que não é realidade nem ilusão, é apenas “aparência”.

A realização do jogo na aparência não ensina nada, não nos muda, nem nos torna melhores, simplesmente nos torna conscientes da possibilidade de realizar a nossa natureza e de desenvolver as nossas capacidades. A bela aparência, por um lado, enobrece a realidade e a faz aparecer como permeável à realização do nosso ideal; por outro, enquanto torna o homem consciente de sua força e da possibilidade de determinar-se como quiser, torna possível, sem um salto demasiado violento, a passagem à moralidade, à realização da natureza humana. O jogo abre, então, um espaço vazio de determinações, conservando-as, porém, inteiramente abertas. Assim, o jogo permite ao homem tornar-se consciente das próprias potencialidades, não como trabalhador, como intelectual ou como sujeito de paixões, mas como possibilidade infinita de realização. Escreve Schiller na carta XXI:

No estado estético, pois, o homem é *zero*, se se atenta num resultado isolado, não na capacidade toda, e se se considera a ausência de toda determinação particular nele. Por isso, tem-se de dar plena razão àqueles que declaram o belo e a disposição a que transporta a nossa mente de todo indiferentes e estereis em vista do *conhecimento* e da *intenção moral* (SCHILLER, 1995, p. 111).

1 Para ter uma ideia de quanto foi importante esta obra na Goethezeit veja Assel, Jaeger, 2009

Mas logo em seguida Schiller precisa na carta XXII:

Assim, se por um lado a disposição estética da mente tem de ser considerada como *zero* [...], por outro, ela tem de ser apreciada como um estado de *máxima* realidade, se se atenta na ausência de toda determinação e na soma das forças que nela são conjuntamente ativas (SCHILLER, 1995, p. 113).

Ao deixar abertas todas as possibilidades por não privilegiar nenhuma faculdade em particular, o impulso lúdico torna-se condição de possibilidade do uso de todas elas e da humanidade em geral. Esta revogação de poderes que se realiza no livre jogo tem evidentemente consequências no mundo da vida e na política, tanto no nível individual como no coletivo. Em termos políticos, a barbárie, a cultura universal e calculadora, que tenta impor uma liberdade abstrata sobre a anarquia dos indivíduos e das massas, fracassou porque não conseguiu nem envolvê-la nem dialogar com ela. Schiller entende que essa análise vale não apenas para a modernidade em que se situa, mas vale em geral. Assim como uma sociedade em que não há relação construtiva entre a classe dominante e a classe dominada não é sociedade, pois as partes em jogo não suspendem a relação entre dominante e dominado para conseguir dialogar livremente, também não é verdadeiramente homem, homem no sentido pleno, o homem em que a racionalidade fria e o dever austero subjagam a parte sensível e os impulsos vitais.

A realização do impulso estético, em termos políticos, possibilita, em primeiro lugar, o diálogo. O fato de sermos capazes de suspender, mesmo que não abandonemos, nossas próprias convicções, preconceitos e interesses, algo que é característica essencial da experiência estética, constitui o ponto de partida de qualquer possibilidade de chegar a uma concordância.

Pôr-se a si mesmo em jogo no estado estético, ou seja, num mundo da aparência, no qual a sensibilidade não manda nem é mandada, num mundo desligado de toda a referência à verdade e à realidade, é a premissa fundamental tanto de um desenvolvimento equilibrado do homem como da constituição de uma sociedade livre e de um Estado que, aos olhos de Schiller, seria a maior obra de arte.

Bibliografia

- ASSEL, J., JEAGER, G., *Goethes Juno*. [online] In: <http://www.goethezeitportal.de/wissen/projektetpool/goethe-italien/rom-aesthetik/goethes-juno.html> [15/10/2009] 2009.
- CECCHINATO, G.. O ingênuo é interessante? Reflexões sobre o ingênuo e o sentimental a partir de algumas notas referentes a Kant. In: *Viso-Revista de estética aplicada*. Rio de Janeiro, número 15, 2015, no prelo.
- GADAMER, H.G.. *A atualidade do belo: A arte como símbolo, jogo, festa*. Tradução de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- RANCIÈRE, J.. *A revolução estética e seus resultados* [online]. Projeto Revoluções, http://www.revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/a_revolucao_estetica_jacques_ranciere.pdf, [15/10/2014], 2002.
- SCHELLING, F., *Sobre o coro*. In: Márcio Suzuki e Samuel Titan Jr. (org.). Schiller, F. *A Noiva de Messina: ou os irmãos inimigos*. Tradução de Márcio Suzuki. Notas de Manuel Bandeira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 3ª edição. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SCHILLER, F.. *A Noiva de Messina: ou os irmãos inimigos*. Tradução de Márcio Suzuki. Notas de Manuel Bandeira. Organização de Márcio Suzuki e Samuel Titan Jr. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- SCHLEGEL, A.W. *37ª Preleção sobre arte e literatura dramática*. In: Márcio Suzuki e Samuel Titan Jr. (org.). Schiller, F.. *A Noiva de Messina: ou os irmãos inimigos*. Tradução de Márcio Suzuki. Notas de Manuel Bandeira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- SUZUKI, M. *“Guerra ao naturalismo”*. In: Márcio Suzuki e Samuel Titan Jr. (org.). Schiller, F.. *A Noiva de Messina: ou os irmãos inimigos*. Tradução de Márcio Suzuki. Notas de Manuel Bandeira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

Presente do futuro: um cavalo de Tróia destinado à catástrofe ou à revolução

Future's present: A Trojan horse towards catastrophe or revolution

Resenha do livro *O Novo Tempo do Mundo e outros estudos
sobre a era da emergência* - Paulo Arantes. São Paulo: Boitempo, 2014.

Rubens José da Rocha

UFSCar, São Carlos, SP,
Brasil

Doutorando em Filosofia
pela UFSCar. Mestre em
Filosofia pela UFOP.
Bolsista CAPES.
ens_rubens@yahoo.
com.br

O Novo Tempo do Mundo

Na sua mais recente coletânea de ensaios e entrevistas, Paulo Arantes segue de perto o diagnóstico do historiador alemão Reinhart Koselleck sobre o surgimento, nos anos 1970, de uma experiência social marcada pelo declínio dos ideais iluministas. Como já notara Koselleck, de Wolfram Eberhard a Fernand Braudel, a ideia de “world time” ou “temps du monde” sofreu um acréscimo de sentido que revela a incongruência entre a experiência social contemporânea e o horizonte de expectativa sistematizado pela filosofia iluminista no fim do séc. XVIII. Se, em Wolfram Eberhard, a noção de “world time” cumpria a função estritamente metodológica de evitar comparações anacrônicas entre contextos históricos afastados (no caso, a China Medieval e as sociedades modernas), em Fernand Braudel, a expressão “temps du monde” ganha uma carga de sentido conceitual que a torna um aspecto importante da superestrutura, responsável pela absorção, sistematização e impulsão do horizonte de expectativa acumulado por três séculos de expansão burguesa. O conceito braudeliano passa a designar algo como um clima internacional de persuasão, capaz de influenciar escolhas políticas, econômicas e sociais em diferentes contextos históricos, colonizando culturas locais com a redução de sua experiência ao horizonte de expectativa que regula o sistema econômico europeu. O “novo tempo do mundo” seria essa atmosfera de persuasão internacional, na qual o horizonte de expectativa, acumulado durante cinco séculos de expansão burguesa, irrompe pela primeira vez como experiência da escassez de expectativas ou, na definição de Koselleck, como experiência de um horizonte de expectativas decrescentes com relação ao futuro. Esse cenário inaugura uma nova dinâmica do processo histórico, na qual as antigas projeções tornam-se cada vez mais sincronizadas com o presente, caracterizando a experiência contemporânea de urgência como paródia da noção iluminista de crise.

Ipseitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 166-172, jan-jun, 2015

“a essa paródia involuntária da dissimulação iluminista da crise—no entanto igualmente anunciada, seja como Big Bang financeiro, aquecimento global, pandemias, proliferação de Estados párias nuclearizados—a qual não falta o já mencionado Discurso Antipolítico da Sociedade Civil, corresponde

uma verdadeira destemporalização do tempo histórico (...)
(ARANTES, 2014, p. 60)

Em *O Novo Tempo do Mundo*, primeiro ensaio do livro, Paulo Arantes analisa, sob a perspectiva de Koselleck, alguns dos fatores que contribuíram com a organização do sistema de acumulação econômica nos primórdios da expansão burguesa. Impulsionado pela ascese calvinista, o ciclo de acumulação mercantilista teria inaugurado um sentido de urgência que, de início, funcionaria menos como experiência efetiva da história do que como pressentimento da experiência por vir. A Reforma acelerou o ciclo de acumulação primitiva com a atribuição de um “espírito” ao horizonte de expectativa histórico, que se projetava para o futuro por meio das profecias da vinda do Anticristo e da chegada do fim do mundo. Esse horizonte de presságios difundiu-se com as Grandes Navegações até encontrar seu correlato espacial na Conquista do Novo Mundo, consumando o horizonte escatológico do fim com a experiência efetiva do mundo como uma esfera. A própria ideia de revolução, oferecida por Copérnico e Galileu como visão em perspectiva da *orbis terrarum*, atuaria como horizonte de expectativa de ampliação do ciclo mercantilista. A Reforma, contudo, “menos ‘esclareceu’ esse quadro mental do que lhe imprimiu um sentido imediato de Urgência” (ARANTES, 2014, p. 38). Ou seja, a aceleração do ciclo mercantilista ocorreu sem a elaboração conceitual de um conjunto de regras que norteasse sua marcha histórica. Por isso, a experiência característica do Antigo Regime pôde ser interpretada como comparativamente estática, uma vez que a aceleração temporal ainda se impunha como tarefa divina,¹ mediante a qual nada de essencialmente novo poderia ocorrer.

Afeitos, porém, à visão esférica da *orbis terrarum*, os correli-gionários da revolução seguiram adiante com as profecias do fim do mundo, subvertendo a experiência estática absolutista com a ideia de um futuro aberto em condições de ultrapassar a vida degradada pelo Antigo Regime. A experiência de ultrapassagem do presente pela projeção do futuro veio somar-se às necessidades do sistema de acumulação, inaugurando um processo de aceleração histórica na qual as ideias de autonomia e racionalidade passaram a guiar a ação humana, na tarefa de recuperar ‘o atraso da razão’ com a reunião dos ciclos de acumulação dos três séculos anteriores. Primeiro na Inglaterra, em seguida na França, o efeito combinado da erosão do ciclo mercantilista e a supressão do Estado Absolutista aumentou a competição entre jurisdições rivais, dando início à corrida armamentista

1 A diferença entre a aceleração temporal da Reforma e da Revolução é que, em Lutero, a reconciliação da ação humana com a promessa de felicidade se impõe como tarefa divina, enquanto, em Robespierres, o próprio homem será responsável pela introdução da promessa de felicidade no horizonte de expectativa histórico.

que desaguou na Primeira Guerra Mundial. A transposição da marcha industrial para o Novo Mundo consolidou o ciclo de revoluções, produzindo a ideia de Estado-Nação como substrato ideológico do nacionalismo europeu nas colônias. A história passou, desde então, a se orientar segundo uma tendência progressiva, cujo ponto de fuga fez crescer a assimetria entre o Espaço da Experiência e o Horizonte de Expectativas Histórico, escoando pelo séc. XIX afora como progresso contínuo, até o Holocausto e o Congresso de Viena.

Holocausto e Zonas de espera

No ensaio *Sale Boulot*, Paulo Arantes analisa o livro de Christophe Dejours sobre a execução do chamado trabalho sujo nos campos de concentração. A correlação entre o zelo e o trabalho na experiência contemporânea serve de medida para avaliar a zona cinzenta do holocausto, na qual os próprios prisioneiros foram convertidos em funcionários executantes da pena de seus colegas de condenação. Guiado pela lógica de disciplina social que faria escola no Brasil pela composição civil e militar do Golpe de 1964, o zelo na produção de sofrimento como excedente punitivo caracteriza o que Cristophe Dejours denomina “trabalho do mal”. Trabalho que dissemina a matriz punitiva da espera numa escala de progressão que passa pelos maus tratos nas prisões, pela humilhação do trabalho mal remunerado, pelas políticas securitárias de caráter coercitivo e pelo prolongamento indeterminado de guerras funcionais, espalhadas sobre território nacional ou internacional. Assim como a zona de espera que caracteriza a experiência social do trabalho no cenário contemporâneo, o trabalho sujo nos campos de extermínio funciona como laboratório da produção de sofrimentos, injustiças e violência social, “refratário a qualquer identificação de responsabilidade” (AGAMBEN *apud* ARANTES, 2014, p. 107) de seus colaboradores. O mais surpreendente dessa nova ordem de trabalho é a transparência e razoabilidade dos procedimentos de burocratização e institucionalização, com sua capacidade de “coordenar a ação de grande número de indivíduos morais na busca de quaisquer finalidades, inclusive imorais” (BAUMAN *apud* ARANTES, 2014, p. 108). O trauma histórico do holocausto instaurou de vez no horizonte de expectativa do séc. XX o pessimismo inerente à guerra, como o avesso da racionalidade e otimismo iluministas. “Essa zona cinzenta, com contornos mal definidos, que ao mesmo tempo separa e une o campo dos senhores e dos escravos” (PRIMO LEVI *apud* ARANTES, 2014, p. 106) marca a transição traumática do capitalismo liberal para o capitalismo administrado, como horizonte de expectativa do séc. XX.

“Primo Levi teria revelado uma zona cinzenta ainda mais recôndita em que o trabalho e o mal seriam coextensivos, quando mais não seja porque é através da relação do traba-

lho enquanto relação social de desigualdade que nos confrontamos primordialmente com a dominação e a experiência da injustiça” (ARANTES, 2014, p. 110)

O ensaio *Zona de espera* prolonga as análises de *Sale Boulot* sobre o trabalho sujo nos campos de concentração com a análise sobre a nova onda punitiva na sociedade contemporânea, explorada também no ensaio *Alarme de incêndio no gueto francês*. Apoiado nas análises de Loïc Wacquant, Paulo Arantes descreve o sistema punitivo do maior estabelecimento de detenção do mundo, a “Twin Towers Correctional Facility”, situado em pleno coração da cidade de Los Angeles. A nova onda punitiva como horizonte de expectativa vem embalada pela metamorfose do *welfare state* keynesiano, do período pós-guerra, em *workfare state*, tudo isso disciplinado pelo clima administrativo do *warfare state* e do *prisonfare state* que multiplicam, durante a Guerra Fria, a sensação de encarceramento pelo trabalho, com sua conversão numa grande espera por coisa nenhuma. A lógica administrativa do trabalho como zona de espera é posta em prática por diversos dispositivos, sociais ou tecnológicos, que cumprem a função de apaziguar, por meio de um lento e cuidadoso processo de dessubjetivação, o terrorista virtual que habita a “vida besta” dos Leopold Blooms do capitalismo contemporâneo: “Por mais frívolo que possa parecer o apelo presentista atual, seu protagonista é um personagem submerso por obrigações temporais exigíveis à queima-roupa.” (ARANTES, 2014, p. 159)

“Moderação e proporcionalidade? Foi-se o tempo desse conto de Natal dos primeiros reformadores históricos, fraseologia definitivamente arquivada assim que se declarou, na abertura do atual período de acumulação do trabalho dessocializado, um estado de emergência no *front* penal e social, ao qual não corresponde, como explica extensamente Wacquant, nenhuma ruptura na evolução do crime e da delinquência, inaugurando, pelo contrário, um novo paradigma de governo da insegurança social, alimentada pela turbulenta ansiedade gerada pela normalidade do trabalho desclassificado, de resto imposto como uma danação precursora do que virá pela frente em caso de recalcitrância e contumácia”. (ARANTES, 2014, p. 142)

Sob o ponto de vista econômico, a urgência que caracteriza a zona de espera no trabalho constitui o horizonte de expectativa da chamada “sociedade de risco”, com suas “análises de conjuntura” que codificam o futuro, de tal modo que ele passa a ser compreendido como uma série infinita de “margens de risco” que se seguem umas às outras como se já não fosse possível estabelecer a distância entre aquilo que se faz e aquilo a que se aspira, na “substituição da política pela gestão dos destroços do presente” (ARANTES, 2014, p. 91). Assim, o excedente punitivo da espera como horizonte de expectativa

do trabalho ocorre em oposição à “aristocracia da velocidade” do sistema financeiro, cuja lógica de corrida “é a lógica mesma da guerra, através da qual a dominação se exerce por meio do controle do movimento, da supremacia do não lugar sobre o lugar” (ARANTES, 2014, p. 152). Com a Queda do Muro de Berlim, a sensação de espera que se seguiu à onda punitiva militar durante a Guerra Fria instalou-se de vez como experiência permanente de urgência.

O Novo Fim de Mundo e sua atualização

Ao analisar as linhas de força que culminaram nas manifestações de junho de 2013, Paulo Arantes desenvolve, no ensaio *Depois de Junho a paz será total*, a tese do antropólogo James Holston sobre “a insurgência democrática nas periferias urbanas do Brasil”. Segundo Holston, desde os anos 1970, a disputa pelo espaço público nas grandes cidades brasileiras apresenta um antagonismo entre dois regimes de cidadania: a cidadania entrincheirada dos incluídos e a cidadania insurgente dos moradores pobres da periferia. Na interpretação de Paulo Arantes, a cidadania entrincheirada faz pressão sobre a cidadania insurgente de modo a convertê-la em cidadania regulada, ao passo que os insurgentes são pressionados a abandonar antigos valores comunitários, constituídos em torno à autoconstrução de seu espaço de sociabilidade, para se tornarem compradores pacificados desse espaço. A opinião eloquente dos entrincheirados abastece o discurso contrainsurgente das grandes corporações, a tal ponto que a própria noção de democracia participativa, que figura na Constituição de 1988, passa a ser interpretada segundo a lógica dos dispositivos sociais de captura da conduta política do cidadão, com o propósito de subordiná-la a uma estratégia de governabilidade a serviço do grande capital. Daí a recente política de contrainsurgência implementada nas Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs), nas favelas do Rio de Janeiro, mediante a qual o exercício da cidadania passa a ser entendida como potencial de insurgência a ser pacificada, controlada e direcionada por um conjunto de ações cívicas da polícia militar, com o objetivo de reverter o potencial de insurgência em uma frente empreendedora comum, subordinada à estratégia de governo da cidadania pelo Estado. Difundida à base de doses homeopáticas de choque e pavor, semelhante à estratégia de contrainsurgência empregada na batalha de Argel e adotada pelos Estados Unidos no Afeganistão e no Iraque, a paz armada das UPPs seria uma extensão da guerra, transposta do cenário político internacional para o registro da governabilidade urbana. A diferença é que agora o alvo mudou.

“A racionalidade política que hoje governa o mundo exprime uma outra razão, uma Razão Pacificadora, sendo o seu governo, por isso mesmo, um governo armado, em todos os sentidos, à qual se opõe a Razão Humanitária da vida

social, de Didier Fassin, num cenário de traumatismos e reparações”. (ARANTES, 2014, p. 452)

Em editorial da Folha de São Paulo de 22 de Julho de 2001, “Rebeldia Primitiva”, o discurso entrincheirado encarava os protestos antiglobalização no início do novo milênio como um conjunto de ameaças difusas de grupos rebeldes primitivos, acometidos por afetos negativos de ódio, rancor e ressentimento. Curiosamente, essa desclassificação da cidadania insurgente como rebeldia primitiva atualizava, como lembra o autor, para o novo tempo de expectativas decrescentes, a desclassificação ideológica do proletariado pela burguesia francesa no Levante de Junho de 1848. A diferença é que “para os rebeldes primitivos de hoje o futuro não é mais o que era para os revolucionários históricos” do séc. XIX (ARANTES, 2014, p. 442): o tempo do mundo mudou. Mas se é verdade que o horizonte encurtou e tornou-se mais medíocre de 1964 para cá,² as batalhas na disputa pelo pouco espaço que sobra continuam a ser travadas em tempo real. “Junho de 2013” foi o caso emblemático desse novo tempo de crise. A eclosão exponencial do que há alguns anos parecia um conjunto de ameaças difusas mostraram, de maneira abrupta, que a cidadania insurgente ainda era capaz de colocar-se na disputa pela cidade e ameaçar a hegemonia dos entrincheirados. Liderada pelo Movimento Passe Livre (MPL) sob a bandeira da Tarifa Zero, a insurgência de Junho não só compartilhou com as greves gerais de São Paulo, em 1917, e Fortaleza, em 1935, ou a “Revolta do Buzu” de Salvador, em 2003, o gesto libertário de profanação do dispositivo de captura da livre circulação pela cidade, como também colocou em circulação a *utopia real* de uma cidade a serviço de seus cidadãos.

“A tarifa zero parece configurar um ‘antidispositivo híbrido’ porque pode funcionar como política pública de desenvolvimento econômico, ao mesmo tempo em que seu limite lógico seria uma cidade fora do limite do capital”
(ARANTES, 2014, p. 416)

O que antes era interpretado como pequenos atos de violência difusa, sem contorno político definido, tomou cada vez mais corpo, até a implosão do limite entre legalidade e legitimidade, com a depre-

2 No ensaio *Um Prólogo*, assistimos à encenação brasileira desse encurtamento do horizonte de expectativa histórico. Em glosa à afirmação do cineasta João Moreira Salles, “o horizonte encurtou, tornou-se mais medíocre” (entrevista concedida à Folha de São Paulo, 13 ago.2007) Paulo Arantes lança mão da pergunta recorrente ao longo do livro: “O que se quer dizer afinal quando se afirma que o horizonte do país encurtou?” (ARANTES, 2014, p. 347). Na argumentação do autor, isso quer dizer que, desde a transição democrática—que se arrasta até os dias atuais e tende a se perpetuar como transição a coisa nenhuma—, a disciplina social implantada pelos militares tem-se mostrado definitiva, como o ilustra a política de pacificação da conduta nas últimas duas décadas, e o que é mais surpreendente, implementada por aqueles que antes eram considerados uma ameaça aos militares.

dação de patrimônio pelos insurgentes e o acirramento do discurso securitário pelos entrincheirados. O entrecchoque dos dois regimes de cidadania passava então, como de costume no país, a pender para o registro da incivilidade, ampliando a margem de atuação do chamado *estado de exceção*, com a criminalização de direitos assegurados pela Constituição de 1988 e com o processo investigativo de 373 pessoas ligadas às manifestações, tal como o relatou Daniel Biral, do grupo Advogados Ativistas. Em portaria de 19 de dezembro de 2013, o Ministério da Defesa definiu essa onda de ameaças difusas como “força oponente”, incluindo na mesma definição “organizações criminosas, quadrilhas de traficantes de drogas, contrabandistas de armas e munições”, “pessoas, grupos de pessoas ou organizações atuando na forma de segmentos autônomos, ou infiltrados em movimentos, entidades, instituições, organizações [...] provocando ou instigando ações radicais ou violentas”. E no capítulo sobre as “Principais Ameaças”, incluíram “ações contra a realização de pleitos eleitorais, bloqueio de vias públicas, depredação de patrimônio público e privado, distúrbios urbanos (em contraste com a ‘baderna’ no discurso entrincheirado dos jornais e revistas corporativistas), paralisação de serviços críticos e essenciais à população, sabotagem nos locais de grandes eventos, saques, etc. (ARANTES, 2014, p. 448)

Com a análise dos conflitos que culminaram nas manifestações de junho de 2013, Paulo Arantes atualiza, neste último ensaio, a tese sobre o encurtamento do horizonte histórico no cenário internacional, conduzindo o leitor ao embate direto com a experiência que o “novo tempo do mundo” produz, em tempo real, nas ruas. Para finalizar com um tradicional convite à leitura, fiquemos com um adágio que, de algum modo, sintetiza o ensaio:

“Junho foi, antes de tudo, sobre isto: como somos governados, como nos governamos e como agora não queremos mais saber disso”. (ARANTES, 2014, p. 453)

Bibliografia

ARANTES, Paulo. *O Novo Tempo do Mundo e outros estudos sobre a era da emergência*. Boitempo: São Paulo, 2014. 464 páginas

Fragmento da influência dos climas sobre a civilização

Fragment of climate influence over population

Tradução
Paulo Ferreira Junior

UFSCar, São Carlos, SP,
Brasil.

Mestrando em Filosofia
pela UFSCar.
Bolsista CAPES.
ferreirapaulojr@
yahoo.com.br

Jean-Jacques Rousseau ¹

1

Para acompanhar com proveito a história do gênero humano, para bem julgar a formação dos povos e suas revoluções, é necessário remontar aos princípios das paixões dos homens, às causas gerais que lhes fazem agir. Assim, aplicando esses princípios e essas causas às diversas circunstâncias nas quais esses povos se encontravam, saberemos a razão daquilo que eles fizeram, e saberemos até mesmo o que eles tinham de fazer em ocasiões nas quais os eventos nos são menos conhecidos que as situações que as precederam. Sem essas pesquisas, a história não tem nenhuma utilidade para nós e o conhecimento dos fatos desprovidos de suas causas apenas serve para sobrecarregar a memória, sem instrução para a experiência e sem prazer para a razão.

O homem não pode bastar-se a si mesmo; suas necessidades sempre nascentes o colocam na necessidade de procurar fora de si os meios de provê-las. Ele depende sempre das coisas e frequentemente de seus semelhantes. Sentimos mais ou menos essa dependência segundo o alcance e a natureza de nossas necessidades, e é nessas mesmas necessidades, maiores ou menores, mais ou menos sentidas, que se deve procurar o princípio de todas as ações humanas.

Nossas necessidades são de muitos tipos; as primeiras são aquelas que mantêm a subsistência e da qual depende nossa conservação. São tais que todo homem pereceria se cessasse de poder satisfazê-las: essas são chamadas de necessidades físicas porque nos são dadas pela natureza e nada pode nos livrar delas. Há apenas duas necessidades dessa espécie, a saber: a alimentação e o sono.

Outras necessidades tendem menos à nossa conservação do que ao nosso bem-estar e são propriamente apenas apetites, mas às vezes tão violentos que atormentam mais que as verdadeiras necessidades; contudo, nunca é de uma absoluta necessidade de prover, e todos sabem muito bem que apenas viver não é viver no bem-estar.

Ipseitas, São Carlos, vol. 1,
n. 1, p. 173-177, jan-jun, 2015

1 “Fragmento X” dos *Fragments Politiques* das *Oeuvres Complètes*, *Bibliothèque de la Pléiade* (1964-1995) de Jean-Jacques Rousseau. Nessa edição, os *Fragments Politiques* foram estabelecidos e anotados por Robert Derathé e se encontram no volume III das *Oeuvres Complètes*; o “Fragmento X” se encontra entre as páginas 529-533. Segundo Derathé, esse fragmento mantém relação com o capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas* e, desse fato, não deveria ser posterior ao ano de 1754 (Cf. nota 1, p. 1533). Seguimos a organização, os acréscimos e sugestões do organizador dessa edição. Agradeço a Luiz Henrique Monzani (Doutorando em Filosofia pela UFSCar) pelas sugestões na tradução, mas me responsabilizo pelas imprecisões do presente texto.

As necessidades dessa segunda classe têm por objeto o luxo da sensualidade, da languidez, a união dos sexos e tudo aquilo que agrada nossos sentidos.

Uma terceira ordem de necessidades que, nascidas após as outras, não deixam enfim de ter o primado sobre todas, são aquelas que vêm da opinião. Tais são as honras, a reputação, a posição social, a nobreza e tudo o que só existe na estima dos homens, mas que conduz para essa estima bens reais que não obteríamos sem ela.

Todas essas diversas necessidades estão encadeadas umas às outras, mas as primeiras e as segundas apenas se fazem sentir nos homens quando as primeiras são satisfeitas [sic].² Tanto que quando nos ocupamos somente com a preservação da vida, cuidamos pouco da volúpia, e menos ainda da vaidade: o amor pela glória atormenta pouco as pessoas famintas.

Assim, tudo se reduz de início à subsistência e, nesse sentido, o homem possui tudo que o rodeia. Depende de tudo e se torna aquilo tudo do que depende a sua força de ser. O clima, o solo, o ar, a água, os produtos da terra e do mar, formam seu temperamento, seu caráter, determina seus gostos, suas paixões, seus trabalhos, suas ações de toda espécie. Se isso não é exatamente verdade quanto aos indivíduos, é-o incontestavelmente quanto aos povos; e se saíssem da terra homens todos formados, onde quer que isso pudesse acontecer, quem conhecesse bem o estado de tudo isso que os rodeia, poderia determinar, com certeza, o que eles se tornariam.

Então, antes de iniciar a história de nossa espécie, é necessário começar por examinar sua permanência e todas as variedades que nela se encontram, pois daí vem a primeira causa das revoluções do gênero humano. Na falta de tempo e de conhecimentos necessários para entrar em tão grande detalhe, limitar-me-ei aqui às observações indispensáveis para compreender aquilo que direi em seguida.

Embora, num circuito de três mil léguas, a terra não seja uma imensa esfera, ela se estende, por assim dizer, pela variedade dos seus climas, que, próprios à diversas qualidades de plantas e animais, dividem-na em tantos mundos cujos habitantes, circunscritos cada um no seu, não podem passar de um ao outro. Somente o homem e alguns animais domésticos subsistem naturalmente em qualquer lugar, e podem adquirir tantas maneiras de viver quanto a diversidade de climas e suas produções exigem deles. Uma outra diversidade que multiplica a precedente e a combina é aquela das estações. Sua sucessão, levando alternadamente muitos climas em um só, acostuma os homens que

2 Segundo Derathé, há nesse trecho um lapso evidente que o sentido permite corrigir sem hesitação. Trata-se de entender: «mais les seconds et les troisièmes ne se font sentir aux hommes que quand les premiers sont satisfaits» (Cf. Variante “a”, p. 1534). Portanto, a tradução ficaria: “mas as segundas e terceiras só se fazem sentir nos homens quando as primeiras são satisfeitas”.

vivem sob suas impressões diversas; e os torna capazes de passar e viver em todos os países onde a temperatura se faz sentir no seu. Se a eclíptica se confundisse com o equador, talvez nunca teria havido emigração do povo, e cada um, por não poder suportar outro clima senão aquele onde nascera, nunca teria saído. Inclinar o dedo no eixo do mundo ou dizer ao homem: “Cobri a terra e sede sociável”, foi a mesma coisa para Aquele que não tem necessidade nem de mão para agir nem de voz para falar.

Sob a linha do equador, da qual o sol pouco se distancia, e onde os dias são sempre iguais tanto às noites quanto entre si, inverno e verão, marcados somente pelas alternâncias de sol e chuva, dificilmente fazem sentir alguma diferença de temperatura. Mas, quanto mais se distancia da linha, mais a diferença dos dias e estações aumenta. As noites se tornam maiores e mais frias, os invernos mais longos e mais rudes à medida que se aproxima dos polos. O calor, sem o qual a terra rapidamente deixaria de produzir, não diminui na mesma proporção. Os verões são curtos, porém ardentes nos países setentrionais; neles semeia-se e colhe-se o trigo no espaço de dois meses; ainda nesse curto espaço as noites são tão frias, que só se deve contar como verão o tempo em que o sol está sobre o horizonte: ao longo das vinte e quatro horas, passa-se alternativamente do inverno ao verão.

Dessas observações se seguiria que os povos dos climas quentes, cuja temperatura é pouco variada, seriam menos propensos às emigrações que os povos dos climas frios, que, até certo ponto, têm em casa dois extremos. Sei que a opinião comum é, ao contrário, que os habitantes do Norte suportam menos a permanência em países quentes que esses últimos a permanência em países frios. Logo veremos qual desses dois princípios está mais fundamentado na razão: veremos em seguida qual é o mais conforme à história e aos fatos.

As qualidades da terra e as espécies de suas produções não se sentem menos que os temperamentos dos homens [se sentem] dos diversos aspectos do sol, e o solo muda tanto de um clima ao outro quanto o natural de seus habitantes. A terra, mais rarefeita e mais porosa nos países quentes, demanda menos trabalho e se impregna mais facilmente dos sais que a fertilizam. As plantas que produz são mais nutritivas, as árvores dão em abundância melhores frutos. Uma única espécie pode fornecer ao homem todas as suas necessidades: quase sem trabalho e dificuldade, sua fecundidade natural é suficiente para alimentar seus habitantes.

Nos países frios, a terra preguiçosa e semimorta não tem muita força para elaborar nos vegetais sucos próprios à alimentação do homem: se vegeta, ela apenas produz ervas sem sabor e árvores sem frutos, que só podem nos fornecer alimentos por vias intermediárias, alimentando os animais que nos servem de alimento.

Mil variedades sobre a terra, na terra, determinam as maneiras de ser de seus habitantes e os submetem a certas condições. Geralmente, os montanheseiros são pastores pela condição; os habitantes dos bosques, caçadores pela condição; e aqueles das planícies, agricultores pela condição.

A água, e até mesmo o ar, podem fornecer alimentos àqueles a quem a terra recusa; os habitantes das costas estéreis são todos pescadores e ictiófagos. Há, conta-se, nos rochedos da Caucásia, homens cujos falcões e águias são os provedores; e o céu, em certos lugares, fornece sucos condensados durante a noite que podem servir de alimento.

Enfim, frequentemente a terra árida e estéril, sem nada produzir em sua superfície, não deixa de fornecer mediadamente a subsistência de seus habitantes, seja por exploração de suas minas que se encontram em suas entranhas, seja pela comodidade dos transportes que dá àqueles que a habitam o meio de ir fazer, por toda parte, a troca de seus trabalhos e de suas pessoas com as coisas das quais têm necessidade.

Se toda a terra fosse igualmente fértil, talvez os homens nunca teriam se aproximado. Mas a necessidade, mãe da indústria, os forçou a se tornarem úteis uns aos outros para serem úteis a si mesmos. É por essas comunicações, de início forçadas, depois voluntárias, que seus espíritos se desenvolveram, que adquiriram talentos, paixões, vícios, virtudes, luzes, e que se transformaram em tudo isso que podem ser, para o bem e para o mal. O homem isolado permanece sempre o mesmo, ele não faz progresso senão em sociedade.

Outras causas, mais fortuitas em aparência, concorreram em dispersar os homens de modo desigual aqui, em reuni-los em pelotões ali, e em apertar ou soltar os laços dos povos segundo os acidentes que os reuniram ou separaram. Tremores de terra, vulcões, incêndios, inundações, dilúvios, mudando bruscamente, com a face da terra, o curso que tomavam as sociedades humanas, combinaram-nas de uma nova maneira, e essas combinações, das quais as primeiras causas eram físicas e naturais, transformaram-se, por fruto do tempo, em causas morais que mudaram o estado das coisas, produziram guerras, emigrações, conquistas, enfim, revoluções que preenchem a história e das quais se faz a obra dos homens sem remontar àquilo que os fez agir assim. É preciso não duvidar que esses grandes acidentes da natureza foram mais frequentes nos primeiros tempos, antes que uma população mais igual tivesse posto a face da terra no estado fixo em que a arte e a mão humana a conservam em nossos dias, e que eles existam até hoje nas regiões desertas onde nada restabelece o equilíbrio que os acidentes da natureza tenham uma vez rompido.

2

Não é necessário aplicar a todos os climas um preceito feito para um clima apenas. Um terreno demanda apenas seis dias de trabalho, um outro não menos que toda a semana. Em geral, os países mais quentes permitem e exigem mais repouso; os países frios possuem homens mais robustos, suficientes para mais trabalho, e uma terra mais ingrata que o exige.