

ipseitas

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)
Ipseitas, São Carlos, 2016,

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

vol. 2, n. 2
jul-dez, 2016

Especial
Filosofia
Francesa

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

Editor chefe
Paulo Roberto Licht dos Santos, UFSCar

Editores de conteúdo
Caio Souto, UFSCar
Fernando Sepe Gimbo, UFCA
Rubens José da Rocha, 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

Corpo editorial
Alessandro Carvalho Sales, UNIRIO
Aline Sanches, FAFIJAN
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 María Ibertis, UFBA
Christian Iber, Freie Universität Berlin, Alemanha
Claudio Oliveira da Silva, UFF
Daniel Reis Lima Mendes da Silva, IFBaiano
Denise Maria Barreto Coutinho, UFBA
Durval Muniz de Albuquerque Jr., UFRN
Ermani 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, Brasil
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

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho – Coordenador

Apoio
UFSCar / Erasmus Mundus

São Carlos 2016

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
Wolfgang Leo Maar, UFSCar

Luigi Caranti, Università di Catania
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
Osvaldo 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
Rúrion 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 Alborno Stein, UNISINOS
Thana Mara de Souza, UFES
Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca, UFMS
Thomaz Kawauche, UFS
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, UNESP
Ulysses Pinheiro, UFRJ
Vladimir Pinheiro Safatle, USP
Zeljko Loparic, UNICAMP / PUC-PR

Entrevista	5	Editorial
	8	Entrevista com Francis Wolff
		Caio Souto
Artigos	18	Deleuze e o cinema como arquivo Fernando Sepe Gimbo
	46	Política e religião: uma relação possível? José João Neves Barbosa Vicente
	56	Contra Darwin: Breve abordagem sobre a teoria organísmica de J. Uexkull, K. Goldstein e G. Canguilhem Felipe Augusto de Luca
	82	A inter-relação dos saberes e o nascimento das ciências humanas em Michel Foucault Fabiane Marques de Carvalho Souza
	101	Rousseau, ordem e princípios do direito político André Queiroz de Lucena
	130	Dos estados de alma à correlação entre liberdade e arte na filosofia de Bergson Luanda Gomes Julião
	153	Fazer produzir e deixar consumir: as tecnologias de poder em Michel Foucault Jefferson Martins Cassiano
	177	Doença, antropologia e normalização na arqueologia de Foucault Fillipa Carneiro Silveira
	195	Merleau-Ponty critique de Sartre : liberté et facticité dans la <i>Phénoménologie de la Perception</i> Paula Galhardo
	215	Intuição da duração e experiência interior: Bergson entre filosofia e mística Catarina Rochamonte
	231	Do <i>exílio metafísico</i>: existência, escritura e destino em Cioran Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes

- 248 **Algumas questões de forma e conteúdo em *O filho natural***
Luciano da Silva Façanha
Maria Constança Peres Pissara
Igor Fernando de Jesus Nascimento
- 267 **Diderot e a tese materialista sobre a escuta musical**
Vinicius Jonas de Aguiar
- 278 **Do espetáculo sem espectador em Bergson**
Luiz Manoel Lopes
- 294 **Notas sobre a crítica da inteligência em Proust (via Bergson)**
André Paes Leme

Resenha

- 309 **A peça de aprendizagem. Heiner Müller e o modelo brechtiano**
Franceila de Souza Rodrigues

Tradução

- 314 **Apresentação da tradução de “Ideia do método na composição de um livro” de Jean-Jacques Rousseau**
Rafael de Araújo e Viana Leite
- 316 **Ideia de método na composição de um livro**
Jean-Jacques Rousseau
Tradução Rafael de Araújo e Viana Leite

Editorial

A quarta edição da Revista Ipseitas que apresentamos ao leitor reúne textos em torno da *Filosofia Francesa*: uma entrevista, quinze artigos, uma tradução e uma resenha.

Nosso entrevistado é o professor emérito da *École Normale Supérieure* Francis Wolff, que tem uma relação particular com o Brasil pois foi professor neste país na década de 1980, na Universidade de São Paulo, instituição na qual possui ainda diversos colegas e ex-alunos. Wolff nos conta um pouco a respeito de seu pensamento e sua relação com a tradição filosófica, explicando-nos também o que pensa a respeito das características do pensamento filosófico atual de expressão francesa.

O artigo de Fernando Sepe Gimbo elabora uma releitura da relação entre cinema e filosofia a partir dos textos de Gilles Deleuze dedicados ao assunto, tecendo uma relação original com o conceito de arquivo formulado por Michel Foucault.

Ainda sobre Michel Foucault, esta edição traz o texto de Fabiane Marques de Carvalho Souza, uma apresentação da tese principal de *As palavras e as coisas* a respeito da inter-relação dos diversos saberes acerca do homem; o artigo de Jefferson Martins Cassiano, que estabelece relações entre o pensamento de Foucault sobre o poder e a crítica de Heidegger à técnica; e o texto de Fillipa Carneiro Silveira sobre a análise da doença e sua relação com a normalização no contexto da arqueologia foucaultiana.

O pensamento de Rousseau é analisado sob o aspecto teológico-político, por José João Neves Barbosa Vicente, que realiza um estudo sobre as relações entre política e religião; sob o aspecto jurídico-político, por André Queiroz de Lucena, que confronta Rousseau com Hobbes, Grotius e a tradição do jusnaturalismo; e por fim é apresentada por Rafael de Araújo e Viana Leite a tradução do importante texto de Rousseau “Ideia do método na composição de um livro”.

Bergson também é contemplado nesta edição com os estudos de Luanda Gomes Julião, a respeito da relação entre liberdade e arte, segundo a concepção de tempo e de liberdade expostas no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*; de Catarina Rochamonte, sobre a relação entre filosofia e mística, sobretudo unidas em torno do conceito de intuição; de Luiz Manoel Lopes, que marca a diferença entre o pensamento de Bergson para com a fenomenologia de Husserl, utilizando-se da leitura de Bento Prado Jr.; e, por fim, de André Paes Leme, que propõe uma leitura da obra proustiana tendo como recurso os avanços promovidos por Bergson para a compreensão da ideia de criação e sua relação com o devir.

O debate entre Merleau-Ponty e Sartre também é revivido aqui por Paula Galhardo, que retoma os argumentos da *Fenomenologia da percepção* a fim de restituir a devida importância aos conceitos de liberdade e de facticidade ao pensamento de Merleau-Ponty, em sua relação, nem sempre suficientemente bem compreendida, com Sartre.

Diderot é comentado duas vezes, ambas reportando a seu pensamento estético. Na primeira, Luciano da Silva Façanha, Maria Constança Peres Pissara e Igor Fernando de Jesus Nascimento elaboram uma leitura apurada a respeito dos aspectos dramáticos de *O filho natural*. Na outra, Vinicius Jonas de Aguiar propõe uma leitura materialista dos escritos diderotianos sobre música, extraíndo consequências para a compreensão do efeito que a música pode produzir sobre nós.

No domínio da biologia, Felipe Augusto de Luca apresenta um cuidadoso estudo sobre o movimento de pensamentos que vai de Uexkull a Canguilhem, passando por Goldstein, apresentando como tese uma crítica ao evolucionismo de Darwin.

Quanto aos pensadores de expressão francesa, Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes explora justamente o aspecto do bilinguismo e do exílio no pensamento do romeno Cioran, ampliando o debate com a introdução dos conceitos de existência, de metafísica e de destino, renovados por Cioran segundo um novo quadro filosófico.

Por fim, a resenha de Franceila de Souza Rodrigues, única que não se detém diretamente sobre um pensador de língua francesa, aborda o tema do teatro dramático e pós-dramático, que possuem diversas comunicações e encontros com os demais textos e assuntos abordados na presente edição de a Revista Ipseitas.

Convidamos todos à leitura!

Entrevista com Francis Wolff*

Francis Wolff é professor emérito na *École normale supérieure*, em Paris, é autor de muitos artigos e alguns livros – entre eles *Sócrates, o sorriso da razão* (1981), *Aristóteles e a política* (1991), *Dizer o mundo* (1997), *Nossa humanidade* (2010) e *Por que a música* (2015). Também lecionou filosofia no Brasil, na Universidade de São Paulo, entre 1980 e 1984.

* Elaboração das perguntas
e tradução das respostas
por Caio Souto.

IPSEITAS: Em comentário famoso a Georges Canguilhem, Michel Foucault dizia que a filosofia francesa contemporânea poderia ser dividida em duas grandes linhas genealógicas. Uma seria aquela iniciada por Biran, Lachelier e Bergson, a qual se dedicaria ao estudo da consciência, do vivido e do sujeito, e que desembocaria na fenomenologia de Sartre e Merleau-Ponty. A outra, começada por Comte, Poincaré e Couturat, dedicar-se-ia ao estudo da racionalidade, da ciência e do saber e culminaria na epistemologia histórica de Bachelard, Canguilhem, Cavailles e Koyré, tendo como sucedâneo o pensamento do próprio Foucault. Essa divisão suscitou, e ainda suscita, diversas polêmicas. A obra do senhor parece construir um caminho intermediário entre essas duas linhas, já que, por um lado, não se limita a realizar um exame do sujeito e da consciência (embora o faça), aproximando-se mais de um estudo epistemológico a respeito da racionalidade filosófica do Ocidente a partir da história da filosofia antiga, moderna e contemporânea. Gostaríamos de perguntar, em primeiro lugar, se faz sentido para o senhor essa divisão e, em seguida, como o senhor vê a relação de seu próprio trabalho na tradição da filosofia francesa contemporânea de um modo geral.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 8-17

WOLFF: A divisão entre “filosofia da consciência” e “filosofia do conceito” é, com efeito, clássica e remonta à última página do livro de Jean Cavailles, *Sobre a lógica e a teoria da ciência*. Ela possibilita uma primeira distinção no interior da história da filosofia francesa do século XX. Na maior parte de meus trabalhos (notadamente em *Dire le monde, Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?* e *Pourquoi la musique?*) eu pratico uma filosofia do conceito, com a condição de não entender por isso, ao contrário de Cavailles, uma filosofia vinda da lógica e da filosofia da ciência. O que é claro é que eu nunca pratiquei uma filosofia da primeira pessoa (interrogando a consciência), mas sim uma filosofia que se esforça por conceitualizar a experiência (em terceira pessoa). Tal como a concebo, a filosofia se define por três exigências racionais: *interrogar* incansavelmente a experiência: como a criança pergunta indefinidamente *por que?* a seus mestres, a filosofia se interroga a si mesma; *analisar* o que a experiência tem de confuso (distinguir, distinguir ainda!); esforçar-se por *esclarecer conceitualmente* o que ela parece comportar de obscuro e de rebelde ao conceito. E o todo, sob um “regime democrático de divisão das verdades”, supondo sempre um outro com quem dialogar. O conceito nasce da argumentação e esta se enraíza num diálogo real ou imaginário: é nisso que é, antes, uma prática filosófica da segunda pessoa!

Dito isso, quanto às grandes oposições que dividem a filosofia do século XX, é antes mais comum reconhecer a divisão, antes mais operante, entre uma filosofia dita “continental” (mais ligada a grandes doutrinas da história da filosofia) que foi dominada, no século XX, pela fenomenologia (portanto por uma filosofia da consciência), e por uma filosofia dita “analítica” (mais ligada a questões decorrentes das disciplinas não filosóficas), e que foi dominada, no século XX, pela filosofia da linguagem (portanto por uma filosofia do conceito). É verdade que eu sempre tentei ultrapassar

essa oposição; eu também tentei teorizá-la, no “Prefácio” de *Dire le monde*, como duas maneiras opostas de recusar confrontar-se *diretamente* com o “mundo”, ou com a experiência. Certos objetos filosóficos particulares (e este é o caso da consciência ou da linguagem) “fazem mundo”, e nesse sentido são portanto “refúgios” para a filosofia”. Eles lhe permitem não lidar diretamente com as coisas, com os objetos “do mundo”, mas com um objeto que substitui a todos: em vez de filosofia diretamente sobre o próprio mundo e sobre seus objetos, como no pensamento clássico, filosofamos sobre a consciência (do mundo) ou sobre o falar (do mundo). Pois nada seria pensável sem uma consciência, nada seria dizível sem a linguagem. Esses dois objetos fornecem uma ancoragem e uma aposentadoria para a filosofia: duas maneiras de contornar a “morte da filosofia”, condenada, cremos, pelas ciências naturais ou humanas que invadiram progressivamente seu território, desde o século XVIII. Refugiando-se na consciência, ou na linguagem, a filosofia estudava dois “objetos-mundo”, dois meios de totalizar a experiência, toda a experiência humana, de um certo ponto de vista, antes mesmo do que as próprias ciências (naturais ou humanas) estudam tal ou qual objeto de experiência particular. Penso que essa maneira de “salvar” a filosofia era mais característica de uma certa maneira de pensar o devir da filosofia no século XX. Mas me parece que tudo isso está por trás de nós. Os filósofos, sejam eles adeptos da filosofia analítica ou continental, são dados a filosofar diretamente sobre a experiência ou sobre “o mundo”. Ao menos, assim o espero.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 8-17

IPSEITAS: No Brasil, o departamento de filosofia da USP, onde o senhor lecionou na década de 1980, é conhecido por ter recebido a influência do assim chamado método francês de história da filosofia, que também conhecemos como leitura estrutural. Tal método, aplicado com mestria por Gueroult e

Goldschmidt, e que conheceu algumas variações nas gerações posteriores, é uma ferramenta preciosa para a compreensão dos textos clássicos, mas também apresenta alguns limites, pois pode cercear o exercício livre do pensamento. A leitura dos textos clássicos praticada pelo senhor, sobretudo dos autores antigos como Platão e Aristóteles, sempre busca atualizar as ideias neles contidas, sem desrespeitar o rigor epistemológico necessário à compreensão de seus textos. Como o senhor vê essa relação entre o fazer filosófico e a leitura estrutural da história da filosofia, que é outra das marcas notáveis da filosofia francesa contemporânea?

WOLFF: Há muitas maneiras de fazer história da filosofia, quer dizer, de ler os textos clássicos, aos quais devemos voltar incessantemente. Entre essas maneiras, algumas são excelentes, no sentido de que elas nos ensinam alguma coisa de próprio à história e que seja, no entanto, também filosófica – o que não significa atualizado. A expressão “história da filosofia” é, com efeito, uma espécie de oximoro. Como, com todo o rigor, aquilo que é histórico poderia ser filosófico, e assim reciprocamente? Se lemos um texto antigo em sua dimensão filosófica, encontramos nele ideias que podemos admitir, teses que podemos tornar nossas, argumentos aos quais podemos assentir, em suma, levamos a sério sua intenção de verdade. Se lemos um texto antigo em sua espessura histórica, descobrimos nele conceitos explicáveis por sua gênese ou seu contexto, um questionamento “significativo” de uma cultura ou de uma tradição, um modo de pensamento sintomático de um filósofo ou de uma corrente, em suma, nós lhe atribuímos sentidos tanto mais “interessantes” que escapam ao seu próprio objetivo: o do verdadeiro. Quanto mais o texto adquire significação histórica, menos ele deixa de ser portador de verdades. E quando o tomamos em seu âmbito filosófico, toda distância histórica se abole. Eu tentei, em outro de meus

livros, *L'être, l'homme, le disciple*, ultrapassar essa alternativa. Pelo conceito de “figuras filosóficas emprestadas aos antigos”, busquei um meio de fazer filosofia sem nada abdicar das legítimas exigências da história. Tudo se passa como se houvesse *figuras do pensamento* que atravessassem a história. Elas parecem existir para nós num espaço puramente lógico, mesmo si, nós o sabemos, elas só foram possíveis pela e na história; e podemos tê-las por invariáveis mesmo se sua forma de realização é sempre historicamente variável. Melhor: não podemos deixar de tê-las por a-históricas, no momento mesmo em que elas nos parecem filosóficas.

Digamos em outros termos. O conhecimento, nas ciências, se confunde forçosamente com seu estado presente. Isso não ocorre do mesmo modo com a filosofia, que não é o cemitério das ideias abandonadas ou das teorias ultrapassadas, mas um jardim sempre florescente, com a condição de ser fertilizada. A racionalidade filosófica parece imutável, ao contrário da racionalidade científica; mas a perenidade da filosofia paga por sua esterilidade cognitiva: enquanto as ciências não cessam de produzir conhecimentos sólidos, a filosofia não produz nenhum, mas, no máximo, produz conceitos (sempre a revivescer), argumentos (nunca decisivos) e doutrinas em “ismo” (como tantas referências mais ou menos constantes: idealismo/realismo; monismo/dualismo; empirismo/racionalismo etc.).

O desafio, para o historiador da filosofia, é o de se esforçar para ser, ao mesmo tempo, inteiramente fiel (filologicamente) à letra do texto, sendo fiel ao seu objetivo de verdade (quer dizer, a seus conceitos e argumentos). Pois somos tão inteiramente infiéis quando não respeitamos o que há de a-histórico num texto antigo (conceitos e argumentos) quanto quando buscamos a todo preço traduzi-lo para as nossas próprias preocupações atuais. Não penso portanto que

é preciso “atualizar” os textos. Penso que é preciso considerá-los como respostas a questões que têm um sentido para nós, soluções a problemas que podemos compreender. O trabalho do historiador da filosofia consiste, entre outros, em ler os textos a partir dessas questões e problemas, sem o que nós o amputamos de sua dimensão filosófica.

IPSEITAS: Seu livro *Nossa humanidade* apresenta quatro figuras do homem que são colhidas a dois autores clássicos da história da filosofia (Aristóteles e Descartes) e a duas correntes do pensamento contemporâneo (o estruturalismo e as ciências cognitivas). Para analisá-las, se não cometemos nenhum engano, o senhor fez uso da teoria kuhniiana dos paradigmas científicos, demonstrando como cada uma dessas quatro figuras assentava-se sobre um fundo epistemológico, o qual poderia ser comparado em seus atrativos e perigos com os outros três, num mesmo nível de análise. No entanto, embora o livro diga em seu início que a preocupação a respeito da questão “o que é o homem?” seja uma preocupação kantiana, aquilo que poderia ser um “paradigma antropológico kantiano” se faz subsumir a alguma das quatro figuras apresentadas. Mas qual seria o lugar de Kant entre essas quatro figuras? Não haveria algum lugar especial a esse autor?

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 8-17

WOLFF: Nesse livro, em vez de filosofar diretamente sobre a experiência (por exemplo: a questão “o que é o ser humano?”), eu filosofo, em segundo grau, sobre a história das ciências, sobre a história da filosofia e sobre a história das ideias: *Notre humanité* (*Nossa humanidade*). O método também é misto: por um lado, interesse-me pelo que é histórico no conceito de humanidade (pensamento antigo, pensamento clássico, pensamento das ciências humanas do século XX, virada cognitivista), por outro lado, examino na história o que resiste à história, figuras típicas e atemporais.

Para responder à sua questão, não creio que haja, nesse livro, um pressuposto kantiano. Eu estudei quatro definições do homem que constituíram uma virada epistemológica e moral essencial em nossa história: a concepção antiga – mais particularmente aristotélica: “animal racional”; a concepção clássica, notadamente cartesiana: “a estreita união de uma alma e de um corpo”; a concepção dominante das ciências humanas e sociais do século XX: o “sujeitoujeitado”; e a concepção mais recente, no novo paradigma cognitivista: “o homem animal como os outros”. Outras ideias sobre o homem, por exemplo religiosas, talvez tenham sido mais duráveis ou mais profundamente ancoradas nos espíritos. Mas a particularidade dessas quatro respostas filosóficas à questão “o que é o homem?” é que elas se apoiam sobre conhecimentos ou teorias científicas (que elas relevam das ciências exatas ou das ciências humanas) e que elas sustentam, por sua vez, normas morais ou sociais. O que me interessa é essa dupla relação: por um lado, com o saber positivo de uma época, que elas permitem garantir, e, por outro lado, com regras ou com valores que elas permitem fundar.

IPSEITAS: Michel Foucault, um dos autores mencionados pelo senhor em *Nossa humanidade*, elaborou em *As palavras e as coisas* o conceito de epistémê para definir o conjunto de relações entre os diversos saberes de uma determinada época (entre os quais estaria a ciência) que se formam a partir das mesmas condições de possibilidade, as quais se modificam ao longo da história. O seu livro, por sua vez, prefere o termo paradigma, que parece restringir-se ao âmbito científico, abstraindo-se das regras de formação histórica que Foucault denominou o a priori histórico. Na medida em que os quatro “paradigmas antropológicos” apresentados pelo senhor se ajustam numa mesma possível configuração, é possível dizer que eles se apresentam num nível trans-histórico, ainda que sempre

atualizável em circunstâncias históricas específicas? Poderia ser esse o sentido de uma “utopia cosmopolita”?

WOLFF: Diversos trabalhos foram consagrados à eventual relação entre a noção foucaultiana de “epistêmé” e a noção kuhniana de “paradigma”. Para caracterizar as diversas definições do homem, eu empreguei, antes, a noção de “figura”. Eu só emprego a noção de paradigma, em sentido kuhniano, para designar a relação entre as duas últimas definições, que são internas à história das ciências humanas: o “sucesso exemplar” de uma teoria científica que serve, em seguida, de modelo para todas as outras. No caso estruturalista, trata-se da teoria dos “traços permanentes” (Troubetzkoy) na origem da fonologia; no caso cognitivista, o “sucesso exemplar” fundador é sem dúvida a aplicação da teoria da calculabilidade (a tese dita de Church-Turing, um dos fundamentos teóricos do computador) no funcionamento do espírito: todo pensamento tratando das informações (ou manipulando representações) pode ser descrito como um cálculo que, por sua vez, pode ser considerado como uma sequência de operações lógicas efetuadas sobre símbolos abstratos.

Mas, com efeito, e como você o assinalou, minhas quatro “figuras” (e é por isso que eu escolhi essa noção, que tentei conceitualizar no Prefácio de *L’être, l’homme, le disciple*) podem, por um lado, ser lidas como ancoradas na história (da filosofia ou das ciências) e, por outro lado, se ajustar numa ou em diversas configurações transhistóricas. Essa noção de figura. As quatro figuras do homem fazem sistema. Por sua vez, são arquétipos constantes e universais que podem se definir pelo cruzamento de dois critérios. Por um lado: possui o homem uma essência una, constante e universal (é o caso dos dois primeiros, Aristóteles e Descartes), ou não devemos antes falar da irreduzibilidade das diferentes culturas, das histórias e das populações humanas (é o caso dos dois seguintes)?

Por outro lado: tudo o que é propriamente humano pode ser compreendido ou explicado por meio de uma ontologia monista (por exemplo: o homem é um simples ser natural, é o caso da primeira, antiga, e da quarta, cognitivista), ou devemos recorrer a uma ontologia dualista, pela qual o homem possui características irreduzíveis às dos outros seres naturais (é o caso em Descartes, ou na ontologia implícita no estruturalismo)?

IPSEITAS: Um dos temas mais tradicionais da filosofia política é a questão da origem da desigualdade entre os homens. Em *Nossa humanidade*, na parte que expõe os atrativos e perigos da figura aristotélica do homem como animal racional, você diz que “a constância, ao longo de toda a História, dos argumentos em favor da desigualdade natural dos seres humanos se deve a essa mesma conjunção recorrente do essencialismo e do naturalismo hierárquico” (WOLFF, F. *Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 2012, p. 215). Se essa conjunção, que a filosofia aristotélica parece não justificar, pode ser compreendida como uma confusão entre a ciência e as circunstâncias epistemológicas em que essa ciência emerge, as quais nem sempre são levadas em consideração, qual poderia ser a tarefa do pensamento filosófico político que quisesse produzir uma crítica a respeito das suas próprias circunstâncias no contexto atual em que vivemos?

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 8-17

WOLFF: É uma questão das mais difíceis. Não creio que, hoje em dia, o maior perigo sejam as teorias das desigualdades *naturais* – ao menos sobre o plano teórico. Não vejo nenhuma grande teoria científica ou filosófica dominante que parta desse princípio ou o justifique: as teorias naturalistas contemporâneas romperam com certas interpretações da sociobiologia. Penso que a primeira tarefa, não digo a única nem mesmo a principal, para quem quer pensar as

desigualdades e mesmo lutar contra elas, é conceitual: distinguir diferenças”, “desigualdades”, “injustiças”. Todas as diferenças (conceito qualitativo), de “gênero”, de “cultura” etc., não são “desigualdades” (conceito quantitativo); e todas as desigualdades (por exemplo de atitudes, ou de acesso aos empregos, ou mesmo de renda) não são necessariamente injustas: por exemplo, temos a intuição de que a desigualdade de acesso à educação, ou a desigualdade das chances, ou a desigualdade de renda injustificada pela quantidade de trabalho socialmente útil, são injustas. Mas as fronteiras conceituais são sempre difíceis de estabelecer e discutíveis e devem por isso fazer o objeto de uma interrogação incessante em filosofia política. Mas essa é apenas a primeira etapa.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 8-17

Deleuze e o cinema como arquivo

Deleuze and cinema as archive

Palavras-chave: Deleuze, cinema, Foucault, arquivo

Keywords: *Deleuze, cinema, Foucault, archive*

Fernando Sepe Gimbo

Professor de Filosofia pela
UFCA, Juazeiro do Norte,
Brasil

Mestre em Filosofia pela
UFSCar

sepefernando@gmail.com

RESUMO: Trata-se de uma exposição da relação entre estética e política na obra de Gilles Deleuze a partir de seus estudos sobre o cinema. Para tanto a exposição se dá em três partes: 1) propor um viés de leitura do díptico sobre o cinema que coloque em primeiro plano o caráter histórico-crítico do estudo deleuziano. Nesse sentido, uma relação com a obra de Michel Foucault é sugerida. 2) explicitar o exato ponto de descontinuidade entre o cinema clássico e moderno. Aqui, o problema do tempo e da forma são analisados. 3) Mostrar como tal reflexão sobre o cinema se coaduna com a crítica deleuziana à sociedade de controle, assim como abre uma perspectiva para pensar a resistência política através da criação estética na relação entre o impossível e o intolerável.

ABSTRACT: *This paper investigate the relationship between aesthetics and politics in the work of Gilles Deleuze. For this, the exposure is given in three parts: 1) propose a reading of the books on cinema that put in the foreground the historical-critical character of deleuzian study. In this sense, a relationship with the work of Michel Foucault is suggested. 2) explain the exact point of discontinuity proposed by Deleuze between classic and modern cinema. Here, the problem of time and form are analyzed. 3) show how this reflection on the film is consistent with Deleuze's critique of the society of control and opens a perspective to think political resistance through aesthetic creation in the relationship between the impossible and intolerable.*

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 18-46

O arquivo não é descritível em sua totalidade; e é incontornável em sua atualidade. – M. Foucault

Artigo recebido 08/07/2016
Artigo aceito 06/10/2016

E foi assim que a arte do séc. XIX, o cinema, fez existir o séc. XX que, por ele mesmo, pouco existiu. – Jean-Luc Godard

1. O arquivo

O díptico de Deleuze dedicado ao cinema pode ser lido, obviamente, em diversas direções. É possível, por exemplo, sublinhar como a partir dele Deleuze busca

formular uma ontologia das imagens puras em uma rigorosa e criativa reflexão que constitui uma dobra entre o pensamento de Bergson – sobretudo o primeiro capítulo de *Matéria e memória* – e o material imagético cinematográfico¹. É possível também mostrar como Deleuze insere-se em uma polêmica dentro das teorias sobre cinema dominantes de sua época. Seus livros, ao colocarem em primeiro plano o aspecto sensório-motor da imagem, trazem à tona o problema da irreducibilidade do cinema a uma teoria estritamente semântico-linguística², como por exemplo a proposta por Christian Metz³ em seu belo estudo de 1968, estudo esse ainda muito influenciado pela guinada estruturalista que marcara diversos campos do pensamento francês na década de 60.

Somando-se a essas leituras, contudo, talvez seja importante sublinhar um aspecto histórico-crítico muitas vezes deixado de lado do estudo deleuziano. Pois, em relação à obra filosófica de Deleuze como um todo, eis um ponto que não pode deixar de chamar atenção a um leitor mais atento, já que a historicidade própria a um campo do pensamento nunca antes fora tão importante a Deleuze.

Quando partimos dessa constatação, duas questões centrais se armam: por que Deleuze trama seus livros a partir da ruptura histórica entre imagem-ação e imagem-tempo, ruptura essa que organiza a própria divisão do estudo em um díptico? Qual a consequência teórica deste intenso trabalho cinéfilo de organizar um desenvolvimento histórico - não progressista - das imagens cinematográficas?

Minha hipótese é de que através da ruptura entre imagem-ação e imagem-tempo, através desse corte entre o cinema clássico e moderno, Deleuze

¹ Nesse sentido ver, por exemplo, o excelente livro de Paola Marrati - *Gilles Deleuze: Cinéma et philosophie*, Press Universitaires de France, Paris, 2003.

² Sobre essa disputa dentro da teoria do cinema sigo o clássico de Jean Miltry – *La sémiologie em question*, Les éditions du CERF, Paris, 1987; ou ainda J. Dudley Andrew. *The Major Films Theories*, Oxford University Press, London, 1976

³ C. Metz - *Essais sur la signification au cinema*, Klincksieck, Paris, 1968.

pode nos fornecer um *diagnóstico do presente*, isto é, uma avaliação crítica daquilo que somos e podemos ser hoje. Como se Deleuze estabelecesse duas séries disjuntivas para que a singularidade própria ao *atual*, aquilo que nos é constitutivo - o arquivo de nossa época - pudesse aparecer em sua singularidade constituinte. Como consequência, o díptico sobre o cinema gravitará em torno da questão *da ação*. Tudo se ordena em torno de uma crise prática que o cinema expressa: o tempo presente é aquele tempo em que não conseguimos mais agir como antes, em que um niilismo passivo se impõe como única posição possível, época marcada pelo *rompimento do vínculo entre homem e mundo* (DELEUZE, 2011, p.209).

Tal hipótese de leitura sugere um aspecto ético-político subjacente aos seus estudos sobre cinema e que se conectam diretamente com temas trabalhados anteriormente, sobretudo as investigações sobre o capitalismo feitas junto de Guattari e o escrito posterior sobre a *sociedade de controle*. Um pouco como nas melhores tradições críticas que o século XX conheceu, Deleuze sabe que uma reflexão sobre a arte - sobre nossas formas de narrativa e de sensibilidade - é sempre indissociável de uma reflexão sobre nosso ser político e as estruturas sociais dentro das quais a obra é produzida.

Assumir tal viés de leitura aponta também para uma relação entre o estudo deleuziano e a obra de Michel Foucault que acredito ser importante sublinhar. Foucault que soube como poucos em sua geração estudar os arquivos, organizá-los, estabelecer continuidades e rupturas, tendo em vista o problema do presente em sua singularidade. *Uma arqueologia do cinema?* Talvez não apenas isso, mas também algo parecido a isso. Afinal, como Deleuze mostrara de forma original em seu livro dedicado ao amigo em 86, Foucault concebia o arquivo como “*audiovisual*”. Ora, se esse é o caso, por que então não interrogar o cinema como um saber próprio e característico de

nossa época, daquilo que pensamos e fazemos de nós mesmos hoje?

“Há disjunção entre falar e ver, entre o visível e o enunciável: “o que nós vemos não se encontra jamais no que dizemos”, e inversamente também. A conjunção é impossível em um duplo aspecto: o enunciado tem seu próprio objeto correlativo, e não é uma proposição que designaria um estado de coisas, ou um objeto visível, como quer a lógica; mas o visível não é por outro lado um sentido mudo, um significado de potência que se atualizaria na linguagem, como gostaria a fenomenologia. O arquivo, o audiovisual é disjuntivo. (...) Foucault está singularmente próximo do cinema (...)” (DELEUZE, 2004, p.71):

Saber compreendido como acordo tenso entre a positividade da linguagem e o jogo do visível e invisível: “*il y a da linguagem*” e “*il y a da luminosidade*”, captura e disjunção entre enunciado e visibilidade. Para o Foucault de Deleuze são exatamente tais tentativas de acordo entre o que é dito e o que é visto que constitui o saber dentro de determinada sociedade, o *jogo de verdade* através do qual nossa relação com o mundo, com os outros e conosco mesmo se encena. Daí a ressonância com o estudo sobre Foucault quando os livros sobre o cinema desdobram toda uma longa reflexão entre o *ver e o falar*, até a sua plena disjunção/autonomização já no cinema moderno. O cinema aparece, então, como um campo privilegiado para tal análise - como uma *formação discursiva* rigorosa - em que a materialidade própria de seus enunciados e imagens constituiriam uma grande massa de signos óticos e sonoros. Em uma palavra, seus filmes constituiriam uma ampla região daquilo que Foucault denominava o *arquivo de uma época*.

Não é difícil perceber, seguindo a própria leitura deleuziana de Foucault, os ecos arqueológicos na estruturação de seu díptico sobre o cinema (DELEUZE 2007, p.11-30): adentrar no arquivo audiovisual, aproximar filmes, distanciá-los, descrever suas repetições, glosas, diferenças, regularidades, variações; estabelecer períodos, constituir séries,

relacionar estilos, marcar continuidades e descontinuidades na história da imagem cinematográfica, expor a diferença constitutiva do presente. Todo esse rigoroso e obsessivo trabalho histórico-crítico característico do *“novel archiviste”* Deleuze também o fará. Mas, assim como em Foucault, não se trata jamais de um trabalho de historiador, isto é, de *“constituir a história do cinema”* (DELEUZE, 2003, p.251). O que está em jogo é a constituição das imagens e do filme, suas condições de organização (montagem), sua tensa relação com o campo sonoro, suas condições de sentido (forma-roteiro), a gênese de outras estruturas temporais que possibilitam a narrativa. A partir da historicidade própria ao objeto em questão Deleuze realiza um questionamento estritamente filosófico sobre o *pensamento enquanto cinema*.

Nesse sentido, tudo se passa como se o cinema fosse um setor privilegiado da história do pensamento. Daí que Deleuze possa relacionar a *“revolução filosófica operada dos gregos a Kant”* onde *“o tempo deixa de ser a medida do movimento normal”* e passa a *“se manifestar por si mesmo”*, com as transformações intrínsecas ao cinema, *“como se ele (cinema) fizesse a mesma experiência [de pensamento], a mesma inversão, em condições mais rápidas”* (DELEUZE, 2002, p.329). Questionar o pensamento a partir de sua expressão cinematográfica, eis o que me parece uma das principais ideias do díptico de Deleuze⁴. Interrogar a história do pensamento a partir de uma região positiva

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 18-46

⁴ Questão que ao percorrer todo o estudo sobre o cinema acaba por desaguar na questão fundamental de seu último livro: *“Para muitos, a filosofia é algo que não “se faz”, mas preexiste, pronta, num céu pré-fabricado. No entanto, a própria teoria filosófica é uma prática, tanto quanto seu objeto. É uma prática dos conceitos, e é preciso julgá-la em função das outras práticas com as quais interfere. (...) Tanto assim que sempre há uma hora, meio-dia ou meia-noite, em que não se deve mais perguntar “o que é o cinema?”, mas “o que é a filosofia?”. O próprio cinema é uma nova prática das imagens e dos signos, cuja teoria a filosofia deve fazer como prática conceitual.* (DELEUZE, 2011, p.311-12)

do saber, eis sua ressonância com a arqueologia de Foucault.

Sublinhe-se, por fim, o movimento que permite isso que chamei de um *diagnóstico do presente*: é que ao se colocar em contato com essa região do arquivo através do qual falamos e construímos nossa própria identidade, este atual campo de signos óticos e sonoros através dos quais uma cultura se limita e se objetiva, expressa seus desejos e aspirações, encena suas utopias e distopias, Deleuze acaba por encontrar esta “*orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; aquilo que fora de nós, nos delimita*” (FOUCAULT, 2013, p.160).

O corte entre imagem-ação e imagem-tempo marcará a especificidade do tempo presente. Presente que, para Deleuze, é marcado pela impotência da ação, por uma profunda descrença política e pelo esgotamento dos possíveis no campo ético-estético. É toda uma reflexão sobre a abertura do possível em torno de um acontecimento que a descontinuidade entre cinema clássico e moderno permite a Deleuze. Daí o conhecido *leitmotiv* deleuziano da criação como resistência, este profundo nó entre o estético e o ético que atravessa sua obra como um todo e que o estudo sobre o cinema tão bem expõe.⁵

Para bem entendermos tal viés estético-político aqui sugerido – o que constitui o objetivo último do que se segue - é preciso que, primeiramente, nos concentremos neste corte dentro da história das imagens que Deleuze estabelece.

2.1 Realismo e cinema

O primeiro livro dedicado ao cinema – *L’image-mouvement* – é sem dúvida um rigoroso estudo da imagem cinematográfica a partir da filosofia de

⁵ Tema amplamente desenvolvido por Deleuze não apenas em seus livros sobre o cinema, mas também em sua conhecida conferência “*O que é o ato de criação?*” em que, não por acaso, Deleuze parte do problema do cinema para chegar a conclusão da criação como resistência.

Bergson. Para o argumento que iremos desenvolver, todavia, não cabe uma apresentação extensiva de toda ampla classificação conceitual que Deleuze propõe, tão pouco de sua inovadora leitura semiótica dos signos a partir de Peirce. Pelo contrário, simplesmente nos concentraremos em demarcar de forma precisa e pontual o lugar de descontinuidade entre a imagem-movimento e a imagem-tempo e como ela permite o estabelecimento de uma diferença entre cinema clássico e moderno.

Para Deleuze, no cinema clássico encontramos uma imagem que se caracteriza pela *representação do tempo* a partir do movimento. Tal imagem subordina o tempo à sua representação através do desenvolvimento da *ação*. Por isso, o cinema clássico trabalha com uma imagem estruturada por esquemas sensório-motores em que o tempo se apresenta apenas obliquamente através do encadeamento de imagens, como um fio empírico a relacioná-las. De certa forma, a imagem-ação é um recorte pragmático da imagem-mundo: a câmera seleciona e destaca interessadamente as imagens a partir de esquemas de orientação comuns à percepção cotidiana, orientação que permite dar ao conjunto das imagens uma montagem coesa em torno de um argumento central, de um roteiro estruturado pela sequência *“situação-ação-situação”*. Tal caracterização da imagem típica ao cinema clássico traz clara inspiração da teoria bergsoniana da inteligência em que a percepção consciente e as funções cognitivas realizam uma seleção interessada nos dados capazes de sustentar a vida do indivíduo, antevendo e preparando-o para a ação dentro do mundo. Trata-se, nesse sentido, de um cinema em que a imagem se encontra atrelada a um sentido exigido pela *prática*.

A montagem do filme clássico será marcada pela ideia de um todo coeso, de uma história com desenvolvimento bem definido, compasso que se define através da ação do sujeito-protagonista.

Deleuze caracteriza tal cinema por sua totalidade orgânica a partir da forma S-A-S'⁶. Por (S) compreende-se uma situação dada que fundamenta e exige uma ação (A) capaz de alterar, ou resolver, a situação inicial instaurando uma nova configuração (S'). Em outras palavras, a grande forma do cinema clássico seria marcada, em geral, pelo desenvolvimento da ação entre dois polos que organizam a estrutura do filme e funcionam como núcleos fundamentais de sentido da obra:

A situação e o personagem, ou a ação, são como dois termos ao mesmo tempo correlatos e antagonistas. A ação é nela mesma um duelo de forças, uma série de duelos: duelo com o lugar, com os outros, consigo mesmo. Enfim, a nova situação resultante da ação forma um binômio com a situação inicial. Tal é o conjunto da imagem-ação, ou ao menos sua primeira forma. (...) Esta representação orgânica e espiralada tem por fórmula S-A-S' (da situação à situação transformada por intermédio da ação.) (DELEUZE, 1993, p.197)

Daí a importância do duelo, da luta, do romance bem ou mal sucedido, da correlação protagonista-antagonista, da organização teleológica da história e do predomínio de um sujeito agente no desenvolvimento do roteiro. O cinema clássico é um *cinema de ação* em que o jogo de forças e potências entre personagens se atualizam e se efetua em um espaço-tempo bem determinado, isto é, em um meio histórico, geográfico e social onde o comportamento e os afetos dos personagens são encenados dentro de situações pré-estabelecidas, desenvolvendo-se através de tentativas para alterá-las. De certa forma, poderíamos dizer, como sugere Machado (1980) que se trata do *realismo* em cinema, pois situar personagens no espaço e no tempo, narrando uma ação a partir de indivíduos em conflito e constituindo uma obra mediada pela ideia de totalidade são traços

⁶ Deleuze também analisa uma variação dessa forma que ele chama de "*pequena forma*": A-S-A' (da ação à situação para uma nova ação). Ainda que hajam diferenças importantes entre elas, para a compreensão da ruptura com o cinema moderno tomar a grande forma como exemplo me parece uma simplificação que se justifica ao expor o essencial da questão.

daquilo que poderíamos chamar de *forma própria a todo realismo*⁷.

Estamos na época de ouro do Western de John Ford – *No tempo das diligências* (1939), *Como era verde o meu vale* (1941), *Caravana de bravos* (1950); do cinema burlesco de Chaplin – *Tempos modernos* (1936), *O grande ditador* (1940), *Luzes da cidade* (1952) e das comédias de Buster Keaton – *The Gold Ghost* (1934), *Battling Butler* (1926), *Grand Slam Opera* (1936). Estamos, sobretudo, no período do grande cinema de Sergei Eisenstein – *O Encouraçado Potemkin* (1925) e D. W. Griffith – *O nascimento de uma nação* (1915)⁸.

2.2 A crise do cinema de ação

A *imagem-movimento* termina, contudo, em um impasse. Seu último capítulo é dedicado à descrição da crise em que o cinema clássico chega. Limites de uma imagem majoritariamente construída através da representação do tempo pelo movimento. Deleuze insiste que lentamente o cinema vai se tornando puro pensamento, colocando em xeque sua tendência pragmática à ação, ou melhor, a prolongar a percepção em direção a uma ação instituída de sentido:

A alma do cinema exige cada vez mais pensamento, mesmo se o pensamento começa por desfazer o sistema de ações, percepções e afecções que tinham alimentado o cinema até então. Não acreditamos mais que uma situação global possa dar lugar a uma ação capaz de modificá-la. Também não acreditamos mais que uma ação possa forçar uma situação a se revelar mesmo parcialmente. Desmoronam as ilusões mais “sãs”. Em toda parte, o que fica logo comprometido são os encadeamentos situação-ação, ação-reação, excitação-resposta, em suma, os liames sensório-motores que constituíam a imagem-ação. (DELEUZE, 1983, 278-79)

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 18-46

⁷ É interessante notar como tal forma parece provir, sobretudo, de esquemas próprios à literatura. Sobre isso ver, por exemplo, Lukács (1965, 1996)

⁸ Isso apenas para citar alguns dos filmes que compõe a extensivíssima lista analisada por Deleuze. Lista que, reconhecemos, é composta e analisada de forma muito mais diversificada do que esta nossa resumida apresentação. A nosso favor, conta que tal apresentação será o suficiente para o desenvolvimento do argumento pretendido.

Um pouco como nas descontinuidades arqueológicas de Foucault, o estudo deleuziano não se demora em explicar de forma causal a ruptura do cinema moderno com o clássico. Isso porque não se trata de encadeá-la segundo um modelo de causa e efeito, mas sim de ler tal ruptura como signo de um acontecimento mais profundo que conhece uma rede heterogênea de causas dificilmente reduzidas a um esquema linear. Daí que Deleuze contente-se em apenas apontar como a crise da imagem-ação conhece diversas razões, muitas delas exteriores a uma história intrínseca da imagem. Para tanto, enumera uma série de causas que permitiram que toda uma outra forma de sensibilidade começasse a se engendrar no interior da vida social do pós segunda guerra mundial:

A crise que fez tremer a imagem-ação dependeu de muitas razões que apenas agiram plenamente depois da guerra. Algumas foram sociais, econômicas, políticas e outras, ainda, mais interiores à arte, à literatura e ao cinema em particular. Citemos brevemente: a guerra e seus prolongamentos, a erosão do “sonho americano” em todos os seus aspectos, a nova consciência das minorias, o acúmulo e a inflação das imagens no mundo exterior e na cabeça das pessoas, a influência sobre o cinema de novos modos de narrativa que a literatura criara, a crise de Hollywood e seus antigos gêneros... (DELEUZE, 1983, p.278)

É certo que até hoje sejam produzidos filmes aos moldes do cinema de ação, inclusive os grandes sucessos comerciais. Porém, não é mais por aí que passa a alma, ou coração do cinema como arte, como expressão do pensamento. A nova configuração do mundo, o fim das grandes utopias políticas, o saturamento imagético que conhecemos em nossas sociedades de consumo e espetáculo, tudo isso exige outro esforço criativo. Em uma palavra: *um novo cinema*. (DELEUZE, 1983, p.278) Essa ruptura entre clássico e moderno é descrita pormenorizadamente a partir de 5 pontos principais:

(1) Em primeiro lugar, a grande forma S-A-S' (assim como sua variação: A-S-A') deixa de funcionar

plenamente. Já não há uma situação globalizante capaz de se apresentar como horizonte de desenvolvimento da ação; o cinema se torna dispersivo, lacunar, a linearidade do roteiro se esvai.

(2) o esquema sensório-motor que orienta a ação é rompido. Com isso o tempo do filme torna-se sincopado, com progressão saltitante e esquivo. A linha contínua que ligava os acontecimentos torna-se descontínua, seus encadeamentos abrem-se para a lógica do acaso;

(3) A essas mudanças segue uma alteração profunda na forma de ser dos personagens. O cinema passa da ação para a contemplação, o sujeito torna-se errante e impotente frente a situações que escapam a suas forças de ação e esquemas de previsão. O espaço do filme, costurado entre mundo e sujeito, torna-se opaco, morto, um espaço qualquer, ou ainda, um espaço vazio.

(4) A nova imagem realiza uma crítica tenaz à violência muda da banalidade cotidiana, ou daquilo que Deleuze denomina “*clichês físicos e psíquicos.*” A apreensão de uma ordem natural do mundo, o comportar-se segundo regras naturalizadas, os rituais típicos ao convívio social são alvos de uma forte negação, movimento que efetiva uma tomada de consciência dos aspectos obsessivos de nossa organização social, de sua falta de fundamentos, de seus clichês kafkanianos.

(5) Por fim, há uma nova posição de resistência política que surge deste novo cinema, posição que Deleuze denomina “*a denúncia do complô.*” O complô de um poder anônimo, de uma sociedade que se organiza cada vez mais sob o signo da vigilância e do controle, em que a arte se transforma em produto e espetáculo, em que o pensamento se submete à informação, em que os departamentos de criação das grandes agências de marketing tornam-se os “*verdadeiros criadores*” de nossa época. Um dispositivo estéril que visa desataviar e controlar a

potência intensiva e extemporânea do pensamento enquanto fenômeno concreto e vital.

Essa grande crise e a conseqüente ruptura com a imagem-ação constituem para Deleuze as condições de possibilidade para o surgimento de um novo tipo de imagem: “a *imagem-tempo*”. Ela será caracterizada pela invenção de signos sonoros e óticos puros e por uma liberação do tempo do paradigma da representação. Disso se seguirá toda uma pluralização de novas formas para o cinema.

2.3 Tempo e imagem

No início de *A imagem-tempo* (DELEUZE, 2011), o cinema de Yasujiro Ozu aparece como exemplo paradigmático de uma imagem em que o tempo não se encontra mais subordinado ao movimento. Trata-se, pelo contrário, da *apresentação do tempo em estado puro*. Ao menos segundo Deleuze, o cinema de Ozu desvela o tempo como pura forma transcendental do devir, pois aquilo em que e pelo que tudo muda, não pode mudar, sempre permanece-retorna, nunca se esvai. Esse seria o resultado do uso das naturezas mortas, dos *pillow shots*, e das inovações de Ozu no encadeamento das cenas, por exemplo, nas célebres seqüências do vaso em *Pai e filha* (1949), ou ainda da bicicleta em *História de ervas flutuantes* (1934). O vaso, a bicicleta, as naturezas mortas, têm uma duração e tal duração é a apresentação da forma que permanece na sucessão de momentos do devir. O paradoxo - típico à cultura japonesa - é mostrar como uma bicicleta ficando absolutamente imóvel apoiada em um muro desliga-se da representação espacial do tempo, tornando-se capaz de apresentar a espessura da temporalidade, seu peso, sua densidade, ao reencadear as imagens antecedentes e subseqüentes segundo outro esquema que não aquele da percepção cotidiana, da passagem cronológica passado-presente-futuro: “*Ser-tempo (Uji) define-se pela passagem diferencial. Passa-se do hoje para o amanhã, de hoje para ontem,*

de ontem para hoje, de hoje para hoje, de amanhã para amanhã (DOGEN, 2003, p.51, tradução modificada).

Imagem que, ao abdicar do movimento e dos esquemas sensório-motores, alarga o campo da percepção para além do sentido da ação, escapando dos limites pragmáticos da consciência tornando possível a *apresentação* do objeto como pura duração. Em Ozu a natureza natural, assim como a coisa coisifica, a cada momento. A imagem-tempo fulgura como uma experiência estética que nos abre outra experiência do tempo. A imagem, nesse caso, se dá como signo ótico puro, pois seu liame com as exigências da representação encontra-se parcialmente elidido.

É essa mudança no registro da relação imagética com o tempo que Deleuze destaca também no cinema moderno posterior à segunda guerra mundial, primeiramente com o neorealismo italiano e, posteriormente, com a *nouvelle vague* francesa, o cinema novo alemão e o cinema do terceiro mundo: *“aquilo que desaparece, ou ao menos se desqualifica, é o esquema sensório-motor tal como constituía a imagem-ação do antigo cinema. E, a favor deste relaxamento do aspecto sensório-motor, é o Tempo – um pouco de “tempo em estado puro” – quem surge à superfície da tela”* (DELEUZE, 2003, p.330). Mas, como compreender tal inovação? Como compreender esta nova forma de apresentação do tempo que se dá para além de sua re-apresentação pelo movimento?

Deleuze sempre insiste que a imagem cinematográfica nunca está plenamente presente, ela não se confunde inteiramente com aquilo que ela representa em um momento específico, ou melhor, ela não deve se confundir e se identificar plenamente com a representação. Isso porque a imagem é, na verdade, *“o sistema de relações entre estes elementos, isto é, um conjunto de relações de tempo do qual o presente variável apenas resulta”* (DELEUZE, 2003, p.330). Daí porque no cinema moderno o movimento, as relações

entre imagens e o encadeamento das cenas serão cada vez mais construídos, pensados e alegorizados. As imagens não mais se encadeiam de forma racional e linear, como em uma sequência naturalizada por clichês da percepção cotidiana. Isso significa dizer que a ação perde sua capacidade de funcionar tal como um fio capaz de cingir todo evento possível, funcionando enquanto eixo de gravitação para a montagem da totalidade narrativa do filme. O cinema moderno aprende a desconfiar das categorias de ação e totalidade, conseqüentemente da própria forma narrativa realista. Forma correlata de um esquema sensório-motor que, como vimos, estava no coração da ideia deleuziana de imagem-ação.

Na construção de novos nexos entre imagens - buscada pelo cinema moderno - há reencadeamentos constantes (Resnais, Fassbinder), cortes irracionais (Godard, Straub-Huillet), “*false raccords*” (Ozu, Orson Welles), desencontros e assimetrias (Glauber Rocha, Antonioni). O que se torna próprio à imagem não é simplesmente o representado, mas sim e sobretudo seu aspecto construtivo e relacional, capaz de “*tornar visível relações de tempo que não se deixam ver nos objetos representados, e não se reduzem ao presente*” (DELEUZE, 2003, p.33). Em certo sentido, o cinema também realiza a máxima de Klee - “*a arte [moderna] torna visível o invisível*” (KLEE, 2001, p.53).

O filme é construído, então, a partir de uma heterogênese temporal, é toda uma *heterocronotopia* que surge entre os novos agenciamentos das imagens. Por isso, o motivo do filme se dá para além do sentido unificante do tempo cronológico da narrativa realista o que, conseqüentemente, apenas pode resultar de um árduo trabalho de pensamento que se expressa através de inventivos processos cinematográficos capazes de dotar o filme de uma consistência que dispensa a consagrada forma do cinema clássico. Em uma palavra, toda uma outra estrutura temporal é construída em um grande filme,

“*transbordando evidentemente a sucessão puramente empírica do tempo, passado-presente-futuro*” (DELEUZE, 2003, p.331).

Mas isso traz um preço: a falência da totalidade narrativa e da grande forma realista que orientava o cinema clássico. O cinema moderno responde a crise do alicerce temporal do gênero narrativo - entendido como a “trama dos fatos”, isto é, como articulação rigorosa das cenas rumo a um desfecho que as complementa – através da invenção de outras apresentações de nexos temporais. Como consequência, teremos o rompimento com a forma orgânica do cinema clássico, distanciando-se da ação como fio condutor do desenvolvimento e implodindo a organicidade doadora de sentido total da obra, o que lança o cinema em direção a uma narrativa fragmentada, marcada tanto pela inação e errância dos personagens, quanto pela ausência de resolução de conflitos e transformações das situações.

Nele, por mais que o personagem se mova, corra e atue, a situação sempre acaba por lhe escapar. Há um esvaziamento da interioridade das personagens, o que acarreta uma perda do poder de livre decisão, ou da força de efetuar mudanças na situação dada. As heroínas de Antonioni – *Deserto vermelho* (1964) - ou Rossellini – *Europa 51* (1952) - são exemplos notáveis de tais personagens subjetivamente esvaziadas e marcadas por uma *destinerrância* inescapável.

O tempo cronológico encalha e com ele encalha também todo o motor do embate entre indivíduos e entre indivíduos e mundo. A narrativa passa do registro orgânico para um registro alegórico. Os esquemas sensório-motores desabam, dando lugar às situações estranhas, passivas, sem sentido, absurdas. Os movimentos da imagem tornam-se aberrantes e anormais, enquanto a processualidade temporal que engendra a forma do tempo perde seu sentido unívoco. Isso faz com que o roteiro se desenvolva fractalmente e a montagem seja

construída a partir de continuidades descontínuas, sofrendo, como dizia Andrei Tarkovski, a “*pressão do tempo*” (TARKOVSKI, 1981). Um tempo que poderíamos chamar de *Aïon* – na terminologia deleuziana - que teima em resistir e escapar à linearidade cronológica simples:

Se o movimento normal subordina o tempo, do qual ele nos dá uma representação indireta, o *movimento aberrante* testemunha uma anterioridade do tempo, que ele nos apresenta diretamente, do fundo da desproporção das escalas, da dissipação dos centros, do falso *raccord* das próprias imagens” (DELEUZE, 2011, p.46).

É toda uma outra forma de sensibilidade que estará, doravante, em jogo. Tudo se passa, enfim, como se a imagem cinematográfica moderna, a partir de suas próprias questões e desenvolvimentos, realizasse as conhecidas palavras de Hamlet: “*the time is out of joint.*”

3. O fato moderno

Nessa fissura entre o clássico e o moderno uma questão se impõe: o que tal crise e invenção próprios ao cinema como forma artística tem a nos dizer sobre o nosso próprio tempo? Para respondermos tal questão, olhemos de perto para as diferenças sublinhadas por Deleuze entre as expectativas revolucionárias do cinema clássico e a impotência em que se depara o cinema no pós-segunda guerra mundial.

Como vimos, a imagem-movimento fora descrita como imagem-ação, recorte da imagem-mundo capaz de nos orientar para a resolução de conflitos, impulso perceptivo ligado às exigências da vida e ao pragmatismo da inteligência. Tendo isso em vista, Deleuze pode dizer que as análises das imagens do cinema clássico nos mostram como nele o *vínculo entre homem e mundo ainda é concreto*: “O pensamento-ação do cinema clássico designa a relação do homem e do mundo, do homem e da

natureza, a unidade sensório-motora” (DELEUZE, 2011, p.195).

Arte de massa por excelência, arte industrial e técnica característica do séc. XX, o cinema visa, como dirá Eisenstein, “*produzir um choque no pensamento, comunicar vibrações ao córtex, tocar diretamente o sistema nervoso central.*” (EISENSTEIN, apud DELEUZE, 2011, p.189) Trata-se de um cinema, em seus melhores momentos, revolucionário em que a imagem eclodiria sobre o sistema nervoso da audiência impelindo-os ao pensamento e à ação. Há aqui, claramente, uma relação entre a teoria do cinema e o imaginário das vanguardas heroicas, no belo entrecruzamento entre a ideia da reforma da sociedade a partir da arte e a reorientação da práxis vital a partir de uma estética do choque⁹. A imagem luminosa aparece como portadora de uma violência estética capaz de arrancar o cérebro de sua passividade característica.

O problema é que, para Deleuze, tal crença irrestrita na capacidade da arte em transformar o mundo se estilhaça no pós segunda guerra mundial. Daí seu severo juízo:

(...) todas as esperanças postas no cinema, arte das massas e novo pensamento, parecem agora declarações de museu. Pois todos sabem que, se uma arte impusesse necessariamente o choque ou a vibração, o mundo teria mudado há muito tempo, e há muito tempo os homens pensariam. Por isso esta pretensão do cinema, pelo menos dos seus grandes pioneiros, nos faz hoje sorrir. O que se tornam o suspense de Hitchcock, o choque de Eisenstein, o sublime de Gance, quando são retomados por autores medíocres? Quando a violência não é da imagem e de suas vibrações, mas a do representado, cai-se num mero inchaço do representado, não há mais excitação cerebral ou nascimento do pensamento. É antes deficiência generalizada no diretor e nos espectadores (DELEUZE, 2011, p.190/198).

O cinema vai morrendo de sua própria mediocridade, afogado pela quantidade absurda de filmes ruins produzidos em escala industrial, pela

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 18-46

⁹ Sobre a questão de uma estética do choque, ver: BÜRGER (2008), BENJAMIN (1986, 1989).

repetição das antigas fórmulas, pela proliferação de clichês que não cessam de colonizar nosso desejo, não param de capturar as engrenagens produtivas do inconsciente. Deleuze flertando com a ideia de indústria cultural? Talvez. Mas, mais do que isso, é sobretudo a própria efetividade *do pensamento enquanto arte* que é posto em xeque, sua capacidade de transfiguração da vida cotidiana e política encontra-se sob suspeita.

Afinal, também na história do cinema nos deparamos com este momento crítico por excelência em que o pensamento deve pensar contra si mesmo, uma vez que a arte das massas não é apenas arte revolucionária, mas também propaganda mercantil e manipulação de Estado, um fascismo que liga diretamente Hollywood a Hitler. Como diz Serge Daney, citado por Deleuze: *“as grandes encenações políticas, as propagandas de Estado que se tornam quadros vivos, as primeiras manipulações humanas de massa e o que daí decorreu: os campos de concentração”* (DANEY, 1996, p.172). O problema não é apenas a mediocridade quantitativa da indústria de entretenimento, mas antes Leni Riefenstahl que não era medíocre e produz um filme como *O triunfo da vontade* (1935). Adorno se perguntaria sobre o cinismo em falar de música em uma era pós-Auschwitz. De certa forma, Deleuze recoloca a questão: o que resta ao cinema diante das atrocidades da segunda guerra, do fim das utopias, da descrença na história? Mais do que isso, o que fazer se o cinema é absorvido pelo ritmo monótono da indústria de massa? Enfim, como esquecer o mau uso do cinema, sua face totalitária, quando a utopia se torna a noite escura de um pesadelo?

A ligação pensamento-cinema revela que o pensamento não pode ser facilmente despertado por um choque estético. Há uma impotência no coração do pensar e é a partir daí que temos de (re)começar. Retomando as reflexões de Artaud sobre o cinema, Deleuze reconhece que o pensamento pensa sempre

sendo afetado por algo, por algum encontro que o força a pensar. Mas ele inverte o motivo vanguardista do choque, para uma confrontação com a impotência própria ao pensar que a falência na aposta revolucionária da arte nos traz. Pois, se o pensamento começasse naturalmente, a muito tempo todos nós pensaríamos, a muito ser e pensamento – vida e arte - já estariam imbricados. O que se diz no cerne do pensamento, todavia, não é o seu poder, mas o seu impoder. Como o pensamento pode começar? Por que ele falha? A-falta-a-ser, a origem que não vem e que não retorna: o pensar nunca teve outro problema. Artaud relança a questão de Heidegger: *Was heisst Denken? O que significa pensar? O que chama/evoca o pensamento?* “O fato que mais nos dá a pensar hoje é que ainda não pensamos” (DELEUZE, 2011, p.190).

Devido a esse problema, o cinema moderno não poderá mais ter como garantido o vínculo entre homem e mundo que guiava o cinema clássico. Seu tempo já não é o dos sinos que dobram, ou do galo gaulês que antecipa o advento de um novo tempo, tempo da prometida reconciliação entre humanidade e natureza. Ao contrário, o cinema moderno convulsionará diante da ausência de tal vínculo, com o fato bruto do desamparo e do esgotamento das narrativas reconfortantes; seu movimento tornar-se-á aberrante no *abismo aberto entre* homem e mundo, nessa *hiância* povoada por muitos tempos irreconciliáveis e pelo brotar doloroso do não-sentido. Como diz Deleuze em seu diagnóstico decisivo sobre o nosso tempo: “o fato moderno é que já não acreditamos neste mundo. Não somos nós que fazemos cinema, é o mundo que nos aparece como um filme ruim” (DELEUZE, 2011, p.207). O novo cinema torna-se possível através de um duro confronto do pensamento com uma vida social mutilada.

No cinema clássico o embate entre subjetividade e mundo tinha como condição uma estruturação temporal dada pela forma realista que de certa forma antecipava a reconciliação da vida social.

Esse é o mote, por exemplo, da análise deleuziana do clássico de Eisenstein – *O encouraçado Potemkin* (DELEUZE, 2011, p.180-89). Cindida ou fragmentada, mas sobretudo desacreditada pelo próprio processo histórico, tal forma já não dá conta da tensão entre o tempo cinematográfico e o tempo da vida cotidiana. Uma profunda autonomia do universo imagético se abre perante a empiria, um rasgo une e separa a estrutura temporal realista e a proliferação de outras apresentações do tempo. É por essas fissuras que o pensamento e a reflexão criativa invadem o cinema, arrastando-o em um devir outro.

Daí sua indiferença cada vez maior para com a unidade formal da obra; daí sua exposição brutal dos clichês e das imagens reificadas que disseminam incessantemente o mesmo; daí a opacidade de suas personagens e a errância de suas ações que expressam a impossibilidade de uma reconciliação extorquida com a totalidade social. Um cinema que faz ver, não agir: “*um cinema de vidente, não mais de ação*” (DELEUZE, 2011, p.11)

4. Ver e falar

O advento do cinema moderno é, portanto, indissociável de um diagnóstico de época que retorna incessantemente dentro da obra deleuziana: o *advento de uma sociedade de controle e o decorrente fechamento do campo da ação possível*. Seguindo de perto o já citado estudo de Daney, Deleuze insiste como o mundo se torna não mais que um conjunto estereotipado de imagens – “*um filme ruim*” - em que pouco importa o que acontece no mundo, mas sim o que acontece nas imagens através das imagens. Mundo-tela, território povoado por um desfile de clichês que saturam incessantemente o cérebro. (DELEUZE, 1990, p.240-47) Difícil enxergar um fundo que toque melhor esse sem-fundo da despossessão e precarização contemporâneas: disseminação interior e exterior de esquemas sensório-motores que antecipam nossas percepções, que condicionam

nossas ações, que categorizam nosso pensamento, que codificam nossa fala, que agenciam nossos afetos, como se perdêssemos o devir em nome de um porvir sempre capaz de antecipar todos os possíveis. Estamos como que constantemente anestesiados pela urgência incessante de uma ação ineficaz (LAPOUJADE, 2015, p.260-271).

Tema longamente desenvolvido com Guattari em *Mil Platôs* através do problema da dupla articulação entre ver e falar. Falar como transmissão de palavras de ordem: agenciamento molar da informação. Ver como o recorte imagético que se adequa à fala: esquema de visibilidade do clichê. O agir como prática já determinada pelo cruzamento das duas ordens: forma de conteúdo e expressão. Somos constituídos por agenciamentos que nos fazem ver, falar e agir de forma que vemos apenas aquilo do que se fala, falamos apenas daquilo que é visto, conformando nossas ações a esses imperativos da redundância social (DELEUZE e GUATTARI, 1980, p.95-139).

Como em Foucault, há em Deleuze e Guattari uma força crítica que se diz no combate da evidência e do clichê, do senso comum naturalizado, da legitimação frouxa de determinados modos de vida hegemônicos que se impõem: “*modos de existência e de pensamento-para-o-mercado*” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p.140). Se há uma relação necessária entre política e estética, não é de modo algum porque se advogue uma estetização da política, mas porque toda a política já é, desde sempre, uma questão de ver e falar, isto é, uma questão de percepção e enunciação. Daí o interesse de Deleuze pela experiência estética limite capaz de forçar nossas faculdades perceptivas, fazendo-as remontar para além do dado empírico até as suas condições reais de experiência. A estética tem um papel fundamental a desempenhar na política precisamente quando ela é capaz de suspender a evidência e os fundamentos de nossas ações dentro de uma função social

preestabelecida. Como afirma Lapoujade (2015, p. 280) é o uso transcendental que Deleuze sempre advoga: atingir o insuportável da experiência, o indizível do dizível, a invisibilidade que condiciona todo visível.

Nesse sentido, parece que o que sempre esteve em jogo na crítica deleuziana às sociedades de controle – aqui em profunda sintonia com as análises de Foucault sobre a biopolítica neoliberal – é insistir que não aceitaríamos os limites de nossas escolhas ético políticas – nossas formas de governo, nossas formas de vida – se antes não tivéssemos aceitado internamente suas razões, interiorizando seus imperativos e formas de sensibilidade. Desde então, os possíveis se confundem com a axiomática incessantemente posta em circulação pelos meios de comunicação de massa e pela generalização da informação como modelo epistêmico de relação com o mundo:

(...) imagens flutuantes, clichês anônimos que circulam no mundo exterior, mas também que penetram em cada um de nós e constituem seu mundo interior, de modo tal que cada um só possui clichês psíquicos dentro de si, através dos quais sente e pensa, se pensa e se sente, sendo ele próprio um clichê entre outros no mundo que o cerca. (...) o par natureza-corpo, ou paisagem-homem, cedeu lugar ao par cidade-cérebro: a tela não é mais uma porta-janela, mas uma mesa de informação sobre a qual as imagens deslizam como dados. (DELEUZE, 1983, p.253-54; 1990, p.244)

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 18-46

Em uma palavra, nesse caso a vida já não se conduz, é conduzida ao ser submetida a possíveis pré-estabelecidos. Escolhemos, mas não escolhemos os termos da escolha. Deleuze sintetiza tal posição em seu texto sobre Beckett: *“não há mais possível”* (DELEUZE, 1992, p.57). O nosso tempo é um tempo marcado pelo esgotamento.

5. A potência do esgotamento

Tal afirmação nos leva para o limiar entre dois enunciados aparentemente opostos que coexistem no pensamento deleuziano: por um lado o esgotamento

dos possíveis; por outro lado, a urgência de criação *do possível*. É na fina tensão entre estas duas posições que a reflexão ético-política de Deleuze se desenvolve¹⁰.

Nesse ponto, como nos lembra Zourabichvili (2000, p.335), a retomada de Bergson se faz necessária. Tradicionalmente, o possível diz respeito àquilo que pode ser dentro de um campo de possíveis previamente estabelecido. O imperativo da não resignação e da mudança do mundo se impõe como uma práxis conscientemente orientada dentro de um mundo que não esgotou todas as suas possibilidades. Aposta-se, então, em uma *alternativa possível*. O que Deleuze faz, em um de seus momentos mais bergsonianos, é inverter tal modelo: “quanto ao possível, você não o tem previamente, você não o tem antes de tê-lo criado” (DELEUZE, 1966 p.14). Sentença decisiva do ponto de vista da política, pois doravante a tarefa deixa de ser a realização de um projeto previamente suposto, para tornar-se a criação de um novo campo de possibilidades: como nos tornamos, novamente, capazes de agir? Como superamos nosso niilismo passivo?

Na perspectiva realista agimos sobre o real a partir de uma imagem imaginada que poderia transformá-lo, ou substituí-lo. Mas, ao fazermos isso, a ação dita realista - ironicamente – não é realista o bastante: age-se sobre a realidade, mas não se deixa o real agir. Deleuze insiste que o possível não chega pela ação, mas sim pelo *acontecimento* (ZOURABICHVILI, 2000, p. 335-336). Maio de 68, por exemplo, é a irrupção do real, não do sonho. Daí que o acontecimento político por excelência se defina não como a realização de um projeto, mas como a instauração não prevista de outro *campo de possíveis*:

Um fenômeno histórico, como a Revolução de 1789, a Comuna, a Revolução de 1971, há sempre uma parte do

¹⁰ Talvez aqueles que melhor compreenderam isso foram ZOURABICHVILI (2000) e LAPOUJADE (2015) de quem retomo algumas considerações.

acontecimento irreduzível aos determinismos sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam desse aspecto: eles restauram causalidades *a posteriori*. Mas o próprio acontecimento está separado ou em ruptura com as causalidades: é uma bifurcação, um desvio em relação às leis, um estado instável que abre um novo campo de possíveis. (DELEUZE e GUATTARI, 1984, p.5)

Maneira de sublinhar como é preciso que algo venha *do fora*, alguma coisa que quebre o encadeamento naturalizado pela ordem molar da axiomática de poder. Um acontecimento é aquilo que sobrevém ao campo social deslocando problemas, liberando outras potencialidades. O que significa que um acontecimento nunca realiza nada, ele exige um novo agenciamento: uma lógica não da fidelidade, mas sim da suplementação. Trata-se de estar à altura do que acontece, eis uma definição de vontade política. Ser capaz de atualizar os novos possíveis antes que eles se dissipem, eis o problema a ser enfrentado.

No campo da estética, isto é, naquilo que diz respeito a nossas formas hegemônicas de sensibilidade, o *acontecimento revolucionário* tem sua simetria na *visão do intolerável*¹¹. Trata-se de fazer da obra um acontecimento perceptivo capaz de reabrir o campo de possibilidades da fruição estética e da composição ética. É o que Deleuze exemplifica a partir da heroína de *Europa 51* atravessada pela percepção imediata das forças da vida que são mutiladas na fábrica (DELEUZE, 2011, p.32). O neorealismo é mais realista que o realismo porque a sua objetividade nos devolve o intolerável real, não a imagem de nossa reconciliação com a realidade. É justamente tal fraqueza dos encadeamentos, tal impossibilidade de ação que acaba por *“liberar grandes forças de desintegração”* (DELEUZE, 2011, p.30). O cinema

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 18-46

¹¹ Tal visão do intolerável era exatamente aquilo que Deleuze dizia ser a intuição subjacente ao trabalho de Foucault: *“O que ele via lhe era propriamente intolerável. Era um vidente extraordinário, a maneira como via as pessoas, como via tudo, no cômico e no horrível.”* (DELEUZE, 2003 p.256) O problema do intolerável dissemina-se pela obra deleuziana, reaparecendo em seus estudos sobre Kafka, Beckett e sobre o cinema moderno. O que, como se vê, acaba por formar toda uma rede de reenvios conceituais da obra tardia de Deleuze.

resiste à organização da miséria e da opressão precisamente quando rompe com esquemas sensório-motores que nos permitem reconhecer, amortecer e suportar tais coisas. *“Temos esquemas para nos esquivarmos quando é desagradável demais, para nos inspirarmos resignação quando é horrível, nos fazer assimilar quando é belo demais. Ora, é isso um clichê.”* (DELEUZE, 2011, p.31)

Aqui, Deleuze ainda está na trilha de Bergson e de sua teoria da percepção interessada: percebemos aquilo que queremos perceber, segundo exigências psicológicas, crenças ideológicas, molduras culturais prévias. Todavia, se nossos esquemas travam ou quebram, ainda que por um breve momento, então outra imagem torna-se possível, ou melhor, torna o possível outra vez possível. O difícil confronto com o clichê é o ponto de partida da arte moderna, eis um ritornelo deleuziano que aparece de seus estudos sobre Francis Bacon até suas análises de literatura, televisão e cinema: *“Novecentas e noventa e oito vezes em mil fracassa-se e nada surge”* (DELEUZE, 1992, p.78). Mas como que de repente uma única imagem se destaca e invade a tela, *“em seu excesso de horror e beleza, em seu caráter radical ou injustificável, pois ela não tem mais de ser “justificada”, como bem ou como mal.”* (DELEUZE, 2011, p.31)

Muito mais do que a simples retomada da retórica do sublime, Deleuze parece querer dizer que tudo se passa quando o esgotamento do possível dá lugar a visão do insuportável, do intolerável, daquilo que petrifica e emudece. Algo forte demais é experienciado *através* da imagem, o que faz da visão um meio de conhecimento que prepara e possibilita uma outra forma de ação. *“É toda uma pedagogia”* – toda uma *educação estética*¹² - que percorrerá o

¹² O tema da educação estética, muitas vezes ignorado pelos comentadores, é uma constante no pensamento deleuziano e já aparece de forma notável em Diferença e repetição: *“O aprendiz, por outro lado, eleva cada faculdade ao exercício transcendente. Ele procura fazer com que nasça na sensibilidade esta segunda potência que apreende o que só pode ser sentido. É esta a educação dos sentidos. (...) Os limites da faculdade se encaixam uns nos outros sob a forma quebrada daquilo que transmite a diferença. Não há método para*

cinema moderno fazendo do espectador um vidente, forçando-o no confronto com a própria impotência, com aquilo que é intolerável no mundo: “*Não se sabe até onde uma verdadeira imagem pode conduzir*” eis a importância “*de se tornar visionário ou vidente*” (DELEUZE, 2011, p.32). O que nos tira de nosso niilismo passivo é a experiência do impossível como algo intolerável, esse suplemento à imagem que o excesso convoca.

Paradoxalmente, note-se como é precisamente o excesso de tal impoder que constitui a condição da nova ação. Eis o nó que liga o estético ao político nas análises de Deleuze: *é o impossível que faz agir*. Daí Deleuze dizer que: “*Tudo se passa como se o cinema político moderno não se constituísse mais sobre uma possibilidade de evolução e de revolução, como o cinema clássico, mas sobre a impossibilidade, à maneira de Kafka: o intolerável*” (DELEUZE, 2011 p.261-62). É na articulação e na passagem entre impossível e intolerável que reside a chave do problema. A passividade própria ao cinema moderno, logo se percebe, é uma passividade mais ativa que a atividade:

Já não se acredita tanto na possibilidade de agir sobre as situações, ou de reagir às situações e, no entanto, não se está de modo algum passivo, capta-se ou revela-se algo intolerável, insuportável, mesmo na vida mais cotidiana. (...)Nenhuma reação possível, será que isso quer dizer que tudo vai ser neutro? Não, de modo algum. Haverá situações óticas e sonoras puras que engendrarão modos de compreensão e de resistência de um tipo inteiramente novo. (DELEUZE, 2011, p.34)

A vidência nada tem, portanto, de resignação ou ressentimento. Ela é a antecâmara da criação e por isso é parte indissociável da experiência de resistência gestada dentro das melhores experiências estéticas. É

encontrar tesouros nem para aprender, mas um violento adiestramento, uma cultura ou paideia que percorre inteiramente todo indivíduo (um albino em que nasce o ato de sentir na sensibilidade, um afásico em que nasce a fala na linguagem, um acéfalo em que nasce pensar no pensamento).” (DELEUZE, 1988, p.270).

apenas assimilando o esgotamento do possível que o possível se torna novamente possível, eis me parece a tese principal. Criação e desintegração, destruição e invenção caminham juntas. Tanto a insistência caduca na “alegria” quanto a obsessão contra “a negação” apenas engendram falsos problemas, posições estereotipadas sobre as quais Deleuze não tem culpa alguma.

Bibliografia:

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 18-46

BAZIN, A. *Qu'est-ce que le cinema*, Les éditions du CERF, Paris, 20135.

BENJAMIN, Walter, Charles Baudelaire: Um Lírico no Auge do Capitalismo (obras escolhidas III). São Paulo, Brasiliense, 1989.

_____, *Magia e Técnica, Arte e Política* (obras escolhidas). Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 2ª ed., 1986.

BOURRIAUD, Nicolas. “A arte moderna e a invenção de si”, São Paulo, Martins Fontes, 2011.

BÜRGER, Peter. “Teoria da Vanguarda”, São Paulo, 2008.

DANEY, S. *La rampe*, Cahiers du Cinema Livres, Paris, 1996

DELEUZE, G. *A imagem-tempo*, edt. Brasiliense, São Paulo, 2011

- _____, *L'image-mouvement*, les éditions de minuit, Paris, 1983
- _____, *Deux régimes de fous*, les éditions de Minuit, Paris, 2003
- _____, *Diferença e repetição*, Rio de Janeiro, edições Graal, 1988.
- _____, *L'épuisé*, Paris, les éditions de Minuit, 1994.
- _____, *Foucault*, les éditions de minuit, Paris, 2004
- DELEUZE, G. e GUATARRI, F. O que é filosofia, ed.34, São Paulo, 1993
- _____, *Mille Plateaux*, les éditions de minuit, Paris, 1980
- DOGEN, K., *Shobogenzo*, Suny Press, New York, 2002
- DUDLEY ANDREW, J. *The Major Films Theories*, Oxford University Press, London, 1976
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*, Forense universitária, Rio de Janeiro, 2010
- _____, *Nascimento da biopolítica*, ed. Martins Fonte, São Paulo, 2008.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze e os movimentos aberrantes*, N-1 editora, São Paulo, 2015
- LUKÁCS, G. *Trata-se do realismo*, in. MACHADO, C.E.J. *Um capítulo da história da modernidade estética: debate sobre o expressionismo*. São Paulo, Editora Unesp, 1996.
- _____, *Narrar ou descrever?* In. *Ensaio sobre literatura*, Rio de Janeiro, ed. Civilização Brasileira, 1965.
- MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*, Zahar, Rio de Janeiro, 2009
- MARRATI, P. *La nouveauté de l'a vie*, in Rue Descartes n° 59, p.32-41.
- _____, *Gilles Deleuze: Cinéma et philosophie*, Press Universitaires de France, Paris, 2003.
- METZ, C. *Essais sur la signification au cinema*, Klincksieck, Paris, 1968.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 18-46

- MILTRY, J. *La sémiologie em question*, Les éditions du CERF, Paris, 1987.
- TARKOVSKI, A. *De la figure cinématographique*, in. *Positif*, n.249, Paris, 1981.
- ZOURABICHVILI, Z. *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)* in *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, ed. 34, São Paulo, 2000.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 18-46

Política e religião: uma relação possível?

Politics and religion: a possible relationship?

Palavras-chave: Religião civil; política; cristianismo.

Keywords: *Civil religion; Politics; Christianity*

**José João Neves
Barbosa Vicente**

Doutorando em Filosofia
pela UFBA, Salvador,
Brasil

josebvicente@bol.com.br

RESUMO: A proposta deste artigo é discutir a importância da religião para política. Nosso fundamento para essa discussão é o pensamento político de Rousseau como apresentado por ele em sua obra *Do contrato social*. Para o pensador genebrino, toda a política para ser completa precisa levar em consideração as questões religiosas, o que significa dizer, em outros termos, que, para ele, um governo verdadeiramente republicano não pode ignorar a religião, pois esta é importante para a estabilidade de qualquer sociedade politicamente organizada, no entanto, tal religião não pode ser qualquer uma. Nesse sentido, precisamos então dizer que tipo de religião é essa e como ela será constituída para que o indivíduo e o Estado possam ser preservados e beneficiados e a ordem e a unidade social possam permanecer intocáveis.

ABSTRACT: *The purpose of this article is to discuss the importance of religion for politics, our foundation for this discussion is the political thought of Rousseau as presented by him in his work The social contract. For the thinker of Geneve, all politics to be complete must take into consideration the religious questions, which means, in other words, that, for him, a Government truly Republican cannot ignore religion, since this is important to the stability of any politically organized society, however, such a religion cannot be any. In this sense, we must then say what kind of religion is this and how it will be constituted for the individual and the State can be preserved and processed and the order and social unit can remain untouchable.*

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 47-56

Artigo recebido 31/05/2016

Artigo aceito 06/10/2015

Religião e política, em termos gerais, não defendem os mesmos interesses; para a primeira, é preciso uma preocupação com as questões espirituais que se relacionam com as ideias da divindade cujo lugar por excelência não pode ser o mundo terreno; para a segunda, devemos nos preocupar com as coisas terrenas e com a vida material de cada cidadão que faz

parte de uma comunidade politicamente organizada. É precisamente por defenderem interesses divergentes, que política e religião sempre tiveram atritos ao longo da história dos homens e a separação radical entre ambas foi defendida e fundamentada por vários estudiosos e pensadores em todas as épocas com o intuito de eliminar, de uma vez por todas, os antagonismos constantes entre elas, afinal, não se pode negar que religião e política são “duas potências” que podemos denominar de espiritual implicada na autoridade da Igreja ou de um líder, e temporal implicada na autoridade soberana do Estado ou de uma comunidade politicamente organizada. No entanto, um dos pensadores políticos mais polêmico do seu tempo, a saber Rousseau, nunca teve dúvida sobre a necessidade de se defender uma união entre política e religião, ou seja entre as duas potências; na verdade, para ele, como aparece em seus escritos, principalmente em sua obra *Do contrato social*, um pensamento político que ignore a religião, ou em outros termos, que pretenda se fimar contra a religião, certamente é um pensamento político fadado ao fracasso, pois nunca será um pensamento completo e acabado. Rousseau, portanto, não imagina e jamais concebe uma política, um Estado ou uma sociedade humana sem religião.

De todo modo, apesar de Rousseau reconhecer a importância da religião para a política e a necessidade de uni-las para um bom funcionamento da sociedade civil, devemos indagar qual é o tipo da religião que, de fato, serviria para esse fim, pois, para o pensador genebrino, não são todas as religiões que serviriam a esse propósito. Assim como Helvétius (1773, p. 96-102) – que atacou de forma sistemática o cristianismo e sempre acreditou e defendeu que tal religião não seria um bom aliado para a política, uma vez que não proporciona nenhum bem aos cidadãos, pois seus representantes mais “ilustres” apenas comandam “supersticiosos e escravos” e, por isso mesmo, são todos odiados pelos “bons cidadãos” que,

em termos gerais, os chamam de instrumentos da desgraça das nações – Rousseau também considera a religião cristã como um perigo e uma ameaça para a política e que, portanto, deve ser afastada das pretensões desta última; para o pensador genebrino, o cristianismo, e com ele todos os seus “fanáticos”, é uma religião convicta de que é preciso cegar os povos a fim de subjugá-los: nesse sentido, a religião cristã surge aos olhos de Rousseau como sendo um perigo ou uma ameaça para a política e, por isso mesmo, é dispensável para o propósito político da sociedade, pois apenas serve para sufocar os cidadãos: “o cristianismo só prega servidão e dependência”, diz Rousseau (1983, p. 143): pode-se afirmar que “seu espírito é por demais favorável à tirania” e todos “os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos; sabem-no e não se comovem absolutamente, porquanto esta vida curta pouco preço apresenta a seus olhos”.

Portanto, para Rousseau, apesar de nenhuma política poder ser concebida sem a religião, ou pelo menos não poder ser completa sem ela, é preciso, no entanto, ressaltar que existe apenas uma forma de a religião se unir à política ou ao Estado e contribuir verdadeiramente para o bom funcionamento da comunidade; em primeiro lugar, tal religião deve ser desprovida de qualquer tipo de fanatismo, sem superstições, sem “reinos” e deve tender, necessariamente, a uma união sólida com o corpo do Estado em benefício da coletividade dos cidadãos. A religião importante para o bom funcionamento do Estado, em termos rousseauianos, não deve contribuir para a infelicidade dos cidadãos e nem deve impedi-los de gozarem os prazeres que são compatíveis com o bem público. Na verdade, para Rousseau (1983, p. 141), não se deve permitir nenhum tipo de movimento ou organização “que rompa a unidade social”, pois não contribuirá para o bom desempenho da comunidade política; portanto, para o pensador genebrino, qualquer tipo de comunidade,

organização ou instituição cujo funcionamento coloque em risco a unidade social, “nada vale”, pois quando isso ocorre, o cidadão membro da coletividade é colocado “em contradição consigo mesmo”. Para Rousseau (1983, p.138), precisamos às vezes seguir o exemplo das religiões pagãs para que possamos pensar política e religião de forma unida, harmoniosa e sem conflito, pois no “paganismo, cada Estado possuía seu culto e seus deuses, não havia guerras de religião”, e o motivo para essa união e essa paz, como assinalou o pensador genebrino, se explica pelo seguinte: “cada Estado, tendo tanto seu culto quanto seu Governo próprio, de modo algum distinguia seus deuses de suas leis”, toda “a guerra política”, por assim dizer, era também uma guerra “teológica” e toda “a jurisdição dos deuses ficava, por assim dizer, fixada pelos limites das nações”. Nenhum Deus de um determinado povo “dispunha de qualquer direito sobre os outros povos”; portanto, “os deuses dos pagãos não eram, de modo algum, invejosos; dividiam entre si o império do mundo”.

Ainda de acordo com o pensador genebrino, em sua argumentação para destacar a religião pagã como uma religião que pode servir de exemplo para se pensar a política e a religião de forma unida no seio da sociedade moderna do seu tempo, algumas características se destacam, a saber, que a religião pagã, diferente, por exemplo, da religião cristã, era totalmente tolerante e jamais se preocupou em fazer a distinção entre deuses e leis, assim como, também, nunca pregou a dependência dos indivíduos para torná-los seres fracos e infelizes. Por isso, a religião pagã, em termos rousseaunianos, proporcionou, do início ao fim, aquilo que podemos denominar com toda a certeza de uma perfeita união entre o sistema teológico e o político, ou em outros termos, entre política e religião. Nesse sentido, para o pensador genebrino, se vivemos uma guerra ou uma separação entre política e religião, isso se deve fundamentalmente ao cristianismo e ao seu

personagem principal, a saber, Jesus Cristo. Para Rousseau (1983, p. 139), é de se lamentar que com a vinda de Jesus, cujo objetivo fundamental não era “estabelecer na terra um reino espiritual”, acabou por separar, de forma radical, “o sistema teológico do político”. A vinda de Jesus, portanto, não apenas contribuiu para que o “Estado deixasse de ser uno”, mas também “determinou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos”. A partir desse fato marcante, diz Rousseau (1983, p. 139), muitos povos, tanto no continente europeu quanto “nas vizinhanças, quiseram conservar ou restabelecer o antigo sistema, sem sucesso”. Isso ocorreu principalmente porque “o espírito do cristianismo tomou conta de tudo. O culto sagrado sempre permaneceu ou tornou-se independente do soberano e sem ligação necessária com o corpo do Estado”.

Portanto, apesar de rejeitar a religião cristã, Rousseau, como já mencionamos anteriormente, em nenhum momento dos seus escritos propõe, por exemplo, o fim da religião ou o seu banimento da sociedade politicamente organizada. Ao contrário, pretende unir as duas potências, a saber, a espiritual e a temporal. Afinal, diz Rousseau (1983, p. 140), “jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião”, mas devemos entender que tal base, para ser de suma importância para um Estado, não pode ser a religião cristã ou qualquer outra religião cujas características se aproximam dos princípios e das práticas do cristianismo; é preciso, portanto, uma religião que não contribua para a decadência do Estado e para a corrupção da comunidade política. A questão que se deve levantar a partir de agora é saber como é possível estabelecer uma religião que seja compatível com a política ou com o bem público, ou em outros termos, como estabelecer uma religião que, em essência, possa contribuir para reforçar os sentimentos de sociabilidade e de fidelidade à pátria, bem como servir para que os cidadãos possam cumprir os seus deveres e se comprometer com as leis

temporais sem qualquer tipo de conflito ou antagonismo com o Estado, se no estágio em que os homens se encontram já não é mais possível sequer restabelecer o paganismo. Em primeiro lugar, para Rousseau (1983, p. 40), como já fizemos referência anteriormente, esse tipo de religião não pode possuir lei ou princípio que, como na religião cristã, “é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado”.

É preciso, portanto, de acordo com Rousseau (1983, p.140-141), pensar uma “religião civil” que, em termos gerais, não pode ser classificada como sendo a religião do homem que diz respeito à humanidade como um todo, e nem como a religião do cidadão que se refere exclusivamente à sociedade, ou melhor dizendo, a uma sociedade específica. Se analisarmos bem o que o pensador genebrino denomina como religião do homem, podemos perceber que ela não aceita, por exemplo, nenhum tipo de manifestação externa, e seu objetivo encontra-se voltado para a interioridade do homem em sua relação com o seu Deus. Esse tipo de religião, portanto, aos olhos de Rousseau, é a religião cristã do Evangelho que encontra o mundo definitivo para além da história humana e, por isso mesmo, não consegue, em hipótese alguma, contribuir no sentido de reforçar a obediência e a fidelidade dos cidadãos em relação ao Estado; por outro lado, a religião do cidadão, apesar de insistir em ensinar os homens a servir não apenas a Deus, mas também ao seu próprio país, é uma religião fundada, infelizmente, sobre mentiras e erros. Nesse sentido, ela prefere cerimônias supersticiosas ao verdadeiro culto da divindade. Assim, ela surge aos olhos do pensador genebrino como uma religião na qual a intolerância, o assassinato e a guerra contra aqueles que pertencem a uma religião diferente sejam vistos como algo justificável. Para Rousseau, portanto, se nem a religião do homem nem a religião do cidadão são importantes para a política, a religião que oferece aos homens “duas legislações, dois chefes, duas pátrias” também não serve; esse tipo de religião é

extremamente prejudicial, pois ela se assemelha ao cristianismo ou à religião do padre, uma religião que, aos olhos de Rousseau, foi uma das causas da corrupção da vida social por pregar o pecado e a salvação sobrenatural. Se ela conquistou o conceito de comunidade universal, foi apenas em nível espiritual, pois no plano das relações sociais e terrenas deixou indefesa a comunidade e abriu as portas a toda forma de tirania e egoísmo: é uma religião, portanto, que não contribui para aperfeiçoar a política e nem garantir a sua estabilidade.

A religião, portanto, capaz de contribuir para o fortalecimento e a estabilidade do Estado, ou que, em outros termos possa se unir à política, só pode ser uma religião baseada em uma “profissão de fé”, diz Rousseau (1983, p. 143-144), “puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimento de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel”; uma religião, portanto, que traz a marca da “santidade do contrato social e das leis” e que seja tolerante com as religiões desde que seus dogmas não contenham nada de contrário aos deveres do cidadão. Mas é importante que fique claro, diz Rousseau (1983, p. 145), que qualquer um que resolva afirmar que “fora da Igreja não há salvação – deve ser excluído do Estado a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe, o pontífice”. Todos os dogmas da profissão de fé civil, ou em outro termos, da “religião civil”, devem ser entendidos como sentimentos de sociabilidade e, por isso mesmo, devem ser simples para guiarem os cidadãos no seio da comunidade política, pois o soberano, diz Rousseau (1983, p.143) “nada tem a ver com o destino dos súditos na vida futura, desde que sejam bons cidadãos nesta vida”. O que se pede no seio da comunidade política é apenas que os cidadãos respeitem a “religião civil”, e qualquer crença que venha a se mostrar nociva à sociedade é direito do Estado impedir que ela se alastre. O que Rousseau

(1983, p. 143) pretende dizer com a sua ideia de uma “religião civil” é que qualquer um pode acreditar no que bem entender, basta que sua crença, no entanto, não prejudique a comunidade politicamente organizada. É por isso que em sua teoria “os súditos” apenas “devem ao soberano contas de suas opiniões enquanto elas interessam à comunidade”.

Portanto, se Rousseau defende a “religião civil” é porque ele quer preservar a sociedade ou o “pacto social”, esse tipo de observação pode ser encontrado, por exemplo, nos estudos de Burgelin (1952) e de Masson (1971), mas também pode ser observado por qualquer leitor atento de Rousseau, afinal, em seus escritos está claro que apenas defendendo uma “religião civil” no seio da comunidade politicamente organizada é possível evitar conflito entre duas potências, a saber, a religiosa e a política, e o Estado pode, então, propor “princípios” aos quais todas as religiões deverão se submeter. Esse esforço de Rousseau, também, é uma forma de combater a degradação social provocada pelo advento do cristianismo que contribuiu para uma separação radical entre a religião e a política deixando os homens nas mãos de dois reinos e dois chefes e, conseqüentemente, sob duas leis; uma situação altamente prejudicial ao Estado e a toda a comunidade política; é preciso, portanto, unir, necessariamente, religião e política, mas sob o prisma do Estado e sob a responsabilidade do soberano. Esse tipo de religião que se submete ao Estado não corresponde a nenhuma das crenças conhecidas e aplicadas às religiões tradicionais. Em essência, ela não é, de fato, uma religião, mas um plano para o bom funcionamento da sociedade. Portanto, apenas como uma “religião civil” é possível, de acordo com o pensamento de Rousseau, a religião ser algo importante para a política ou para o Estado, ou em outros termos, a importância da religião para a política só pode se concretizar efetivamente se ela se constituir em uma “religião civil”.

Rousseau sempre acreditou que a inclinação do homem para acreditar na religião é algo que não se pode impedir, assim como estava convicto, também, que a religião é fundamental para a estabilidade social e, por isso mesmo, sempre defendeu que nenhum Estado deve ser indiferente aos assuntos religiosos; para ele, nenhum governo pode ser chamado de bom, ou até mesmo de governo ou de Estado, sem o suporte da religião que, de forma alguma, deve ser o cristianismo, pois este aos seus olhos era inútil para tal propósito. De acordo com o pensador genebrino, a religião cristã prega o amor fraterno, mas todas as suas virtudes estão voltadas exclusivamente para os valores espirituais; na verdade, a sua preocupação é em levar os homens para um mundo vindouro, a saber, o reino dos céus. Em nenhum momento, portanto, o cristianismo coloca como preocupação fundamental ensinar aos homens a forma correta de proceder para tornar as suas vidas um sucesso no seio de comunidade terrena politicamente organizada, ou transformar a própria comunidade política em um lugar próprio para se viver. Por isso, para Rousseau, o cristianismo não é inútil, mas algo pior. Para o genebrino, a religião não é prejudicial ao Estado, desde que não ultrapasse o próprio Estado, não ameace a “santidade do contrato” e permaneça sempre como uma “religião puramente civil” na qual todos os artigos são fixados exclusivamente pelo soberano. Em outros termos, para Rousseau, a religião útil ao Estado, e que possa conviver em união com ele, só pode ser uma religião que tenha um mínimo de elementos religiosos, mas que ao mesmo tempo sirva para encorajar nos cidadãos às virtudes políticas.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 47-56

Bibliografia:

BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1952.

HELVÉTIUS, C. A. *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*. Londres: Chez

la Société Typographique, 1773.
MASSON, P. M. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine, 1971.
ROUSSEAU, J-J. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os Pensadores).

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 47-56

Contra Darwin: Breve abordagem sobre a teoria organísmica de J. Uexkull, K. Goldstein e G. Canguilhem

Against Darwin: Brief approach to the organismic theory of J. Uexkull, K. Goldstein and G. Canguilhem

Palavras-chave: evolução; organísmico; vida; coordenação; funcionalidade
Keywords: *evolution; organismic; life; coordination; functionality*

Felipe Augusto de Luca

Mestre em Filosofia pela
USP, São Paulo, Brasil

luckdelucca@usp.br

RESUMO: Embora a teoria da evolução pensada por Darwin tenha se tornado um paradigma para as ciências biológicas ela contém grandes lacunas que ainda não foram completadas nem mesmo pelos neodarwinistas. Apresentaremos aqui estas lacunas e como elas poderiam ser resolvidas sob a perspectiva organísmica de três filósofos da biologia: Jakob Von Uexkull, Kurt Goldstein e Georges Canguilhem.

ABSTRACT: *Although the theory of evolution by Darwin has become a paradigm for the biological sciences it contains gaps that have not been completed even by neo-Darwinists. Present here these gaps and how they could be resolved under the organismic perspective of three philosophers of biology: Jakob Von Uexkull, Kurt Goldstein and Georges Canguilhem.*

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

1. Introdução

Observar a teoria da evolução elaborada por Charles Darwin no século XIX nos propicia a mesma sensação de revolução científica¹ como aquela instaurada pela astronomia de Copérnico². É possível perceber que desde os tempos dos filósofos naturalistas

¹ Tomo aqui o termo revolução científica sob os mesmos critérios observados por Thomas Kuhn: paradigmas para o autor são “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modulares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. Importante observar também que essas realizações, para Kuhn, são “suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de atividades científicas dissimilares”. KUHN, Thomas. A estrutura das revoluções científicas, 2011, p. 11 e p. 30.

² Enquanto o astrônomo descentraliza o mundo do cosmos aristotélico, também Darwin descentraliza o homem da hierarquia das espécies.

Artigo recebido 26/07/2015

Artigo aceito 13/10/2015

já havia uma preocupação em explicar as transformações que ocorriam na natureza através da ideia de *physis*; Anaximandro, aproximadamente no século VI a. C., por exemplo, afirmava que todos os seres vivos derivariam de uma espécie de “lodo marinho”, e o próprio homem teria surgido do ventre do peixe, respaldando estas afirmações com base em restos fósseis e na observação da maneira como os tubarões alimentavam suas crias – já que algumas espécies de tubarões são alimentadas por um tipo de “leite uterino”¹. Empédocles de Agrigento, que viveu no século V a.C. também sustentou uma teoria que considerava as “raízes” das coisas, onde terra, fogo, água e éter (ou ar), posteriormente chamados de *elementos* por Aristóteles, se combinavam formando a diversidade da natureza; essa combinação seria posta em movimento e regida graças a duas forças fundamentais: o *amor* e o *ódio*. Tais princípios ativos tinham a função de unir e dividir, aglutinar e separar, sendo que no último estágio desse ciclo se originariam separadamente as diferentes espécies de viventes. No reinício do ciclo produzir-se-iam combinações acidentais em que prevaleceriam à sobrevivência dos mais aptos². Nietzsche ao discutir as ideias de Empédocles, relaciona este evento aos processos descritos na obra de Darwin, como é visto no excerto a seguir:

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

[...] seu problema capital consiste em fazer nascer o mundo ordenado destes instintos opostos, sem auxílio de nenhum fim, de nenhum *Noûs*³; ele se contenta aqui com o pensamento grandioso de que, entre as inúmeras formas monstruosas e impossíveis de vida, pode-se encontrar algumas que sejam bem formadas e aptas para a vida; boa

¹ Cf. SPINELLI, M. Filósofos Pré-Socráticos. Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega, 2003. pp. 15–92 ; ver também: POUGH, F. H. A vida dos vertebrados. 1999.

² Cf. KENNY, Anthony. Uma Nova História da Filosofia Ocidental. Volume I. Filosofia Antiga. 2011, pp.45-49

³ *Noûs*: Termo grego para "mente". O termo foi usado por Platão e outros filósofos anteriores a Aristóteles, mas foi este último que lhe deu um significado mais sistemático, muito semelhante ao que hoje entendemos por "espírito", "mente" ou a *res cogitans* de Descartes: a parte cognitiva do ser humano.

adaptação determina o número dos seres existentes. Os sistemas materialistas jamais abandonam esta ideia. Temos uma aplicação particular dela na teoria de Darwin⁴.

Posteriormente, Platão, no diálogo *Timeu*, também discorre sobre a natureza do mundo físico: propõe que a origem do universo e dos seres vivos, dos quais figuram arquétipos ou formas eternas, seriam criações voluntárias de uma *ação externa*, um artesão denominado “demiurgo”. Explicações externalistas como a de Platão levaram a reflexões metafísicas de caráter dogmático no sentido de sustentar que seres orgânicos comprovavam uma interferência externa *inteligente* (demiurgo, natureza transcendente ou Deus) determinando identidades e comportamentos naturais. Em contrapartida, parece que foi com Aristóteles que surgiu a ideia de *geração espontânea*, que se emplacaria por quase dois mil anos. Neste sentido, enquanto alguns animais eram gerados de seus semelhantes (reprodução sexuada) e algumas plantas de sementes, outros animais e outras plantas cresciam por geração espontânea provenientes da matéria vegetal, da terra em putrefação, do interior de alguns animais ou até de algumas partes de outras plantas, sendo algumas produzidas sobre outras árvores, como era o caso dos musgos⁵.

Com o avanço do cristianismo ao longo da Idade Média, e sob a lógica da criação nos manuscritos bíblicos, mais precisamente no livro *Gênesis*, encontramos a espécie humana, assim como todas as outras espécies, criadas por Deus tal como eram e deveriam ser para todo sempre. É sob esse ponto de vista que denomina-se fixista a abordagem que afirma a imutabilidade ou a negação da transformação, da evolução ou da origem comum dos

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. Empédocles de Agrigento. In: SOUZA, J. C. de. Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários. 1978. p. 242

⁵ MARTINS, Lílian Al-Chueyr Pereira. Aristóteles e a geração espontânea. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência [série 2]* 2 (2), pp.-213-237. 1990.

seres. Tal abordagem, diferente do que se pensar, não foi defendida apenas por religiosos, mas também por rigorosos investigadores da ciência, como por exemplo Lineu (1707-1778), o qual consideramos um dos grandes defensores da teoria fixista.

Uma das principais vozes que destoará desse caminho será a de Lamarck. Em 1809, convencido pelas suas observações de que os hábitos e os modos de vida das espécies estariam sob influência dos estímulos do ambiente⁶, postulou as primeiras leis que orientariam os biólogos no estudo do processo de transformação no organismo dos viventes: resumidamente podemos citar as quatro leis conforme Lamarck:

A vida, pelas suas próprias forças, tende continuamente a aumentar o volume de todo o corpo que a possui, e a estender as dimensões de suas partes, até um limite que lhe é próprio⁷. A produção de um novo órgão em um corpo animal resulta de uma nova necessidade que surgiu e que continua a se fazer sentir e de um novo movimento que essa necessidade faz nascer e mantém⁸.

O desenvolvimento dos órgãos e sua força de ação estão em relação direta com o emprego desses órgãos⁹.

Tudo o que foi adquirido, traçado ou mudado na organização dos indivíduos, no decorrer de sua vida, é conservado pela geração e transmitido aos novos indivíduos que provêm daqueles que experimentam essas mudanças¹⁰.

Ora, neste momento a teoria fixista da natureza cambaleava, assim como a imagem de um *designer inteligente* que a projetava¹¹, porque já não

⁶ Répteis que teriam perdido as patas por terem assumido o hábito “de arrastar-se por terra e esconder-se sob a grama” e cujo corpo é alongado em virtude dos repetidos esforços “para passar em espaços estreitos”; os patos e os gansos, que teriam desenvolvido membranas entre os dedos das patas em virtude de baterem continuamente com as patas na superfície da água; e o exemplo clássico, as girafas, cujas altíssimas patas anteriores e o longuíssimo pescoço seriam o fruto do contínuo esforço por buscar sempre mais alto as folhas das árvores e assim por diante.

⁷ LAMARCK, Histoire Naturelle des Animaux sans Vertèbres, 1835, vol. I, p. 151.

⁸ LAMARCK, Histoire Naturelle des Animaux sans Vertèbres, 1835, vol. I, p. 152

⁹ LAMARCK, Histoire Naturelle des Animaux sans Vertèbres, 1835, vol. I, p. 152

¹⁰ LAMARCK, Histoire Naturelle des Animaux sans Vertèbres, 1835, vol. I, p. 152

¹¹ A expressão Design Inteligente (DI) possui pelo menos dois sentidos

dava conta de explicar com suficiência os dados empíricos observados. Georges Cuvier, em 1812, foi um dos últimos a defendê-la frente a teoria transformista de Lamarck: a descoberta de regiões contendo fósseis diferenciados entre si no tempo revelavam que a proposta de Lamarck era inconclusiva não apenas por ser vago seu raciocínio hipotético-dedutivo e insatisfatório seu método experimental, mas que um mesmo ambiente poderia se alterar drasticamente devido a cataclismos ou catástrofes, o que ocasionaria, por um lado, a deterioração das espécies que ali habitariam e, por outro lado, a abertura de novas condições para novas espécies advindas de outras regiões. Nas palavras de Cuvier:

A vida, portanto, foi frequentemente convulsionada por acontecimentos terríveis nesta terra. Inúmeros seres vivos foram vítimas dessas catástrofes: alguns, habitantes de terra firme, foram engolidos por inundações, outros, que habitavam o seio das águas, foram colocados em terra firme pela emergência imprevista do fundo dos mares; as suas espécies acabaram para sempre, deixando ao mundo apenas restos, que os naturalistas tem muito trabalho para reconhecer [...] ¹².

Com esse debate em torno do fixismo e do transformismo, foi com o livro *A origem das espécies*, em 1859, do naturalista Charles Darwin que essa situação foi, provisoriamente, findada – senão ridicularizada em certos meios científicos – e as ciências biológicas passaram a se apoiar num

que serão explorados. O primeiro deles é aquele que se refere a uma explicação teórica da natureza baseada numa força consciente, finalista e racional, que funciona como fonte criadora da variabilidade de ambientes e de espécies. Numa segunda acepção do termo, quase que uma derivação da primeira, Design Inteligente é o nome alternativo dado pela primeira vez pela corte americana no caso Edwards v. Aguillar à pseudociência criacionista. O DI, como pretendo status de ciência, foi criado especialmente para competir com a *evolução* em termos científicos e dividir o espaço reservado ao ensino da ciência dessa disciplina. MAIA, A. C. A. Criacionismo e o conceito de Design Inteligente. Instituto comportamento, evolução e direito. Rio de Janeiro. 2004 ; ver também: SCOTT, Eugenie C. Evolution vs. Creationism: an introduction. Berkley: University of California Press, 2005 ; entre outros. ¹² CUVIER, G [1826]. Discurso sobre as revoluções do globo, São Paulo: Editora Cultura, 1945, p. 223 e ss.

arcabouço conceitual do qual todos os outros segmentos científicos e filosóficos de alguma forma também se beneficiariam.

A bordo do navio Beagle e apoiando-se na obra do geólogo britânico Charles Lyell (1797-1875), cuja principal orientação era a de se recorrer às forças geológicas *ainda atuantes* para se construir explicações sobre as mutações ocorridas no passado, Darwin se deparou com uma “estranha variação” de bicos de uma espécie de fringílídeos que habitavam as ilhas Galápagos.

Evidentemente, fatos como esse e muitos outros podem ser explicados com a suposição de que as espécies se modificam gradualmente [...] Mas era igualmente evidente que nem a ordem das condições ambientais nem a vontade dos organismos (especialmente no caso das plantas) podiam servir para explicar todos aqueles inúmeros casos de organismos de todo tipo admiravelmente adaptados às condições de vida, por exemplo, o pica-pau ou a rã, adaptados para subir pelas árvores, as sementes, que são disseminadas pela presença de garras e penas¹³.

Preenchendo a lacuna que lhe faltava ao reinterpretar os escritos de Malthus¹⁴ sobre a população – e sabendo que não era o único a perceber o sentido da evolução¹⁵ – Darwin logo afirmará:

¹³ DARWIN, Charles. Residência em Down, since September 14, 1842-1876. In: DARWIN, Charles, Autobiography of Charles Darwin. Londres: Watt & Co., 1929. p. 23

¹⁴ A teoria malthusiana baseia-se no Princípio da Escassez, pela qual a população humana tende a crescer mais rapidamente do que a produção de alimentos (progressão geométrica versus progressão aritmética). Por este raciocínio, Darwin pode supor que a desigualdade de crescimento das espécies comparada com a capacidade de subsistência levaria a uma “luta pela existência”, sendo que, sob tais circunstâncias, as variações favoráveis tenderiam a ser preservadas e as desfavoráveis a ser destruídas. O resultado de tudo isso é a inevitável rapidez com que todos os seres tenderiam a se multiplicar, o que em última instância levaria a formação de espécies nascentes, que, na maior parte dos casos, pode acabar por converter-se em espécies verdadeiras e distintas.

¹⁵ Em fevereiro de 1858, Alfred Russel Wallace, estando nas Ilhas Molucas (atual Indonésia), envia a Darwin um envelope com cerca de vinte páginas com suas ideias sobre a evolução – trabalho que seria apresentado em julho daquele ano em uma reunião da Linnaean Society of London. Nesse mesmo primeiro semestre de 1858, depois da chegada da correspondência de Wallace, Darwin escreveu a J. D.

a luta pela existência, que continua em toda parte, pela passada observação dos hábitos dos animais e das plantas, logo me impactou [pelo] fato de que, nessas circunstâncias, as variações favoráveis tenderiam a se conservar e as desfavoráveis a serem destruídas¹⁶.

Mas quais eram exatamente as provas que sustentariam a sua teoria? Analisando o pensamento darwiniano e amparado pelo resumo pontual de Stephen Jay Gould¹⁷, temos cinco tipos principais: 1) as provas extraídas da hereditariedade e da criação, particularmente as variações devidas à domesticação; 2) as provas provenientes da distribuição geográfica; 3) as provas provenientes dos testemunhos fósseis; 4) as provas derivadas da “afinidade recíproca entre os seres vivos”; e 5) as provas provenientes da embriologia e dos órgãos rudimentares.

Embora munido de provas, Darwin coloca na conclusão de *A origem das espécies* que “pela minha mentalidade, harmoniza-se melhor com tudo o que conhecemos das leis impressas na matéria pelo Criador o conceito de que a produção e a extinção dos habitantes passados e atuais do mundo sejam derivados de causas segundas às quais determinam a morte e o nascimento do indivíduo”¹⁸. Mas quais seriam agora essas “leis impressas na matéria”? Essas leis, responde ele,

tomadas no seu sentido mais lato, são: a lei do crescimento e reprodução; a lei da hereditariedade que implica quase a lei de reprodução; a lei de variabilidade, resultante da ação direta e indireta das condições de existência, do uso e não uso; a lei da multiplicação das espécies em razão bastante elevada para trazer a luta pela existência, que tem como consequência a seleção natural, que determina a divergência de caracteres, a extinção de formas menos aperfeiçoadas. O

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

Hooker (1817 – 1911) dizendo que tinha finalmente encontrado a chave que faltava para sua teoria. AMORIM, D. S. Ao redor de Charles Robert Darwin. ComCiência. Artigo. 2009. A despeito deste episódio, embora existam leituras que afirmam que Darwin usufruiu das ideias de Wallace para elucidar sua teoria da Seleção Natural, nos parece inconsistente tal hipótese já que mesmo após a morte de Darwin, Wallace nunca reivindicou o menor crédito quanto à teoria darwinista.

¹⁶ DARWIN, Charles. Residência en Down, since September 14, 1842-1876. In: DARWIN, Charles, Autobiography of Charles Darwin. Londres: Watt & Co., 1929. p. 26

¹⁷ GOULD, S. J. A galinha e seus dentes e outras reflexões sobre história natural: Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1992

¹⁸ Op. Cit. Cap. XV, “recapitulações e conclusões”, p. 553

resultado direto desta guerra da natureza que se traduz pela fome e pela morte, é, pois, o fato mais admirável que podemos conceber, a saber: a produção de animais superiores. Não há uma verdadeira grandeza nesta forma de considerar a vida, com os seus poderes diversos atribuídos primitivamente pelo Criador a um pequeno número de formas, ou mesmo a uma só? Ora, enquanto que o nosso planeta, obedecendo à lei fixa da gravitação, continua a girar na sua órbita, uma quantidade infinita de belas e admiráveis formas, saídas de um começo tão simples, não têm cessado de se desenvolver e desenvolvem-se ainda¹⁹!

Esse fragmento é importante porque é a conclusão de Darwin sobre um processo que ele mesmo tenta deslindar no capítulo VI de sua obra, sob o título de “Dificuldades da Teoria”, mas que acaba por se encontrar atado pelos motivos que veremos a seguir.

No final do mencionado capítulo, Darwin cita um princípio que ele chama de “Princípio de Condições de Existência” de uma maneira que permitiu uma drástica modificação do sentido, que anteriormente era empregado por Cuvier²⁰. Nesta passagem, Darwin considera que a ideia difundida “pelo ilustre Cuvier”, sobre o *princípio teleológico onde as partes de um organismo concorrem coordenadamente para um fim em comum*, é a “mais elevada lei” que coordena o processo evolutivo, “uma vez que ela inclui através da herança de adaptações anteriores, a [lei] da Unidade de Tipo”²¹. As adaptações à que se referia Darwin deveriam estar “em todos os casos, sujeitas às severas leis do crescimento”. Os processos envolvidos no crescimento e desenvolvimento de um organismo estariam de tal forma correlacionados “que outras partes se modificam quando ligeiras variações se produzem numa parte qualquer e se acumulam aí em virtude da ação da seleção natural”²².

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

¹⁹ Op. Cit. Cap. XV, “recapitulações e conclusões”, p. 554

²⁰ Op. Cit. Cap. VI, “Dificuldades surgidas contra a hipótese de descendência com modificações”, p. 224 e ss

²¹ Op. Cit. Cap. VI, “Dificuldades surgidas contra a hipótese de descendência com modificações”, p. 226-227

²² “Entendo por esta expressão que as diferentes partes da organização são, no decorrer do seu crescimento e do seu desenvolvimento, tão intimamente ligadas entre si, que outras partes se modificam quando ligeiras variações se produzem numa parte qualquer e se acumulam aí em virtude da ação da seleção natural”. Op. Cit. Cap. V. “Leis da variação”, p. 160

Dentro destes limites a *seleção natural* atua “adaptando” organismos ao longo do tempo às condições de vida frente ao ambiente externo, permitindo que seguissem em frente com o processo evolutivo. Este processo estava baseado na herança dos novos *caracteres surgidos e fixados na população*, mas também levava em conta a manutenção de *caracteres fundamentais que variaram menos* com o passar do tempo. E eram exatamente estes caracteres que podiam lançar luz no estabelecimento de relações entre as espécies, uma vez que esta permanência deveria ser explicada pela existência de laços de parentesco, fundamentais para elaboração de genealogias, as quais formavam o sistema de classificação proposto por Darwin. Sem os limites da Lei das Condições de Existência que contribuía para a ocorrência da unidade de tipo, as espécies poderiam variar indefinidamente. Darwin relativizava esta idéia, por acreditar naquela “fundamental concordância em estrutura”, não alcançável sem o respeito aos limites da organização corporal. Para ele a seleção natural respeitava estes limites, pois somente as formas de organização corporal viáveis poderiam ser submetidas ao processo de seleção natural. Desta maneira, vários caracteres dos organismos em evolução permaneciam sem alterações, ao longo do tempo, possibilitando com isto, o estabelecimento de relações filogenéticas entre eles.

Esta unidade de tipo defendida por Darwin, indiretamente vinculada ao princípio das *Condições de Existência* de Cuvier, estava submetida ao processo de seleção natural. Este, por sua vez, baseava-se na adaptação dos organismos ao ambiente externo e não somente na interna concordância anatomo-fisiológica, referida por Cuvier como a coordenação entre as partes. Esta ampliação do sentido do termo “condições de existência” foi incorporada pelos defensores das teorias de Darwin e proporcionou o estabelecimento deste sentido *adaptacionista*, tipicamente darwiniano. Este novo sentido, como poderá ser visto, serviu aos propósitos da “luta” particular que Darwin travou para convencer a comunidade científica da promessa de sucesso de seu programa de pesquisas. Eis o nosso ponto importante a ser elucidado.

Considerando as indicações de Darwin, podemos observar que é de ampla aceitação que os estudos em torno dos conceitos de meio ou ambiente e de *coordenações funcionais* nos organismos tem se

sustentado principalmente através das aquisições conceituais da teoria darwiniana. Entretanto, a explicação para a evolução biológica apresentada por Darwin, como os próprios darwinistas salientam, manifestava pontos frágeis que deixava em suspenso a formação das coordenações funcionais nos organismos, principalmente porque não se teve por esclarecido quais eram os *mecanismos* responsáveis pelas variações encontradas nas espécies e como essas variações eram transmitidas à descendência. Foi somente com o desenvolvimento dos conhecimentos sobre *genética* que foi permitido aos darwinistas reinterpretar essa mesma teoria da evolução e transforma-la numa visão unificadora que recebe hoje o nome de Teoria Sintética da Evolução ou também *Neodarwinismo*; seu foco principal é de preencher a lacuna sobre a relação entre variabilidade genética e a seleção natural, que embora tenham sofrido várias tentativas de refutação, tais tentativas acabaram por ser invalidadas ou malsucedidas, o que sugere, segundo Ernst Mayr²³, que a teoria encontrou sua maturidade plena, apesar de falhas pontuais.

Contudo, é importante sempre lembrar que não se pode confundir “fato” com “teoria”. A *teoria* da evolução não é um *fato*. A *evolução* sim, pode ser concebida como tal. Se lembrarmos que a teoria newtoniana foi saudada nos séculos XVIII e XIX como a verdade definitiva e o triunfo da razão, logo em seguida também nos vem à mente que a sua *teoria* que explicava a órbita dos planetas até o início do século XX foi confrontada em seus aspectos mais gerais e elementares pelo conceito de gravidade proveniente da *teoria* da relatividade geral de Einstein que nos deu outra perspectiva para o “fato”.

É inegável a grande contribuição da teoria de Charles Darwin não só para a compreensão dos mecanismos evolutivos nos organismos vivos como as ferramentas conceituais que permitiram aperfeiçoar as ciências biológicas. Mas o fato de trilharmos o mesmo caminho dos teóricos mais próximos do darwinismo e do neodarwinismo tem nos levado a diversos impasses atuais. Tais problemas, que aumentaram significativamente na primeira metade do século XIX pelos sucessivos refinamentos da capacidade dos microscópios, revelaram dimensões da realidade antes ignoradas, como por exemplo, a complexa

²³ Cf. MAYR, E. Isto é biologia: a ciência do mundo vivo. 2008, p. 145.

dimensão molecular. Ora, antes mesmo de tal inovação que colocaria em xeque várias afirmações, o próprio autor de *A Origem das Espécies* já colocava no capítulo VI de sua obra as dificuldades que a teoria enfrentava em relação aos mecanismos de hereditariedade e a evidente inadequação ao registro fóssil; tais dificuldades possivelmente fizeram com que a obra não fosse de imediato aceita pela comunidade científica, mas só posteriormente, através de intensa investigação, complementação e síntese, fosse atualizada como um novo paradigma que passava a orientar as ciências da vida como um poderoso *programa de pesquisa*. Em termos mais simples, o darwinismo mesmo só triunfou como paradigma hegemônico sob a forma do neodarwinismo ou da “Teoria Sintética da Evolução”, que hoje é o paradigma predominante nas ciências biológicas, e não pura e simplesmente pelas proposições originais de Darwin. Falar em darwinismo, portanto, é falar da “síntese moderna”.

Ainda que sob a luz recente do neodarwinismo, a teoria da evolução encontra problemas estruturais e epistemológicos que não respondem mais às questões atuais; indico aqui os principais problemas antes da referência a nossa posição: em primeiro lugar, tendo por base estudos provenientes da bioquímica, podemos encontrar inconsistências na teoria darwinista e neodarwinista no que concerne a *complexificação dos organismos*. A primeira e mais básica constatação é a de que a vida é um fenômeno de mais alta complexidade, isso não significa simplesmente reconhecer as intrincadas relações entre inúmeros elementos que compõe os organismos vivos, mas o fato de que só se pode falar em vida, mesmo em sua forma mais elementar, quando todos estes elementos já estão em uma *interação coordenada* e produzindo uma *funcionalidade* do sistema. Seria estranho à razão, portanto, pensar a formação de organismos mais complexos através de mutações aleatórias graduais no código genético e por seleção natural porque a funcionalidade de um organismo exige a atuação de cada parte em conjunto. A irreduzibilidade do organismo às suas partes mostra que a probabilidade de uma mutação conjunta ao acaso gerar um sistema complexo e funcional é, para efeitos práticos, nula.

Apenas partindo destes dados, o darwinismo se encontra em uma difícil posição²⁴, tanto que para explicar a emergência das coordenações funcionais a própria corrente neodarwinista se fragmentou em quatro vias de explicação da teoria da evolução: 1) *evolução serial direta*: a que ocorre pelo acúmulo de pequenos passos; 2) *evolução paralela direta*: modificações paralelas que ocorrem em dois componentes que adquirem juntos uma funcionalidade vantajosa; eles dão o exemplo da retina e da cavidade dos olhos²⁵; 3) *eliminação de redundância funcional*: neste caso, quando alguns elementos sofrem mutação e passam a ter outra função, outros que faziam parte do sistema perdem sua utilidade e pode ser vantajoso para o sistema eliminá-los. O resultado final não pode ser entendido apenas pelos seus componentes atuais, sem a intermediação dos componentes eliminados. Neste caso, os passos para a formação do sistema foram “apagados”; e 4) *adoção de função diferente*: quando proteínas cumpriam outras funções e, de repente, foram cooptadas por um outro conjunto de proteínas e passaram a constituir um novo sistema funcional. O que se percebe então é que nas quatro vias o que poderemos encontrar são respostas formais, mas não de conteúdo: explicam separadamente determinados processos do organismo que em sua singularidade e e suas operações torna tais explicações contraditórias, não condizendo com a exigência de uma *ciência natural*.

Embora este episódio já se antecipe como um primeiro sintoma de crise de um paradigma, mais um pode aqui ser adicionados: como sustentar os dois eixos básicos do darwinismo, a saber, o *gradualismo* das mudanças e a *luta pela sobrevivência*, tendo em

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

²⁴ BEHE, M. A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução, 1997, p. 48. Os principais processos que sustentam a vida, como a síntese de proteínas, o sistema de coagulação sanguínea e o sistema imunológico, e os órgãos complexos como o olho ou membrana celular, são considerados processos e órgãos irreduzivelmente complexos e, portanto, não poderiam ser explicados por mutações aleatórias graduais mantidas pela seleção natural.

²⁵ Michael Behe aponta os problemas dessa explicação do olho, mostrando a quantidade de moléculas envolvidas no seu funcionamento, e conclui: “Agora que a caixa preta da visão foi aberta, não é mais aceitável que uma explicação evolutiva dessa capacidade leve em conta apenas as estruturas anatômicas de olhos completos, como fez Darwin no século XIX (e como continuam a fazer hoje os popularizadores da evolução). Todas as etapas e estruturas anatômicas que Darwin julgou tão simples implicam, na verdade, processos biológicos imensamente complicados que não podem ser disfarçados por retórica” (BEHE, M. 1997, p 25-32).

vista que com o aparecimento do núcleo celular e seu fundamental trajeto subsequente, a incorporação de organelas – como as mitocôndrias e os cloroplastos – e a aquisição dos órgãos de locomoção de algumas células, os cílios, não podem ser explicados simplesmente por mutações aleatórias? O que aparecerá em decorrência do estudo sobre as organelas, é que o processo de *simbiose*, e não o de luta pela sobrevivência propicia uma fusão de genomas ou aquisição de conjuntos completos de genes para dar surgimento a novas espécies. A simbiose parece proporcionar grandes saltos na evolução através da herança de genomas adquiridos, e não as mutações graduais da teoria darwinista predominante²⁶. Tais proposições reforçam a ideia de que o paradigma neodarwinista chegou ao seu limite de produtividade e as anomalias estão se tornando intoleráveis para o avanço da compreensão da vida.

Tendo em vista essas considerações, acreditamos que o que parece estar se configurando no cenário da ciência contemporânea é uma mudança radical de foco de investigação, fruto da constatação da complexidade estrutural da vida. Ao invés de focalizar a estrutura molecular das partes que compõem a célula (seguindo o caminho do reducionismo darwinista), as novas abordagens canalizam as análises do comportamento *coletivo* dessas partes. Em outras palavras, em vez de se focalizar a *matéria* constituinte da vida, dá-se importância à *relação* entre os elementos. É essa relação que constitui a totalidade organizada da vida e, embora dependa da materialidade das moléculas básicas que formam os organismos vivos, ela não se explica pelas características básicas que formam os organismos vivos e não se explica pelas características individuais dessas partes constituintes. Isso explica o fato de que todo o trabalho que busca compreender a vida a partir das informações advindas das novas descobertas no campo da bioquímica, da microbiologia e mesmo das mais profundas informações sobre a estrutura do genoma, recorram a ideias de complexidade e auto-organização – produtos de teorias vitalistas e organísmicas²⁷ – criando as

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

²⁶ MARGULIS, L. & SAGAN, D. *Acquiring genomes: a theory of the origins of species*, 2002, p.23.

²⁷ Para a compreensão das raízes vitalista e organísmica do termo auto-organização: CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética e Auto-Organização*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003 ; BERTALANFFY, L. *Modern Theories of Development: an introduction to theoretical biology* [trad. de

condições para o estabelecimento de um novo paradigma.

Assim, é nítido que o darwinismo sempre teve opositores e sempre esteve submetido a questionamentos de diversas ordens. Porém, os desafios atuais são substancialmente diferentes, por estarem relacionados ao avanço do próprio conhecimento científico em níveis da realidade da vida desconhecidos até relativamente pouco tempo e que apresentam fenômenos que desafiam a estrutura fundamental da teoria darwinista. Desse modo, acreditamos que aquilo que falta aos denominados darwinistas e/ou neodarwinistas poderá ser encontrado de modo melhor desenvolvido pelos teóricos vitalista-organísmicos, especificamente sob o viés de Jakob von Uexküll, Kurt Goldstein e Georges Canguilhem.

A teoria organísmica

Em primeiro lugar, contrapondo-se – se não militando²⁸ – ao evolucionismo darwiniano, a figura de Jakob von Uexküll constitui um marco da filosofia da biologia pela profunda intuição intelectual que restituirá à natureza sua idoneidade funcional. Uexküll se coloca na tarefa fundamental de desmontar as teses darwinistas que se amparam em falsas noções e em reducionismos absurdos²⁹. Ora, segundo Uexküll, como pensar o conceito *evolução* com os darwinistas se a própria etimologia da palavra já possui um sentido oposto ao que compreendem³⁰? Se constatamos o aumento de complexidade entre as espécies ao longo do tempo, isso não se dá pela radical separação entre elas, mas pelo aumento das “dobras” que uma espécie

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

J. H. Woodger]. London: Oxford University Press/Humphrey Milford. 1933 ; LUCA, F. A. de. De Mônadas a sistemas: individualidade e comunicação nos pensamentos de G. W. Leibniz e de Niklas Luhmann. 2015. 149 p. Dissertação de mestrado – FFLCH/USP 2015.

²⁸ UEXKULL, Jakob Von. Cartas biológicas a una dama. Santiago de Chile: Zig-Zag. 1920, p. 76

²⁹ Cf. UEXKULL, Jakob Von. Theoretical Biology. 1926. p. 263

³⁰ Evolução, segundo Uexküll, deriva da palavra latina *evolutio*, dobra. Se a evolução advogada pelos darwinistas seria o desdobramento de organismos simples para organismos cada vez mais complexos já teríamos aí uma primeira contradição: para Uexküll, claramente o *desdobramento* ou o *desenvolvimento* levaria à direção oposta, isto é, à simplicidade ou àquilo de mais geral da espécie. Cf. UEXKULL, Jakob Von. Theoretical Biology. 1926. p. 263. Uexkull, portanto, considera a palavra *evolução* como um erro técnico, o ideal seria “dobramento”.

recebe ao “mixar” genótipos³¹ e, posteriormente, de tornar-se incapaz de mantê-los juntos dentro de seus limites³². É claro que desvinculada da espécie-matriz, a espécie originada se torna muito mais pobre e requisitará novas dobras para enriquecer-se, mas independentemente de saber neste momento se essa requisição será o crescimento de novos genes ou apenas uma interação diferenciada dos que já estão presentes – é interessante pensar os genes como as “teclas de um piano”, que apesar de estarem em quantidade determinada, podem produzir os mais variados e belos sons – o importante é que a complexificação da nova espécie se deve a *planos de conformidade* predispostos nos genes que se interseccionam³³.

Mas o conceito de evolução sob a luz do darwinismo é apenas a ponta do iceberg; o conceito de *Umwelt* de Uexkull é que será peça-chave aqui; traduzido como *meio* ou *entorno* – que pode ser entendido como o ambiente que circunda uma existência – condicionará a ciência biológica a dar especial atenção à complexidade das relações entre estes que não mais poderá ser submetida à interpretação darwinista de que se trata de um “campo de batalha” no qual se disputam recursos e o prolongamento da existência; Com Uexkull, o *Umwelt* será interpretado como um ambiente completamente imerso em relações entre signos: da percepção do signo ao comportamento que ele provoca são formadas *associações funcionais* extremamente singulares devido à singularidade de cada espécie em suas condições. Mas não podemos nos enganar quanto a isso e considera-la próxima do behaviorismo, pois:

O mundo circundante [Umwelt] do animal se divide em duas partes: um mundo da percepção [Merkwelt], que vai do notificador ao órgão sensorial, e um mundo da ação [Wirkwelt], que vai do efetuator ao receptor da ação [...] das notas de uma coisa parte uma ação que chega ao órgão sensorial do animal. Esta ação, no mundo interior do animal, sofre variadas transformações e ressurge como ato do animal, para influir sobre a mesma coisa, que agora assume o papel de receptor do dito ato. Assim se fecha um círculo que

³¹ Segundo a terminologia de Uexkull: “llamamos genotipo a la totalidad de los genes y fenotipo a la totalidad de las propiedades derivdas de los genes”. UEXKULL, Jakob Von. Cartas biologicas a una dama. 1920. p. 91

³² Cf. UEXKULL, Jakob Von. Theoretical Biology. 1926. p. 265

³³ Cf. UEXKULL, Jakob Von. Theoretical Biology. 1926. p. 322

eu chamo de *círculo funcional*. O círculo funcional compreende sempre o sujeito e a coisa³⁴.

A indicação de Uexkull será importante: nesta relação de percepção-ação, se observa que o vivente não se relaciona com todo o mundo exterior, e sim com apenas uma fração de signos que lhe é possível captar e tratar, ignorando o resto; isto nos levará a interpretar o vivente como um *sujeito ativo* que habita seu mundo de um modo muito subjetivo – a subjetividade da espécie³⁵.

Kurt Goldstein, influenciado por esta conceituação mas determinado a encontrar indicadores anatômicos e as patologias que confirmem ou descartem essas posições, indicará a validade básica da pesquisa de Uexkull. Em sua obra *The Organism*, após as primeiras elucidações sobre o funcionamento do sistema nervoso, aparece uma pergunta básica: *de onde vem a direção na atividade do organismo*³⁶? Segundo o filósofo e psicopatologista, duas respostas, diferentes em princípios, são possíveis: a) a direção é efetuada por meio de um ambiente específico no qual o organismo vive; e b) a direção é efetuada por meio de uma certa determinação e força emitidas pelo organismo mesmo³⁷. Ora, tomando a primeira via, mais próxima de Uexkull e que apresenta validade empírica tanto para animais quanto para humanos, Goldstein adiciona que nesta via não se quer dizer que “o ambiente cria sua ordem”, mas apenas que, rico em estímulos, condiciona o organismo (continuamente dinâmico) a atualizar e reatualizar suas atividades e, assim, acaba também sendo reconfigurado por ele.

[...] um organismo pode existir somente se tem sucesso em encontrar no mundo um ambiente adequado – isto é, moldando um ambiente. Um ambiente sempre pressupõe um dado organismo. Como pode ser ele determinado pelo ambiente? Como pode alcançar a ordem pelo ambiente? É claro, tão cedo quanto ele possua um ambiente [...]³⁸.

³⁴ UEXKULL, Jakob Von. Cartas biológicas a una dama. 1920, p. 68

³⁵ Aqui, apesar de Uexkull ser claro quanto a evitar a “humanização da natureza”, nos caberia estudar de modo mais preciso as formas que ele pensa a subjetividade animal, que neste momento sabemos estar próxima da estática transcendental kantiana de “esquemas de espaço” e “esquemas de tempo”.

³⁶ GOLDSTEIN, K. *The Organism*, 1939, p. 84

³⁷ Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 84

³⁸ GOLDSTEIN, K. *The Organism*. 1939, p. 85

Aqui, portanto, há uma dupla condição: ambiente pressupõe organismo, organismo pressupõe ambiente³⁹. Essa dinâmica construtiva, segundo Goldstein, é evidente exatamente no momento de uma doença: “para o organismo alterado, para o qual o primeiro ambiente normal agora se tornou estranho e perturbador, o pré-requisito básico de existência é a capacidade de moldar uma vez mais um ambiente adequado”⁴⁰.

A elaboração da teoria que interpreta o organismo como um todo, segundo Goldstein, se daria então pela abordagem sobre a capacidade dinâmica que o organismo possui de tratar de modo sinérgico os reflexos que o mantém em equilíbrio; mas ficar apenas nisso seria aproximar-se do behaviorismo e deixar de lado a emergência e as coordenações funcionais de maior ordem⁴¹.

Contrapondo-se à teoria de centros coordenados – que em geral postula a existência de um centro ou de alguns centros no sistema nervoso com a capacidade de regular os processos do organismo, Goldstein afirmará que mesmo nos invertebrados se pode chegar a conclusão de que “cada pequena parte do sistema nervoso é ao mesmo tempo um primeiro centro reflexivo e, em relação às partes vizinhas, um centro de coordenação [...] a coordenação está localizada em todo lugar e em nenhum lugar”⁴².

A hipótese de que não há centro no organismo, mas de que ele próprio, em seu conjunto, se trata de uma centralidade, é coerente com as observações sobre animais e sobre pacientes quanto aos mecanismos de resposta a um determinado estímulo,

³⁹ O que posteriormente, Goldstein elucidará melhor sob os conceitos de figura e fundo.

⁴⁰ GOLDSTEIN, K. *The Organism*, 1939, p. 85

⁴¹ Cf. GOLDSTEIN, K. *The Organism*. 1939, p. 87

⁴² GOLDSTEIN, K. *The Organism*. 1939, p. 87. “em minhocas e piolhos-de-cobra e outros animais de estrutura segmentada, os movimentos ocorrem essencialmente sem nenhuma modificação, mesmo quando as conexões entre os segmentos são interrompidas. Cada parte do animal seccionado mostra a mesma característica de locomoção do animal como um todo”. Idem, *Ibidem*.

que pode se tornar efetivo de modos muito diferentes e em diferentes localidades:

[...] a destruição de uma parte do sistema nervoso ou através de um impedimento artificial de um movimento, [o estímulo] se espalha para uma outra parte, como se essa parte fosse um vale no qual ele flui como um rio⁴³.

O sistema nervoso, para Goldstein, diferentemente da comparação a um órgão, será então interpretado como semelhante a uma “rede”, continuamente em estado de excitação seja por estímulos externos ou internos: evidentemente, estes estímulos serão tratados pela “rede” segundo a sua especificidade e a adequação anatômica do organismo receptor, como por exemplo,

o olho é mais receptivo para os raios de luz do que o resto do corpo, o ouvido é mais receptivo as ondas sonoras, e assim por diante. Numa parte que é especialmente adaptada a receber um certo tipo de estímulo, este estímulo produzirá uma alteração maior do que em partes menos adaptadas⁴⁴.

Mas Goldstein deixa em aberto uma questão importante: como se dá a *normalização* das estruturas anatômicas e como tratar a mostruosidade?

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

Esta questão está relacionada, por um lado, ao problema da assim chamada origem das espécies, e da origem das várias formas de organismos em geral, e, por outro lado, ao problema do padrão específico que o organismo adquire durante a experiência⁴⁵.

O que nos parece até este momento é que há uma nova abordagem da vida que leva em conta dois novos conceitos que se adaptam e convergem para a compreensão do organismo como um todo coordenado funcionalmente: o conceito de *sentido* e o conceito de *estrutura*; embora as circunstâncias

⁴³ GOLDSTEIN, K. *The Organism*. 1939, p. 89. Ver também o conceito de *tonustal* em Uexkull.

⁴⁴ GOLDSTEIN, K. *The Organism*. 1939, p. 98

⁴⁵ GOLDSTEIN, K. *The Organism*. 1939, p. 99

externas (ambientais) possam induzir desvios, caracterizá-las como de importância primária, como fazem os darwinistas, seria reconhecer a importância da química e da física, dos elementos socioculturais e geográficos, e negar a própria ciência em que se trabalha, a biologia, que em suma tenta compreender o plano definido que delimita uma espécie⁴⁶. Como vimos, Jakob von Uexkull, em um primeiro momento, indaga sobre as relações genéticas (nível micro) porque são elas que o conduzirão à resposta sobre a emergência de coordenações orgânicas (nível macro), como por exemplo

os genes da coloração na flor correspondem aos genes do órgão visual da abelha. Os genes do aroma na flor correspondem aos genes do órgão olfativo na abelha. Os genes que na flor formam a articulação elástica das pétalas correspondem aos genes que na abelha dão forma maciça ao corpo. Todas estas relações são necessárias para que a abelha encontre sempre um recipiente de mel bem fechado e constituído⁴⁷.

Já Kurt Goldstein concorda com os princípios básicos desse ponto de vista, mas adiciona uma abordagem muito mais técnica e unificada – comprovações de orientação empírica, mas não empirista – que parte de um estado negativo do organismo para compreender seu estado positivo, isto é, “normalizado”.

A estrutura é melhor compreendida como o resultado de um processo de adaptação do organismo ao ambiente. A estrutura normal corresponde a normal *performance* do organismo, o qual permanece genericamente constante; regularidade e prontidão que, por sua vez, é garantida por meio da sua própria estrutura⁴⁸.

Ora, se a estrutura do organismo se assemelha a uma rede, a emergência de novas coordenações

⁴⁶ Cf. UEXKULL, J. von. *Theoretical Biology*. 1926. p. 322

⁴⁷ UEXKULL, J. von. *Cartas biológicas a una dama*. 1920, p. 88

⁴⁸ GOLDSTEIN, K. *The organism*. 1939, p. 99. Grifo meu.

dependerá basicamente da distribuição e redistribuição de tensões e excitações ao longo das regiões do sistema⁴⁹. Cada parte está em dependência funcional recíproca com cada uma das outras; e é exatamente por isto que qualquer consideração biológica deverá partir não da separação arbitrária e fática daquilo que é “físico” e daquilo que é “psíquico”, mas sim da estreita e íntima união em que se encontram no organismo do vivente.

Embora o organismo seja visto como um todo integrado que busca o equilíbrio, é exatamente neste ponto em que a teoria organísmica de Goldstein também indicará a problemática reversa: o fato de os seres formarem determinados padrões de comportamento, isto é, apresentarem preferência por manifestar respostas repetitivas em determinadas circunstâncias, cristalizando sua essência em um repertório limitado de respostas, também se concebe disso um modo desviante do seu funcionamento saudável.

Para Goldstein, a indicação de que a estabilidade e a adequação organísmica são muito relativas e sempre dependentes das condições momentâneas do sistema confrontarão aquilo que é concebido como “normalidade”: a valorização estatística da constância e da frequência em detrimento à individualidade e suas próprias medidas condiz com o viés darwinista já acusado anteriormente. E isto não se trata da defesa de um olhar individualista por Goldstein, mas que cada organismo é *sujeito* – no sentido perceptivo (subjetividade) e ativo (construção da realidade) – em um meio altamente dinâmico e estimulante.

Nesse caminho de elucidação sobre a “normalidade”, encontraremos em Georges Canguilhem um primeiro alerta

⁴⁹ É importante salientar que para Goldstein “um mesmo estímulo pode gerar resultados bem diferentes entre as espécies: O efeito depende, antes de tudo, das condições do sistema naquele momento de exposição ao estímulo, o que chamamos de situação inicial”. GOLDSTEIN, K. *The organism*. 1939, p. 102

O fisiologista e o médico, portanto, não devem nunca esquecer que o ser vivo forma um organismo e uma individualidade [...]. É preciso então saber que, se decomposmos o organismo vivo isolando suas diversas partes, é tão somente para a facilidade da análise experimental e não para concebê-las separadamente. Com efeito, quando se quer dar a uma propriedade fisiológica seu valor e sua verdadeira significação, é preciso sempre reportá-la ao conjunto é só tirar a conclusão definitiva relativamente a seus efeitos nesse conjunto⁵⁰.

Tratando o ser vivo em seu conjunto torna-se possível descobrir algumas *normatividades* e *normalidades* que habitam o vital. Em primeiro lugar, a noção de meio é condição real não apenas de existência dos seres vivos mas como de apreensão do próprio sujeito que observa; Lamarck já falava de *meios*, no plural, entendendo com isso o conjunto das ações que se exercem de fora sobre o vivente, ou mais especificamente, as “circunstâncias influentes”⁵¹. Mas ao indicar que há uma relação entre organismo e meio, Canguilhem coloca que essa relação “não consiste essencialmente, como se poderia crer, em uma luta, em uma oposição. Isso acontece ao estado patológico. Uma vida que se afirma contra é uma vida já ameaçada”⁵². Para Canguilhem, longe disso, o vivente “leva suas normas próprias de apreciação das situações, onde ele domina o meio e se acomoda a ele [...] uma vida em flexão, em maleabilidade, quase em suavidade”⁵³.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

⁵⁰ CANGUILHEM, G. O conhecimento da vida, p. 19

⁵¹ Canguilhem ainda ressalta que “Uexkull e Goldstein concordam quanto a este ponto fundamental: estudar um vivente nas condições experimentalmente construídas é fazer-lhe um meio, impor-lhe um meio. Ora, o próprio do vivente é fazer seu meio, compor seu meio [...] a individualidade do vivente não cessa em suas fronteiras ectodérmicas tanto quanto ela não começa na célula. A relação biológica entre o ser e seu meio é uma relação funcional, e, por conseguinte, móvel, cujos termos trocam sucessivamente o seu papel”. CANGUILHEM, G. Conhecimento da vida, p. 155

⁵² CANGUILHEM, G. O conhecimento da vida. p. 159. Goldstein chamará esse embate ou oscilação do organismo como *situação catastrófica*.

⁵³ CANGUILHEM, G. O conhecimento da vida. p. 159-160.

Mas qual a denominação para o oposto disso? Qual a denominação para as possíveis (e necessárias) variações que decorrem em uma espécie? Estaríamos no caminho certo de considerar o normal como o conjunto de características médias e tudo aquilo que dele escapa deveria ser tratado como anormalidade, patologia, anomalia?

Se entendemos o vivente como um sistema de leis em um meio, concepção que tem como pano de fundo o mecanicismo newtoniano, temos que aquele que escapa da “normalidade” – do sistema de leis – seja considerado como desviante, fracasso, vício, irregularidade, absurdo. Entretanto, segundo Canguilhem, em vez de supormos um sistema de leis, também nos é possível partir da concepção de uma *ordem de propriedades*, isto é, uma

organização de potências e uma hierarquia de funções cuja estabilidade é necessariamente precária, por ser a solução de um problema de equilíbrio, de compensação de compromisso entre poderes diferentes e, portanto, concorrentes. Numa tal perspectiva, a irregularidade, a anomalia não são concebidas como acidentes afetando o indivíduo, mas como sua própria existência⁵⁴.

Temos aqui, portanto, a ênfase no “direito” da espécie singular ser diferente dos demais já que não há em si, nem *a priori*, diferença entre uma forma bem sucedida e uma forma “falha”, mas como afirmou Louis Roule em seu livro *Les poissons*, apenas “monstros normalizados”; a *normalidade*, não sendo um conceito absoluto ou essencial pode e deve ser compreendida de modo mais amplo, tanto como sinônimo de *conservação da espécie* quando esta se encontra em circunstâncias ou meios estáveis, quanto sinônimo de *inovação* intrínseca à vida e à espécie, isto é, quando em circunstâncias ou meios críticos realiza ensaios arriscados, porém legítimos, no sentido de responder ao ambiente com dispositivos próprios para sustentar

⁵⁴ CANGUILHEM, G. O conhecimento da vida, p. 173

funções doravante sem valor⁵⁵. Assim, a forma de se abordar o conceito é fundamental:

[...] não se pode determinar o normal pela simples referência a uma mediana estatística, mas por referência do indivíduo a si próprio em situações idênticas sucessivas em situações variadas⁵⁶.

Enquanto a *normalidade* se trata de um direito natural à diferença – o que Canguilhem reconhece como regra da *relatividade do normal*⁵⁷ – aquilo que é *patológico* será tratado como aquilo que está em oposição ao que é *vital* ou de *são*. Nesse sentido

A doença, o estado patológico não é perda de uma norma, mas comportamento da vida regulado por normas vitalmente inferiores e depreciadas, pelo fato de elas proibirem ao vivente a participação ativa e fácil, geradora de confiança e de garantia, em um gênero de vida que anteriormente era o seu e que permanece permitido a outros⁵⁸.

Ora, as normas da vida patológica são aquelas que acabam por *obrigar* o organismo a viver num meio “estreitado”, diferindo qualitativamente, em sua estrutura, do meio anterior de vida; e é nesse ponto que Canguilhem chama a atenção: “quando um indivíduo começa a se sentir doente, a se dizer doente, a se comportar como doente, ele passou para um outro universo, tornou-se outro [...]”⁵⁹. O que caracteriza a saúde é, precisa e principalmente, uma certa latitude, um certo jogo de normas de vida e comportamento; uma capacidade de tolerar as variações das normas que de modo enganoso se acredita comporem um normal definitivo. Portanto, “a medida da saúde é uma certa capacidade de superar crises orgânicas para instaurar uma nova ordem fisiológica diferente da antiga. Sem intenção de

⁵⁵ CANGUILHEM, G. O conhecimento da vida, p. 176

⁵⁶ CANGUILHEM, G. O conhecimento da vida, p. 179

⁵⁷ Cf. CANGUILHEM, G. O conhecimento da vida, p. 182

⁵⁸ CANGUILHEM, G. O conhecimento da vida, p. 182

⁵⁹ CANGUILHEM, G. O conhecimento da vida, p. 181

brincadeiras, a saúde é o luxo de poder cair doente e de se levantar”⁶⁰.

Considerações e Perspectivas

Embora a teoria da evolução defendida por darwinistas e neodarwinistas seja uma das grandes inovações que alavancaram as ciências biológicas, nos dias atuais ela deixa transparecer suas insuficiências ao se pautar, por exemplo, em tensões e não em processos claramente simbióticos. A retomada dos estudos sobre os processos de simbiose, e não o de luta pela sobrevivência, propicia um avanço significativo para a compreensão das coordenações funcionais que, sob a perspectiva organísmica, se desenvolve a partir da interação organismo-ambiente de uma forma não-aleatória. Quer dizer, os seres vivos em geral são capazes de elaborar esquemas significativos de seus respectivos ambientes, influenciar e ser influenciado por eles. Essa circularidade se trata de uma relação vital que não se limita a processos físico-químicos mas que possibilita a estrutura biológica e subjetiva dos seres vivos tornar-se cada vez mais complexa. A adaptação das espécies, portanto, não seria um processo cego.

O mesmo parece acontecer aos casos de anomalia. Um organismo fisiologicamente alterado/limitado encontra novos caminhos para moldar seu ambiente e torná-lo mais adequado. Se o faz de modo eficiente, já não podemos pensá-lo como anormal, pois sua performance nesse novo ambiente e conforme aquela capacidade estão regularmente em funcionamento.

Nesse sentido organísmico, portanto, percebemos que tanto no plano micro quanto macro a teorização darwinista deve ser superada por uma nova e simbiótica teorização da vida.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

⁶⁰ CANGUILHEM, G. O conhecimento da vida, p. 183

Bibliografia primária:

- DARWIN, Charles. A Origem das Espécies, no meio da seleção natural ou a luta pela existência na natureza, 1 vol., [tradução de Joaquim da Mesquita Paul]. Porto: Lello & Irmão – Editores. 2003.
- DARWIN, Charles. Autobiography of Charles Darwin. Londres: Watt & Co., 1929
- LAMARCK, J. P. B. A. M. (1835-1840). Histoire Naturelle des Animaux sans Vertèbres. 2ème édition revue et augmentée de notes présentant les faits nouveaux dont la science s'est enrichie jusqu'à ce jour, par M. M. G. H. Deshayes et H. Milne Edwards. 11 vols. Paris: Baillièrre.
- CANGUILHEM, Georges. La connaissance de la vie. 2. éd. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1971.
- CANGUILHEM, Georges. O Normal e o Patológico. Tradução de BARROCAS, Maria Thereza de Carvalho; LEITE, Luiz Octavio Ferreira Barreto. – 5ª ed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000
- GOLDSTEIN, K. The Organism. Nova York: Zone Books, 1995.
- GOLDSTEIN, K. La structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine. [Trad. E. Burkherdt e Jean Kuntz]. Paris: Gallimard, 1983
- UEXKÜLL, Johan Jakob von. Cartas biológicas a una dama. Santiago de Chile: Zig-zag, 19-- [1920].
- _____. Theoretical Biology. New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 1926.
- _____. Ideas para una concepción biológica del mundo. 2. ed. Trad. R. M. Tenreiro. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1951.
- _____. Milieu animal et milieu humain. Trad. Charles Martin-Freville. Paris: Bibliothèque Rivages, 2010.

Bibliografia secundária:

- BEHE, M. A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997
- BERTALANFFY, L. Teoria Geral dos Sistemas. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GOULD, S. J. A galinha e seus dentes e outras reflexões sobre história natural: Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1992

- GOULD, S. J , Darwin e os grandes enigmas da vida, São Paulo: Martins Fontes. 1999
- DAWKINS, R. O gene egoísta, Lisboa: Gradiva. 1989
- MARGULIS, L. & SAGAN, D. Acquiring genomes: a theory of the origins of species, New York: Basic Books. 2002
- MATURANA, H. & VARELA, F. De máquinas e seres vivos: autopoiese – a organização do vivo, Porto Alegre, Artes Médicas. 1997
- MATURANA, H. & VARELA, F. A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana, São Paulo, Palas Athena. 2001
- KUHN, Thomas. A estrutura das revoluções científicas, 2011
- SPINELLI, M. Filósofos Pré-Socráticos. Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega. 2ª edição. Porto Alegre: Edipucrs, 2003
- POUGH, F. H. A vida dos invertebrados. [Trad. Erika Schlenz]. Sao Paulo: Atheneu, 1999.
- KENNY, Anthony. Uma Nova História da Filosofia Ocidental. Volume I. Filosofia Antiga. Edições Loyola. 2011
- CUVIER [1826]. Discurso sobre as revoluções do globo, São Paulo: Editora Cultura, 1945
- MAYR, E. Isto é biologia: a ciência do mundo vivo. [Trad. Claudio Angelo]. São Paulo: Companhia das Letras. 2008.
- MAIA, A. C. A. Criacionismo e o conceito de Design Inteligente. Instituto comportamento, evolução e direito. Rio de Janeiro. 2004. Disponível em: http://www.iced.org.br/artigos/criacionismo_design_antonio_maia.PDF Acessado em: 20 maio 2009.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 57-82

A inter-relação dos saberes e o nascimento das ciências humanas em Michel Foucault

The inter relation of knowledges of human sciences in Michel Foucault

Palavras-chave: ciências empíricas; filosofia; ciências humanas

Keywords: *empiric sciences; philosophy; human sciences*

Fabiane Marques de Carvalho Souza

Pós-doutoranda em Filosofia na PUC-SP

Doutora em Filosofia pela PUC-Rio

Rio de Janeiro, Brasil.

marquesfabiane@hotmail.com

RESUMO: Procura-se, neste estudo, esclarecer a interrelação dos saberes e o nascimento das ciências humanas, analisando-se *As palavras e as coisas* e a tematização por Foucault, neste livro, dos saberes empíricos modernos, da "Analítica da finitude" moderna, das ciências humanas e das contra-ciências que trazem em si mesmas o desaparecimento do homem do espaço do saber moderno conforme aposta Foucault no livro mencionado.

ABSTRACT: *The intention in this study is to elucidate the inter relation of knowledges and the birth of human sciences in a analysis of The order of things, besides of a analysis of the Foucault's study in this book of the modern empiric knowledges and philosophy, the human sciences and the sciences that involves the end of the man in the place of the modern knowledge as Foucault sees in the mentioned book.*

Em *As palavras e as coisas*, Michel Foucault traça uma história arqueológica das ciências humanas, analisando-as como o resultado de uma inter-relação de saberes. Investigam-se, ao longo do texto, as condições de possibilidade da constituição histórica dos saberes sobre o homem. Para atingir o objetivo de realizar uma arqueologia das ciências humanas, o filósofo opera um recuo histórico por meio do qual atinge o ponto de descontinuidade entre as configurações discursivas do que denomina saberes clássico e moderno. Isso permite que Foucault possa determinar as condições de possibilidade de existência do saber que caracteriza o pensamento moderno ocidental, cuja configuração foi possibilitada por uma transformação no pensamento

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 83-101

Artigo recebido 13/08/2015

Artigo aceito 30/10/2015

representativo clássico e marcou o aparecimento de uma nova positividade no que Foucault chama no livro de o espaço do saber. Analisa-se, nessa história, a constituição das ciências humanas como algo fundamentado nas transformações verificadas no âmbito do saber, onde o homem aparece, então, como uma novidade a um tempo empírica e transcendental.

Para demonstrar a impossibilidade da existência de ciências humanas anteriormente à modernidade, Foucault descreverá a época clássica e seus saberes, bem como os outros saberes modernos considerados constituintes dessas ciências. Tais saberes modernos são as chamadas " ciências empíricas " , a biologia, a economia política e a filologia. Também o que Foucault chama de " filosofia moderna ", a filosofia moderna e contemporânea tal como configuradas a partir da crítica kantiana, será considerada um saber constitutivo das ciências humanas. Fundamentado a tese da relevância, para a constituição histórica das ciências humanas, da articulação destas com a filosofia e as ciências empíricas modernas, Foucault afirma que os saberes empíricos definiram a sua positividade a partir do final do século XVIII, com o fim da positividade do saber clássico que analisava os seres vivos, as riquezas e as palavras. Estes objetos, não mais analisados no nível da representação, através de uma ordenação por meio de signos, transformam-se, então, em objetos dotados de uma profundidade específica, de uma materialidade. E serão conhecidos empiricamente através de sínteses objetivas, enquanto vida, trabalho e linguagem.¹ O surgimento do conceito de " vida" na modernidade introduziu, nas ciências dos seres vivos, as condições de possibilidade de uma história, constituindo a biologia. O mesmo se dá com o conceito de " trabalho " que constitui a economia política ao introduzir a história na análise das riquezas. Também a " linguagem" é transformada em objeto para o saber,

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 83-101

¹ Machado, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Pp 111-142.

adquirindo uma espessura própria, independente da sua capacidade de exprimir representações.²

A modernidade, para Foucault, rompe com a indissociabilidade clássica entre as palavras e as coisas. Na época clássica, todas as coisas eram representáveis e todas as representações correspondiam a coisas com um terceiro termo assegurando a veracidade das representações. Na modernidade, de um lado, estão as coisas em sua concretude, organização e historicidade, e, de outro lado, as representações imprecisas dessa realidade opaca. Doravante, as coisas só se dão mediante uma subjetividade. É através do homem, figura nova sob um velho nome, que o ser acede ao saber quando se descolam as coisas e as representações. Na época clássica, no que Foucault chama de " epistémê " clássica, isto é, a configuração clássica do saber, o homem era ausente. Uma vez que a verdade do ser era dada por uma série de representações ordenadas em um quadro, o homem, enquanto fundamento, enquanto sujeito constituinte do conhecimento das coisas, era totalmente desnecessário. Mas no que Foucault chama de " epistémê " moderna, a representação não esgota mais a totalidade do real, pois as coisas se separam das representações, aparecendo, enquanto objetos para o conhecimento empírico na materialidade da vida, do trabalho e da linguagem. Surge, então, o homem, enquanto sujeito do conhecimento, na condição de um instrumento indispensável mediante o qual a concretude das coisas se oferece ao olhar. No entanto, ao mesmo tempo que, através do homem, a vida, o trabalho e a linguagem acedem ao saber, estas empiricidades muito mais arcaicas que a sua consciência condicionam a existência desse mesmo homem. Daí que, na configuração moderna do saber, o homem apareça não apenas como sujeito, mas também como

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 83-101

² Rouanet, Sérgio Paulo. " A gramática do homicídio", in: *O homem e o discurso: A arqueologia de Michel Foucault*. Pp. 121-137.

objeto do conhecimento, pois conhecer as empiricidades equivale a conhecer o homem.³

Entre essas empiricidades, a vida, o trabalho e a linguagem, insere-se então o homem, que se descobre, em sua finitude, na condição de meio de produção, situado entre os animais e de posse da linguagem. Conhecer o homem é conhecer tais objetos dos saberes empíricos. A isso se acresce ser o homem finito também enquanto sujeito do conhecimento, que reflete sobre os limites de seu corpo, de seu desejo e de sua fala. De um lado o homem é determinado, na medida em que se encontra naturalizado e historicizado; de outro, ele é condição de possibilidade do saber, é o fundamento mesmo da sua finitude empírica. Essa correlação do homem com o objeto e com o sujeito do conhecimento indica a duplicidade da sua posição no espaço do saber moderno. E é esta tautologia que pode explicar o aparecimento desse conjunto de discursos denominados ciências humanas. Estas não se confundem nem com as ciências empíricas, nem com a filosofia. São a psicologia, a sociologia e a análise da literatura e dos mitos. Foucault afirma no texto que a questão das ciências humanas encontra-se entre o empírico e o transcendental, situada no espaço da representação. E a representação, que, na modernidade, não é mais objeto, nem das ciências empíricas, nem da filosofia, passa então a fazer referência ao homem. E isso porque o objeto das ciências humanas é a representação que o homem se faz dos objetos empíricos. Ali, o homem é estudado, representando a vida, a sociedade e o sentido das palavras. Daí o fato de essa tematização do homem que se representa suas atividades básicas ser considerada, por Foucault, como constituindo uma reduplicação dos saberes empíricos.⁴

No que Foucault chama de espaço do saber da modernidade, portanto, o homem surge como sendo,

³ Machado, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Pp 111-142.

⁴ Machado, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Pp 111-142.

de um lado, objeto das ciências empíricas, e, de outro lado, sujeito do conhecimento, o fundamento da filosofia moderna. E é essa novidade, a saber, a constituição do homem como um duplo empírico-transcendental, que possibilita o surgimento do conjunto de discursos chamado ciências humanas. Ao traçar a história arqueológica da emergência dessa configuração discursiva característica das ciências humanas como possibilitada pela dupla posição do homem no espaço do saber da modernidade, Foucault procura posicionar-se criticamente com relação ao humanismo subjetivista e ao antropologismo filosófico predominantes na filosofia moderna e contemporânea e que teriam se configurado no pensamento filosófico ocidental, de acordo com Foucault, a partir da reflexão antropológica surgida na filosofia moderna no momento em que Kant concentra as suas questões críticas na pergunta filosófica acerca do homem.

Segundo Foucault, o fracasso das várias tentativas feitas pelo pensamento moderno de fundamentar o saber do homem a partir do homem está relacionado à ambivalência dessa situação do homem na disposição do saber na modernidade. É no capítulo *O homem e seus duplos* de *As palavras e as coisas* que Foucault descreve, por assim dizer, o modo como se configura a filosofia moderna. E, segundo Foucault, tal configuração caracteriza-se por ser antropológica. Ao longo deste capítulo, Foucault procura demonstrar como, em decorrência da filosofia kantiana, se constituem, na modernidade, filosofias como o positivismo, a dialética e a fenomenologia. A principal crítica feita por Foucault à filosofia moderna consiste em explicitar como este pensamento não consegue manter a distinção, mostrada por Kant, entre o nível empírico e o transcendental. E isso porque, segundo Foucault, a filosofia moderna caracteriza-se por ser uma reflexão de nível misto, que confunde o empírico e o transcendental, uma vez que ela toma, como o seu sujeito, como fundamento da reflexão

filosófica, o homem das ciências empíricas, o homem que nasceu com a vida, o trabalho e a linguagem.

Foucault diz que a preocupação da filosofia moderna com o homem trata-se, de fato, " de uma reduplicação empírico-crítica pela qual se tenta fazer valer o homem da natureza, da permuta ou do discurso como fundamento da sua própria finitude" . Diz também que: " ...nessa dobra, a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia. " Foucault constata, portanto, a existência de uma circularidade, na analítica da finitude moderna, entre o empírico e o transcendental, uma vez que mesmo em se querendo uma reflexão transcendental. a filosofia moderna confunde e superpões os dois níveis, ao tornar o transcendental uma reduplicação, uma repetição filosófica do empírico descoberto pelas ciências.

Em *O homem e seus duplos*, Foucault descreve essa forma moderna de pensamento, chamando-a de "analítica da finitude". Mediante uma tal forma de pensamento, segundo Foucault, "o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito."⁵ Neste pensamento antropológico, definido por Foucault como "um pensamento do Mesmo", o homem, que, na idade clássica, era um ser entre outros seres, torna-se um sujeito entre objetos. A peculiaridade deste sujeito, para Foucault, relaciona-se com o fato de, na modernidade, o homem compreender que aquilo que ele pretende conhecer não consiste apenas nos objetos do mundo, mas ele conhece também a si mesmo, de modo que se torna então o sujeito e o objeto de seu próprio conhecimento. O pensamento moderno define um pensamento do Mesmo porque é o mesmo homem que é, ao mesmo tempo, o sujeito e o objeto desse pensamento. Pode-se dizer que o sujeito cognoscente, na analítica da finitude, não é apenas um puro espectador. E isso porque o homem encontra-se de tal

⁵ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.331.

maneira envolvido no processo de conhecimento, que ele se torna obscurecido pelos próprios objetos que ele tenta conhecer. No entanto, o pensamento pós-kantiano irá transformar esse limite na base de todo conhecimento possível. Surge assim a finitude do homem na positividade do saber. A novidade dessa linha de pensamento pós-kantiana consiste no fato de ela tentar tratar as limitações factuais como finitude e de tentar fazer dessa finitude a condição de possibilidade de todos os fatos. Essa noção de que os limites mesmos do conhecimento fundam positivamente a possibilidade do saber, Foucault chamará de analítica da finitude. Nessa analítica da finitude, o homem emerge como sujeito e objeto de conhecimento e também, paradoxalmente, como o organizador do espetáculo em que aparece.

Enquanto traça, em *O homem e seus duplos*, a configuração do pensamento moderno, Foucault procura mostrar como o discurso antropológico, em sua tentativa de, ao mesmo tempo, afirmar e negar plenamente a finitude do homem, abre em si mesmo um espaço, no qual a analítica da finitude acaba por se debater numa série de estratégias inviáveis. “De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ele é, na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento.”⁶ A cada nova tentativa, o que se afirma, na analítica da finitude, é uma identidade e uma diferença entre a finitude como limitação e a finitude como fonte de todos os fatos, uma identidade e uma diferença entre o empírico e o transcendental. Daí Foucault afirmar que: “Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo _ onde a Diferença é a mesma coisa que a Identidade”⁷ Na medida em que constata a existência, na analítica da finitude, de uma circularidade entre o empírico e o transcendental, Foucault conclui que os problemas resultantes da

⁶ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.331

⁷ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.331

instabilidade do duplo empírico-transcendental apenas serão superados, na medida em que o discurso antropológico for descartado. Daí Foucault dizer que:

A verdadeira contestação do positivismo e da escatologia não está, pois, num retorno ao vivido (que, na verdade, antes os confirma, enraizando-os); mas, se ela pudesse exercer-se, seria a partir de uma questão que, sem dúvida, parece aberrante, de tal modo está em discordância com o que tornou historicamente possível todo o nosso pensamento. Essa questão consistiria em perguntar se o homem verdadeiramente existe.⁸

As ciências humanas constituíram-se, para a análise arqueológica, como o resultado de uma interrelação entre as ciências empíricas e a analítica da finitude modernas. Segundo Foucault: “elas apareceram no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber”.⁹ E essa ambigüidade do homem, no espaço do saber moderno, pode explicar o aparecimento desse conjunto de discursos denominados ciências humanas na modernidade. Estas não se confundem nem com as ciências empíricas, nem com a filosofia. São a psicologia, a sociologia e a análise das literaturas e dos mitos. Foucault afirma no texto que a questão das ciências humanas encontra-se entre o empírico e o transcendental, situada no espaço da representação. E a representação, que, na modernidade, não é mais objeto, nem das ciências empíricas, nem da filosofia, passa então a fazer referência ao homem. E isso porque o objeto das ciências humanas é a representação que o homem se faz dos objetos empíricos. Ali, o homem é estudado representando a vida, a sociedade e o sentido das palavras. Daí o fato de essa tematização do homem que se representa suas atividades básicas ser considerada, por Foucault, como constituindo uma reduplicação dos saberes empíricos.¹⁰

⁸ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.338.

⁹ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.362.

¹⁰ Machado, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Pp 111-142.

Embora se relacionem com a biologia, com a economia política e com a filologia, as ciências humanas não se confundem com essas ciências, pois o seu objeto não é o homem enquanto positividade empírica, mas é a representação que o homem se faz dos objetos das ciências empíricas. As ciências humanas não são a análise do que o homem é em sua natureza, mas a análise do homem enquanto fonte de representações. Para a psicologia, o homem não é o ser vivo biologicamente considerado, mas o ser que traduz a sua vida em representações. Para a sociologia, o homem não é o ser que trabalha, mas o ser que constrói representações sobre a sociedade em que exerce essa atividade. Para a análise das literaturas e dos mitos, o homem não é o ser que fala, mas o ser que representa o sentido das suas palavras. A respeito da articulação das ciências humanas com as ciências empíricas e com a filosofia moderna, Foucault observa que:

Vê-se que as ciências humanas não são uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar. As ciências humanas ocupam, pois, essa distância que separa (não sem uni-las) a biologia, a economia, a filologia daquilo que lhes dá possibilidade no ser mesmo do homem. (...) Elas reconduzem sub-repticiamente as ciências da vida, do trabalho e da linguagem, para o lado dessa analítica da finitude que mostra como pode o homem haver-se, no seu ser, com essas coisas que ele conhece e conhecer essas coisas que determinam, na positividade, seu modo de ser.¹¹

Através da representação da vida, do trabalho e da linguagem, o homem aparece, no plano da biologia, como um ser que tem “funções” regradas por “normas” que permitem o seu exercício; no plano da economia, como um ser numa irreduzível situação de “conflitos” solucionados mediante “regras”; no plano da linguagem, como um ser, cuja conduta possui uma

¹¹ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.370.

“significação” que se apóia num “sistema” de signos. Os três pares de função e norma, de conflito e regra, de significação e sistema atravessam todo o campo das ciências humanas. Cada um desses pares funciona fundamentalmente no domínio das ciências humanas a que estão ligados, mas podem ser retomados em qualquer um dos domínios adjacentes. Inicialmente, os pontos de vista da função, do conflito e da significação prevaleciam sobre os da norma, da regra e do sistema, mas, com o deslocamento da ênfase para os pontos de vista da norma, da regra e do sistema, a dimensão do inconsciente foi integrada nas ciências humanas, porquanto a norma, a regra e o sistema são dados à representação, mas não necessariamente à consciência. Não somente é possível que se possa exercer uma função, desenvolver um conflito e entender um significado sem que se passe pelo momento de uma consciência explícita, mas é possível também que a norma que determina a função, a regra que rege o conflito e o sistema que possibilita a significação atuem à margem da consciência. Mas o fato de não se dar à consciência não implica que se escape da lei da representação. Segundo Foucault: “a importância cada vez mais acentuada do inconsciente em nada compromete o primado da representação.”¹²

A representação não é simplesmente um objeto para as ciências humanas, mas é o próprio campo das ciências humanas, é o seu suporte geral, aquilo a partir do qual elas são possíveis. Diferentemente, portanto, das ciências empíricas e do pensamento moderno, as ciências humanas não contornam o primado da representação. Entretanto, não são uma espécie de continuação do saber clássico, pois elas só nasceram na medida em que toda a configuração do saber modificou-se com o aparecimento do homem, um ser que não existia no campo do saber clássico. Por outro lado, ao tratarem, consciente ou inconscientemente, da representação, as ciências humanas tratam como

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 83-101

¹² Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.380.

seu objeto aquilo que é sua condição de possibilidade.¹³ Daí que sejam animadas por uma espécie de mobilidade transcendental e que exerçam para consigo próprias uma retomada crítica, porquanto vão, segundo um percurso que se dá sob a forma de um desvelamento, “do que é dado à representação ao que torna possível à representação, mas que é ainda uma representação.”¹⁴ A esse respeito, Foucault observa que:

No horizonte de toda ciência humana, há o projeto de reconduzir a consciência do homem às suas condições reais, às formas que a fizeram nascer e que nelas se esquivam; é por isso que o problema do inconsciente (...) não é simplesmente um problema interior às ciências humanas e que elas encontrassem ao acaso de seus procedimentos; é um problema que é, afinal, co-extensivo à sua própria existência. Uma sobrelevação transcendental revertida num desvelamento é constitutiva de todas as ciências do homem.¹⁵

O que é específico das ciências humanas, portanto, não é o homem, pois que elas não foram constituídas por ele, mas pela disposição geral da *epistémê* moderna, que lhes permitiu tomar o homem como objeto. As ciências humanas existem não onde se tematiza o homem, mas onde se analisam, na dimensão do inconsciente, normas, regras e sistemas que regulam o mundo da vida, do trabalho e da linguagem.

As ciências humanas constituem, para Foucault, um empreendimento paradoxal e falsamente evidente. A arqueologia das ciências humanas tem por função justamente desmascarar essas falsas evidências, inquietar e contestar o dogma antropológico que as anima e adormece o pensamento contemporâneo.

Tal contestação se funda primeiramente sobre a análise do campo epistêmico geral no interior do qual

¹³ Rouanet, Sérgio Paulo. “A gramática do homicídio”, in: *O homem e o discurso: A arqueologia de Michel Foucault*. Pp. 121-137

¹⁴ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.381.

¹⁵ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.381.

as ciências humanas têm o seu lugar. Com efeito, a aparição das ciências humanas é considerada um acontecimento na ordem do saber. Isso significa que elas não devem ser compreendidas como a elaboração e a aplicação de um método científico a propósito de um objeto que as tenha precedido. Não devem ser compreendidas tampouco como a conscientização histórica de que o homem é um objeto determinável. Elas dependem, sim, da redistribuição geral do que Foucault chama de " epistémê ", isto é, da configuração do saber, na qual o homem aparece como fundamento possível da vida, do trabalho e da linguagem no momento em que a teoria clássica da representação desaparece.

Para determinar o domínio e a forma de positividade próprios das ciências humanas, Foucault representa a disposição epistemológica do saber moderno sob a forma de um triedro que delimita um espaço volumoso e aberto segundo três dimensões. Esse triedro dos saberes modernos consiste na articulação de três eixos: o das ciências dedutivas, matemáticas e físicas; o das ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem e o da filosofia moderna. Esses eixos compõem entre si planos comuns de intervenção e de trocas teóricas. O traçado desse triedro dos saberes tem por função deixar em suspenso uma questão sobre onde se situa o empreendimento das ciências humanas que aparece excluído desse esquema geral. Isso porque a construção de Foucault visa precisamente mostrar a profunda indeterminação epistemológica das ciências humanas, uma vez que elas só encontram o seu espaço no vazio aberto entre os três planos de intersecção que formam o triedro epistemológico. Assim, as ciências humanas só se definem através da relação que possuem com as outras dimensões do saber, das quais elas dependem essencialmente. Isso indica a sua ambivalência constitutiva, que as faz aparecer como a um tempo perigosas e em perigo. Tal perigo resulta do fato de elas ocuparem uma posição

instável, relativamente indeterminada, à margem dos domínios dos saberes constituídos e de seus planos de intersecção, o que as torna cientificamente duvidosas. Mas esse caráter derivado das ciências humanas constitui uma ameaça constante para a reflexão epistemológica, na medida em que elas, não estando estabelecidas em nenhum lugar, podem se propagar por todos os lugares e se insinuar nos planos intermediários que unem as três dimensões do espaço epistemológico moderno. Há, assim, uma tendência moderna à antropologização inerente a essa posição ocupada pelas ciências humanas no espaço do saber moderno.¹⁶

É possível situar a positividade das ciências humanas, partindo da sua relação privilegiada com as ciências da vida, do trabalho e da linguagem. Segundo Foucault, como já exposto, o objeto das ciências humanas não é o homem que vive, trabalha e fala, mas é a representação que o homem se faz dos objetos das ciências empíricas. Há, portanto, não apenas parasitagem, mas, nos termos de Foucault, reduplicação das ciências da vida, do trabalho e da linguagem pelas ciências humanas que estudam a maneira como o homem se representa esses objetos através dos quais ele aparece para si mesmo como um ser finito. Consequentemente, não é nem o homem em si mesmo, cujo modo de ser é estudado pela filosofia moderna, nem os seus puros funcionamentos, isolados pela biologia, pela economia política e pela filologia, que formam o campo de análise específico das ciências humanas, mas precisamente o homem enquanto ele é capaz de se representar os seus próprios funcionamentos de ser finito. Nessas condições, as ciências humanas são, por assim dizer, intermediárias no espaço do saber moderno, uma vez que elas ocupam e percorrem o vazio que separa a dimensão das ciências empíricas e a dimensão da

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 83-101

¹⁶ Sabot, Philippe. *Lire "les mots et le choses" de Michel Foucault*. Pp.150-156.

filosofia da finitude constituinte, a filosofia moderna, segundo Foucault.¹⁷

A identificação de uma reduplicação representativa como característica fundamental das ciências humanas confere a elas uma posição específica no espaço do saber moderno. Recuando e dependendo, ao mesmo tempo, dos saberes positivos, elas se encontram, escreve Foucault, numa posição "ana" ou "hipo-epistemológica", o que lhes assinala o seu caráter segundo e derivado e que constitui uma primeira brecha em sua pretensão o reconhecimento científico.

Numa contraposição às ciências humanas, que, embora retrocedam em direção ao inconsciente, permanecem no espaço do representável, a psicanálise opera diretamente na dimensão do inconsciente, procurando atravessar a representação para fazer surgir não as normas, as regras e os sistemas, mas as suas condições de possibilidade. Nessa região, onde a representação fica em suspenso, desenham-se as três figuras freudianas fundamentais: a Morte, condição de possibilidade da vida, com suas funções e suas normas; o Desejo, condição de possibilidade do trabalho, com seus conflitos e suas regras; e a Lei, condição de possibilidade da linguagem, com suas significações e seus sistemas. Tais figuras são as próprias formas da finitude em que se fundamenta todo saber sobre o homem. E como a psicanálise situa-se nessa região em que todo saber se funda, ela não pode ser considerada uma ciência humana, mas é considerada uma contra-ciência que a um tempo funda e desmistifica as demais.¹⁸

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 83-101

¹⁷ Sabot, Philippe. *Lire "les mots et le choses" de Michel Foucault*. Pp.150-156.

¹⁸ Foucault refere-se aqui à psicanálise lacaniana como contra-ciência contestadora das ciências humanas e não à psicanálise mais tradicional. Isto porque a psicanálise tradicional é considerada por ele ainda uma ciência humana, uma vez que, ali, o inconsciente é tematizado a partir de seus conteúdos representativos, o que caracteriza as ciências humanas e que já não acontece com a psicanálise lacaniana, em que o inconsciente é considerado uma espécie de "inconsciente estrutural", sempre tematizado a partir da sua

Situada na dimensão da história, a etnologia também pode ser considerada uma contra-ciência. A etnologia, como a psicanálise, não interroga o homem, mas a região que possibilita um saber sobre o homem. Enquanto a psicanálise usa a relação de transferência para descobrir, numa região exterior à representação, as figuras concretas da finitude desenhadas pela Morte, pelo Desejo e pela Lei, a etnologia instala-se na singularidade da relação que a cultura ocidental estabelece com outras culturas para descobrir, por trás das representações conscientes dos homens, as normas, as regras e os sistemas que regem as funções da vida humana, os conflitos das suas necessidades e as significações da sua linguagem. E ao desvendar como se processam, em outras culturas, a normalização das funções biológicas, a regulamentação dos conflitos sócio-econômicos e a sistematização das significações da linguagem, a etnologia pluraliza os espaços possíveis de aparição do sujeito humano através do desvelamento de estruturas simbólicas outras.

Com relação ao fato de a psicanálise e a etnologia prepararem uma contestação do saber sobre o homem, na medida em que revelam os mecanismos da sua formação, Foucault observa que:

Não apenas elas podem dispensar o conceito de homem, como ainda não podem passar por ele, pois se dirigem sempre ao que constitui seus limites exteriores. Pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem. Não que se trate de reencontrá-lo melhor, mais puro e como que liberado; mas, sim, porque elas remontam em direção ao que fomenta sua positividade. Em relação às “ciências humanas”, a psicanálise e a etnologia são antes “contra-ciências”; o que não quer dizer que sejam menos “racionais” ou “objetivas” que as outras, mas que elas as assumem no contrafluxo, reconduzem-nas a seu suporte epistemológico e não cessam de “desfazer” esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade.¹⁹

Pode-se dizer que tanto a etnologia quanto a psicanálise poderiam encontrar o seu modelo formal

estrutura, de sua configuração formal.

¹⁹ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.396.

no tema de uma linguagem pura, ou seja, numa disciplina que abrangesse a dimensão em que a etnologia refere as ciências humanas às positivities e a dimensão em que a psicanálise refere o saber do homem à finitude que o fundamenta. Tal disciplina, que corresponde à lingüística, também é considerada por Foucault uma contra-ciência, na medida em que se funda num domínio de positivities exteriores ao homem, porquanto se trata de linguagem pura, e na medida em que atinge a questão da finitude, já que, pelo fato de ser condição de possibilidade do pensamento, a linguagem é uma positividade que vale como fundamento. Para Foucault, na medida em que revela, num afastamento das ciências empíricas e da analítica da finitude, ambos os elementos responsáveis pela constituição do saber sobre o homem, a lingüística cria as condições, junto com as outras contra-ciências, para uma generalização e para uma radicalização da contestação a esse saber. A esse respeito, Foucault afirma que:

Acima da etnologia e da psicanálise, mais exatamente intrincada com elas, uma terceira “contraciência” viria percorrer, animar, inquietar todo o campo constituído das ciências humanas e, extravasando-o, tanto do lado das positivities quanto do lado da finitude, formaria sua contestação mais geral. Com as duas outras contraciências, ela faria aparecer, num modo discursivo, as formas-limites das ciências humanas; (...) Todas três põem em risco, “expondo-o”, aquilo mesmo que permitiu ao homem ser conhecido. Assim se tece sob nossos olhos o destino do homem, mas tece-se às avessas; nestes estranhos fusos, é ele reconduzido às formas do seu nascimento, à pátria que o tornou possível. Mas não é essa uma forma de conduzi-lo ao seu fim? Pois a lingüística, tanto quanto a psicanálise ou a etnologia, não fala do próprio homem.²⁰

A importância da lingüística faz com que reapareça, no espaço do saber, a questão do ser da linguagem, questão que reconduz o pensamento contemporâneo ao lugar que Nietzsche e Mallarmé indicaram, quando um deles perguntou: Quem fala? e o outro encontrou a resposta na própria palavra. Essa

²⁰ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.398.

questão do ser da linguagem encontra-se também na outra extremidade da cultura ocidental contemporânea, pois a literatura atual é fascinada pelo ser da linguagem. O objeto da literatura contemporânea é a própria linguagem explorada em suas possibilidades intrínsecas independentemente de referentes externos. Esse retorno da questão da linguagem, tanto na reflexão formal, quanto na literatura, é considerado por Foucault uma espécie de prova de que o homem está em via de desaparecer. Com efeito, toda a *epistémê* moderna, que constituiu o modo de ser do homem e a possibilidade de conhecê-lo empiricamente, foi formada com o desaparecimento do Discurso que, separando as coisas das representações, exigiu o surgimento do homem como elemento mediador. Esse ressurgimento da linguagem, por conseguinte, pode ser considerado como sintoma de uma nova configuração epistemológica em que a figura do homem se torne desnecessária. A esse respeito, Foucault formula algumas questões que deixa em suspenso, mas das quais sabe que apenas a possibilidade de serem colocadas já constitui como que uma abertura para um pensamento futuro²¹:

Se essa mesma linguagem surge agora com insistência cada vez maior numa unidade que devemos mas não podemos ainda pensar, não será isto o sinal de que toda essa configuração vai agora deslocar-se, e que o homem está em via de perecer, na medida em que brilha mais forte em nosso horizonte o ser da linguagem? Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega? (...) Não se deve admitir que, estando a linguagem novamente aí, o homem retornará àquela inexistência serena em que outrora o mantivera a unidade imperiosa do Discurso?²²

Para Foucault, o limiar da modernidade situa-se no momento em que se constituiu, no espaço do saber, um duplo empírico-transcendental chamado homem. Este homem, em sua ambigüidade, é, de um

²¹ Machado, Roberto. . *Foucault, a ciência e o saber*. Pp.111-142.

²² Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.403.

lado, o objeto das ciências empíricas, e, de outro lado, o sujeito da filosofia moderna. No entanto, segundo Foucault, ele já estaria condenado a desaparecer do espaço do saber num futuro próximo. E isso porque essa dualidade do homem moderno conduziu a reflexão a assumir uma forma, por assim dizer, insustentável, na medida em que esta passou a confundir os dois níveis, assimilando o empírico, o nível do homem que vive, fala e trabalha, ao nível do sujeito transcendental. Mas, na medida em que descreve, no espaço do saber recente, a configuração de alguns discursos, como a etnologia, a psicanálise, a lingüística e a literatura, os quais, dizendo respeito ao que dissolve o homem em regras, desejos, morte, inconsciente e linguagem, acabam por anunciar o seu fim, Foucault pode apostar no desaparecimento do homem numa futura disposição do saber ocidental. Daí Foucault afirmar, no último parágrafo de *As palavras e as coisas*, referindo-se às disposições fundamentais do saber na modernidade:

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico _ então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia.²³

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 83-101

Bibliografia:

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel e ROUANET, Sergio Paulo e MERQUIOR, José Guilherme e LECOURT, Dominique e ESCOBAR, Carlos Henrique. O

²³ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.404.

homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
SABOT, Philippe. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: PUF, 2006.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 83-101

Rousseau, ordem e princípios do direito político

Rousseau, ordre et des principes du droit politique

Palavras-chave: Rousseau; Grotius; Hobbes; Ordem; Direito Político.

Mots-clés: Rousseau ; Grotius ; Hobbes ; Ordre ; Droit Politique.

**André Queiroz de
Lucena**

Guarulhos, Brasil.

Mestre em filosofia pela
Unifesp

aqlucena@hotmail.com

RESUMO: Examinar, a partir da crítica a Grotius e Hobbes, aos filósofos e à tradição do jusnaturalismo moderno, as condições dos “*verdadeiros princípios do direito político*”, segundo Rousseau. Reivindicaremos em nosso exame confrontar a noção de (des) ordem natural e civil, com a qual – e contra a qual – é preciso fixar os postulados da reflexão rousseauísta. Nesta perspectiva, o nosso trabalho revisita as reflexões constantes no *Emílio*, no fragmento sobre o *Direito de Guerra* e no *Do Contrato Social*.

RÉSUMÉ: Examiner, selon la critique à Grotius et Hobbes, les philosophes et la tradition du droit naturel moderne, les conditions des « *vraies principes du droit politique* », selon Rousseau. Nous allons reprendre à notre sondage face à la notion de (dés) ordre naturel et civile, avec laquelle - et contre qui - cette avez fixer les postulats de réflexion rousseauísta. À cet égard, notre travail revisite les réflexions constantes sur *Emilio*, le fragment sur *Le Droit de la Guerre et Du Contrat Social*.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 102-130

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e justa, tornando os homens como são e as leis como podem ser. (ROUSSEAU, 1999a, p. 51)

Artigo recebido 14/08/2015

Artigo aceito 26/09/2015

Rousseau e o projeto do Direito Político

Com essa proposta, Rousseau abre o *Do Contrato Social*. A indagação não é simples, tampouco fortuita: trata-se de apresentar, conforme o programa da obra, antecipado pelo filósofo no *Emílio*, os princípios do

direito político¹. Mas, se naquele tratado de educação, Rousseau os anuncia por verdadeiros, somos provocados a indagar acerca da ordem dos falsos. Outra afirmação do *Emílio* – importante, aliás, como revelação da metodologia rousseauísta – oferecerá, então, as pistas: ao examinar aqueles princípios, assegura o preceptor, os “nossos elementos serão claros, simples, extraídos diretamente da natureza das coisas”². Temos suposta aí a oposição entre um direito verdadeiro, cujos postulados são claros, simples e extraídos da natureza, e a suposição de falsos – no que podemos imaginá-los confusos, empolados e não extraídos da natureza das coisas.

Abandonemos, por alguns momentos, a dialética de antônimos e voltemos àquela verdade do *Emílio*. Rousseau anuncia o projeto e escolhe como interlocutores exemplares dos falsos, Grotius e Hobbes; este “apoiado em sofismas”, e o outro – o grande jurista do direito natural – “em poetas”³.

Os estudiosos da Filosofia e do Direito reconhecem a importância desses autores: Grotius firma as bases sistemáticas do direito natural moderno e dos fundamentos do direito internacional⁴, e, assinala Goyard-Fabre, “foi à sombra do Leviatã e das ousadias hobbesianas que o direito político moderno tomou impulso”⁵. Ora, se Rousseau conhece tão bem essas autoridades⁶, a evocação não é casual: Grotius, um *douto*, apoiado em poetas, e Hobbes, *um sofista*,

¹ ROUSSEAU, 2004, p. 676-690.

² *Idem*, p. 678.

³ “Grotius, o mestre de todos os nossos doutos nessa matéria, não passa de uma criança e, o que é pior, uma criança de má-fé. Quando ouço elevarem Grotius às nuvens e cobrirem Hobbes de execração, vejo quantos homens sensatos leem ou compreendem estes dois autores. A verdade é que seus princípios são exatamente semelhantes; eles só diferem pela expressão. Diferem também pelo método. Hobbes apoia-se em sofismas, e Grotius, em poetas; tudo o mais lhes é comum.” (ROUSSEAU, 2004, p. 676).

⁴ O “jurisconsulto do gênero humano”, segundo a expressão de Vico, estabelece as bases do direito internacional e sistematiza os postulados do direito moderno. Léon Ingber (1987) faz, ainda, do autor holandês, o precursor dos direitos humanos.

⁵ GOYARD-FABRE, 2002, p. 94.

⁶ Sobre a recepção de Grotius e Hobbes por Rousseau, cf. Derathé, 2009, p. 118-127; p. 159-176.

representam o que há de maior prestígio nas teorias da época. O nosso objetivo neste estudo será vislumbrar alguns pontos centrais desses autores, examinando, em primeiro lugar, os postulados do sistema grotiano em sua reivindicação de legitimidade e certidão para o direito e, adiante, a discussão acerca do estado de natureza e da ordem civil, contrapondo Rousseau a Hobbes. Encerraremos o trabalho tendo às mãos a ordem da crítica, apontando alguns aspectos para a leitura do *Contrato Social*.

Rousseau contra Grotius: em busca do Direito e da legitimidade

A tarefa de Grotius, segundo o autor expressa em *O Direito da Guerra e da Paz*, é demonstrar, através de uma estrutura dedutiva e racional, a existência de “um direito comum a todos os povos”⁷. E, para firmá-lo, o jusnaturalista holandês recorre a um método particular, aludido por Rousseau. Nos “Prolegômenos” da obra, Grotius assinala: “[fiz uso] *para provar a existência desse direito, do testemunho dos filósofos, dos historiadores, dos poetas e, por fim, dos oradores*”⁸. E conclui, adiante:

Não porque se deva confiar neles indistintamente, pois eles têm o hábito de servir aos interesses de suas seitas, de seu assunto e de sua causa, mas porque, do momento em que diversos indivíduos em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa como certa, deve-se conectar essa coisa a uma causa universal⁹.

Mas qual deve ser a causa que pode conectar eventos distintos e explicá-los decorrentes de algo universal para a fundação do direito e para a sua legitimidade?

Essa causa, responde Grotius, “só pode ser uma justa consequência procedente dos princípios da natureza ou um consenso comum”¹⁰ e – à dupla

⁷ GROTIUS, 2005. *Prolegômenos*, §28.

⁸ Idem, *Prolegômenos*, §40, itálico nosso.

⁹ Ibidem, *Prolegômenos*, §40.

¹⁰ Ibidem, *Prolegômenos*, §40.

procedência – emenda "quando através de princípios certos uma coisa não pode ser deduzida por um raciocínio correto e, contudo, parece observada em outros lugares, segue-se que ela deve ter sua origem na livre vontade dos homens"¹¹. Dupla operação perceptiva: razão e vontade. O que move o direito sistematizado será a razão, o raciocínio acerca dos princípios da natureza, e o consenso, obra da vontade refletida.

Dispostos os mecanismos observáveis da estrutura, reencontramos a utilidade da história:

Ela fornece exemplos e apreciações. Os exemplos têm tanto mais autoridade porque são extraídos dos melhores tempos e dos melhores povos [...] as apreciações não devem ser desdenhadas, sobretudo aquelas que estão de acordo entre elas, pois o direito natural, como já dissemos, se prova de algum modo por meio delas [...] Os pensamentos dos poetas e oradores não têm tanto peso. Fazemos, muitas vezes, uso deles não tanto para apoiar neles nossas palavras, mas porque das citações desses autores se tira algum ornamento em proveito do que queremos dizer¹².

Ora, esses poetas, que não têm peso, reiteradamente citados no esforço do bem dizer, e todas as autoridades evocadas permanecem a serviço de uma causa em Grotius: demonstram que o direito existe e é obra da reta razão¹³, propícia e conforme ao gênero humano. O que decorre, na vastidão da tarefa proposta, parecerá, ou conforme o direito – exemplificado na história e nos poetas – ou, oposto a

¹¹ Ibidem, *Prolegômenos*, §40.

¹² Ibidem, *Prolegômenos*, §46.

¹³ Alguns trechos do "Prolegômeno" de *O Direito da Guerra e da Paz*, ao se referirem às fontes do direito, são constituintes das linhas gerais do jusnaturalismo moderno, retomados, em outro lugar, por Pufendorf. De fato, Grotius critica o utilitarismo do direito, resultante do fluxo dos interesses e paixões. Afinal, sua fonte é a razão humana que o impele à sociabilidade e ao conhecimento de princípios gerais de conduta. "O Homem", sustenta Grotius, é "um animal de uma natureza superior [...] possui um pendor dominante que o leva ao social, para cuja satisfação, somente ele, entre todos os animais, é dotado de um instrumento peculiar, a linguagem. É dotado, também, da faculdade de conhecer e agir, segundo princípios gerais, faculdade cujos atributos não são comuns a todos os seres animados, mas são a essência da natureza humana. Este cuidado pela vida social, de que falamos de modo muito superficial, e que é de todo conforme ao entendimento humano é o fundamento do direito propriamente dito" (GROTIUS, 2005, *Prolegômenos*, §6-8).

tal juízo, "contrário também ao direito da natureza, isto é, da natureza humana"¹⁴.

Ao defender, pois, tal humanidade, Grotius advoga por temas usuais da reflexão do direito natural. O pacto de sujeição, o interdito ao direito à resistência e a justificação da escravidão encontram no jurista holandês uma defesa firme, extraída daquelas testemunhas e apreciações. Ao considerar o objetivo da sociedade, como o estabelecimento da tranquilidade, o autor rejeita a resistência do povo contra os detentores do poder¹⁵ e refere-se às ações do soberano que, bom ou mau, devem ser suportadas, pois, ensina Tácito, ao qual evoca textualmente, "deveis suportar o luxo e a avareza daqueles que governam como suportais a seca, as enchentes e todos os flagelos da natureza"¹⁶. E, quanto à escravidão, parece corajoso o bastante para afirmar, evocando Plauto, que a perda da liberdade, "entendida e encerrada dentro dos limites da natureza, não tem em si nada de demasiadamente duro, pois é compensada pela segurança de ter sempre alimentação"¹⁷.

Entretanto, o que essas teses possuem de aparente arbitrário o têm de consequente a partir dos seus postulados. Grotius, ao demonstrar a função da sociedade como salvaguarda da ordem, faz parecer a resistência popular um atentado à força que cumpre plenamente aquele papel. Com efeito, basta lermos algumas páginas de *O Direito da Guerra e da Paz* para entendermos que, a despeito da estranheza de algumas fórmulas, o autor cumpre satisfatoriamente a sua metodologia demonstrativa. O que se segue não é, portanto, propor a crítica no mesmo nível formal e erudito do jurista holandês, célebre entre os contemporâneos pelo refinamento da exposição; ela, se existir, deve direcionar-se a outro nível. Como Rousseau deverá respondê-la?

¹⁴ Idem, *Prolegômenos*, §9.

¹⁵ Idem, IV, II, §1.

¹⁶ Ibidem, III, VIII, §15.

¹⁷ Ibidem, V, XXVII, §1-2.

O registro da crítica pode ser analisado em *Do Contrato Social*. "A força não faz o direito"¹⁸, assevera Rousseau naquele capítulo III do livro I: esta frase assinala o espírito do exame procedido pelo filósofo ao direito do mais forte e à escravidão¹⁹. Ao examiná-la, constatamos que se refere diretamente aos ornamentos históricos evocados por Grotius para assentar o seu edifício sistemático. De fato, se o direito não resulta da força, testemunhada pela história e pelos poetas, os exemplos do *O Direito da Paz e da Guerra* perdem o seu critério de validade para a justificação da teoria. Segundo a observação de Monteagudo, "os abusos que a história conta não podem ser qualificados de justos ou explicados pelo direito; ao contrário, é preciso restabelecer o direito para mostrar o abuso"²⁰. Ou seja, o nível da discussão a que Rousseau se dirige é outro: indaga sobre os princípios do direito e os critérios da sua legitimidade, instrumentos da reflexão política.

As primeiras constatações rousseauístas apontam, neste sentido, o direito como uma emanção da vontade e da moral:

A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar dos seus efeitos. Ceder a força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. Em que sentido poderá representar um dever?²¹.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 102-130

¹⁸ ROUSSEAU, 1999a, p. 60.

¹⁹ Este capítulo do qual Ricardo Monteagudo faz uma detalhada exposição em *Retórica e política em Rousseau* (2003) orbita em torno da tríplice dimensão da liberdade, moralidade e da crítica ao direito. Assinala Monteagudo: "o direito e a moralidade pressupõem um consentimento ausente na pura força. O mais forte pode tentar estabelecer um vínculo moral, por exemplo, quando educa um escravo para a permanência na covardia que o mantém nessa situação, mas, nesse caso, é o consentimento e não mais a força que sustenta a escravidão. Esta hipótese é uma ironia, segundo Rousseau, porque começa com a força e continua com o consentimento. A causa de continuidade não é mais a força, mas a covardia, uma qualidade moral. Ora, a força física e a força moral se excluem mutuamente. O fundamento da força moral é a convenção, para a qual a liberdade é imprescindível". (Monteagudo, 2003, p. 86).

²⁰ MONTEAGUDO, 2003, p. 80.

²¹ ROUSSEAU, 1999a, p. 59.

Essa natureza do direito, perante a qual podemos evocar aos termos da sujeição e da força absoluta dos seus interlocutores, sugere que a força pura é incapaz de assegurar durabilidade ao direito; mais ainda, o torna instável e ilegítimo. "Se não for mais forçado a obedecer", observa com perspicácia o filósofo genebrino, "já não se estará mais obrigado a fazê-lo"²². Segue-se, portanto, que a obediência a um soberano, fundada no medo e no constrangimento, é ilegítima. Em outra perspectiva, aquele que mantém um escravo não o faz por direito, mas apenas pelo abuso: "visto que homem nenhum tem autoridade *natural* sobre seus semelhantes e que a força não produz nenhum direito, só restam as *convenções* como base de toda a autoridade legítima entre os homens"²³.

Mas essas convenções são muito peculiares. Basta crer, desde agora, que não pertencem à natureza da força. Ora, aqui o termo preciso: se o direito *nega* a natureza da força, também *rejeita* a da escravidão. "Se um particular pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, por que não o poderia fazer todo um povo e tornar-se súdito de um rei?"²⁴, argumenta Rousseau. E "se alienar é dar ou vender"²⁵, continua, o autor de *Do Contrato Social*, e isso – remontando diretamente a *O Direito da Guerra e da Paz* – assegura a ordem e a sociabilidade, é possível complementar:

Dirão que o déspota assegura aos súditos a tranquilidade civil. Seja, mas qual a vantagem para eles, se as guerras em que são lançados pela ambição do déspota, a sua insaciável avidez, as vexações impostas pelo seu ministério os arruinam mais do que as próprias dissensões? [...] Vive-se tranquilo também nas masmorras e tanto bastará para que nos sintamos bem nelas? Os gregos, encerrados no antro do Ciclope, viviam tranquilos, esperando a vez de serem devorados²⁶.

²² Idem, p.59-60.

²³ Ibidem, p. 61, itálico nosso.

²⁴ Ibidem, p. 61.

²⁵ Ibidem, p. 61.

²⁶ Ibidem, p. 61.

Toda a questão evocada implica supor outra natureza fundamental e outro *não direito*, cuja referência àqueles princípios verdadeiros do direito político supõe aos adversários de Rousseau a expressão completa da falsidade e do erro:

Afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível, tal ato é ilegítimo e nulo, tão só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio dos seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo é supor um povo de loucos. A loucura não produz direito²⁷.

É importante, por conseguinte, nesses capítulos de *Do Contrato Social*, oscilantes entre o direito do mais forte, a escravidão e o direito de guerra, destacar o que repousa sob esta negação da força e do pretense direito extraído: o equívoco em ambos os temas refere-se à qualidade ou à falta das convenções²⁸.

Ora, pode-se objetar: os filósofos e juristas também tratam de convenções e as encontramos nos textos respectivos de Grotius, Hobbes e Pufendorf.

Necessário, então, verificarmos algumas pistas acerca da natureza da convenção oferecidas ao longo dos capítulos. Assinala Rousseau, "é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, de outro, uma obediência sem limites"²⁹. Ora, o contraditório e inútil não estão aqui no desequilíbrio entre o poder total e a obediência ilimitada? Permanece ausente nesta perspectiva ilegítima, complementa o filósofo, qualquer forma de reciprocidade, pois "não está claro que não se tem

²⁷ *Ibidem*, p. 62.

²⁸ Uma variação interessante, reportada para o universo das *origens da desigualdade entre os homens*, encontramos no segundo *Discurso*. Rousseau escreve então: "não sendo o direito de conquista, de modo algum um direito, não pôde fundamentar nenhum outro, ficando sempre o conquistador e os povos conquistados em estado de guerra entre si, a menos que a nação, reposta em plena liberdade, escolha voluntariamente seu vencedor como chefe; até então, como só se basearam na violência, umas poucas capitulações feitas, sendo conseqüentemente por si mesmas nulas, não pode haver nesta hipótese nem verdadeira sociedade, nem corpo político, nem outra lei senão a do mais forte" (Rousseau, 1999b, p. 102).

²⁹ ROUSSEAU, 1999a, p. 62.

compromisso algum com aqueles de quem se tem o direito de tudo exigir?”³⁰.

A verificação desse compromisso é acenada, em outro lugar, nos *Princípios do Direito de Guerra*, parte do projeto das *Instituições Políticas*, cujo texto, pela própria natureza do tema examinado, corrobora as considerações acerca da legitimidade do Direito. Neste fragmento, interlocutor com as tradições do jusnaturalismo e da filosofia hobbesiana, Rousseau sugere as reflexões sobre a natureza das relações de força³¹, cuja exposição sintética reencontramos no *Do Contrato Social*:

É a relação entre os homens que gera a guerra, e, não podendo o estado de guerra originar-se das simples relações pessoais, mas unicamente das relações reais, não pode existir guerra particular ou de homem para homem, nem no estado de natureza, no qual não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se encontra sobre autoridade das leis³².

Temos aqui, de fato, a referência direta ao estado de guerra ao qual Hobbes se soma a Grotius. A guerra é, segundo o filósofo genebrino, um evento político por excelência. Neste sentido, entre os homens particulares, dentro de um Estado dirigido por leis – e convenções – ela seria impensável. De fato, para admiti-la, precisaríamos supor, em primeiro lugar, uma disputa perpétua e, em segundo lugar, a ausência do soberano. Ora, no estado civil, segundo os *Princípios do Direito de Guerra*:

Tudo está entre os indivíduos num fluxo contínuo, que muda incessantemente as relações e os interesses. De maneira

³⁰ Idem, p. 62.

³¹ No artigo *La guerre et le droit international dans le philosophie de Rousseau*, Goyard-Fabre aponta algumas características da reflexão rousseauísta sobre a guerra: o tema nos fragmentos "não comporta considerações arqueológicas ou simplesmente históricas, nem reflexões morais; em sua meditação como o faz no *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau não disputa os fatos, mas considera a guerra do ponto de vista do direito [...] essa decisão metodológica dá a todos os textos relativos à guerra uma dimensão normativa que permite colocar, frente aos fundadores do *jus belli*, a sua força filosófica" (Goyard-Fabre, 1995, p. 46, tradução nossa).

³² ROUSSEAU, 1999a, p. 63.

que um objeto de disputa surge e desaparece quase que no mesmo instante, uma querela começa e termina em um dia, e pode haver combates e matanças, mas jamais ou só muito raramente longas inimizades e guerras. No estado civil, onde a vida de todos os cidadãos está sob o poder do soberano e onde ninguém tem o direito de dispor da sua nem da de outrem, o estado de guerra não pode ter lugar entre os particulares³³.

A consequência é interessante: se a guerra constitui-se em evento episódico e circunscrito às relações entre corpos políticos, torna-se ilegítimo sustentar a escravidão ou a alienação entre os Homens dentro de Estados constituídos ou requerê-las permanentes nas relações civis. Ora, essa circunscrição do legítimo aponta o *caráter claro, estável e consequente* das convenções do Direito contra os elementos de *O Direito da Paz e da Guerra*. Assim, Rousseau pode concluir e provocar no *Contrato Social*, "estes não os princípios de Grotius, não se fundamentam na autoridade dos poetas, mas derivam da *natureza das coisas*"³⁴.

Porém, antes de indagarmos sobre essa natureza, fixemos o repositório contra Grotius: para Rousseau, os princípios do jusnaturalista, extraídos dos abusos da história não são mais do que absurdos fundados na força e convencidos de que um homem pode *dar-se gratuitamente*. Não estamos aí, em relações de direito, mas no testemunho de uma convenção *sui generis, obscura e instável, pura força* que desobriga os que puderem sobrepujá-la. Por outro lado, os dados que se creem obtidos pela *recta ratio* dos jusnaturalistas não são nada além de constatações de fatos, o que não supõe tomá-los como legítimos.

Uma passagem de *O Direito da paz e da Guerra* é sugestiva quanto a isso. Afirma Grotius:

O direito natural nos é ditado pela reta razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme a natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por

³³ Idem, 2011, p. 160.

³⁴ Idem, 1999a, p. 64.

necessidade moral, e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou ordena³⁵.

Diante disso, não caberia perguntar que razão é esta e o que permite realmente?

Toda a indagação toma, neste sentido, uma busca pelas origens, que precisa delinear aquela natureza das coisas a fim de fundar o critério da verdade e do legítimo. Se considerarmos que a força não produz direito e, do mesmo modo, a alienação é inaceitável, posto que, segundo Rousseau, "renunciar a liberdade é renunciar a qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres"³⁶, temos a primeira pista para a busca dos princípios. Contrário aos artifícios de Grotius, veremos o filósofo iniciar *Do Contrato Social*, uma afirmação retórica que o refinamento histórico pôde esconder: "o *homem nasce livre*" – apenas os abusos o colocaram – "sob ferros".

Ora, não é exatamente essa narrativa "sob ferros" que Grotius testemunha como o critério do legítimo? E se reencontrarmos nesta liberdade a verdadeira natureza das coisas, esboçada nas considerações sobre as guerras e as relações civis, que faz nula a alienação e o direito pretense sobre os escravos, não se é forçado a reescrever os princípios do direito político?

Tema essencial, cujo retrospecto ajuda a elucidar a procura pela legitimidade: primeiro, ao retornar o nosso jogo de antônimos (*simples, claro e extraído da natureza das coisas*), e imputar às reflexões de Grotius as confusões eruditas entre as violências da história e do interesse, tomadas como emanções imprecisas da razão e da natureza. Segundo, ao sugerir a liberdade humana como critério para a legitimidade do direito. E, terceiro, ao dispor o elemento negligenciado, iniciar o ataque cerrado às convenções (alienação e escravidão) presentes em

³⁵ GROTIUS, 2005, I, X,§1

³⁶ ROUSSEAU, 1999a, p. 62

Grotius, delineando, a partir daí, os elementos de um corpo político no qual cada homem, ao se contratar, "permaneça tão *livre* quanto antes"³⁷. Encontraremos, portanto, um caminho para refletirmos sobre os princípios do direito político? Será o da liberdade dos homens, posto que renunciá-la será a falsificação de princípios e o abandono da condição humana?

Rousseau contra Hobbes: uma genealogia da ordem

Nossa indagação toma um rumo genealógico sempre presente e que se expande na medida em que o leitor rousseauiano, com as obras nas mãos, adentra nas considerações dos princípios do direito político. "Ele ainda está por *nascer*"; e "é de se presumir que nunca venha a *nascer*"³⁸, assinala o filósofo no *Emílio*. E mesmo o *Do Contrato Social* se inicia com a evocação problemática a ser resolvida: "O homem *nasce livre*"³⁹. Isso sem esquecermos, ainda, da genealogia em método, o estado de natureza. Mas todo o esforço pela indagação das origens – observemos bem – atrelado numa dimensão profundamente interlocutora: aqui, contra Grotius e contra Hobbes. Aos eruditos faustores do despotismo, careceu um elemento fundamental: "em pesquisas dessa espécie, grandes talentos são menos necessários do que um sincero amor à justiça e um verdadeiro respeito pela verdade"⁴⁰. Hobbes, nos assegura o *Emílio*, apesar de mal lido, difere de Grotius, o poeta, apenas pelas expressões.

Neste estudo, julgamos descortinar o primeiro elemento esclarecedor para a pesquisa na crítica de Rousseau a Grotius. Resta buscarmos outro critério norteador, e agora encontremos Hobbes. Contra o "*sofista*"⁴¹, retornemos àqueles *Princípios do Direito da*

³⁷ ROUSSEAU, 1999a, p. 70, grifo nosso.

³⁸ Idem, 2004, p. 676.

³⁹ ROUSSEAU, 1999a, p. 53.

⁴⁰ ROUSSEAU, 2004, p. 677.

⁴¹ Sobre a crítica de Rousseau a Hobbes, Derathé afirma: "Se

Guerra: agora, o tema que indagamos, ao confrontar-se com o estado de natureza hobbesiano, apresentará o lugar preciso no qual imperam a força e a violência. Uma vez localizadas, poderemos precisar na operação reversa pretendida, alguns dos critérios para pensarmos os nossos princípios.

Observemos o cenário que Rousseau evoca naquele fragmento de extraordinária expressão:

Eu abro os livros de direito e de moral, escuto os sábios e os juristas e, impressionado por seus discursos insinuantes, deploro as misérias da natureza, admiro a paz e a justiça estabelecidas pela ordem civil, bendigo a sabedoria das instituições públicas e me consolo de ser homem vendome como cidadão. Bem instruído de meus deveres e de minha felicidade, fecho os livros, saio da classe e olho ao redor de mim: vejo povos infortunados gemendo sob um jugo de ferro, o gênero humano esmagado por um punhado de opressores, uma multidão sobrecarregada de trabalho e faminta por pão, da qual o rico bebe em paz o sangue e as lágrimas, e em todo lugar o forte armado contra o fraco do temível poder das leis⁴².

"Os sábios e os juristas"; "paz e justiça estabelecida pela ordem civil", "sabedoria das instituições públicas". Mas toda a terminologia, um compêndio de termos jusnaturalista e filosóficos da tradição moderna, aponta uma cisão grave: "instruído dos meus deveres", "fecho os livros". Eis, então, que, encerradas as eruditas provas dos sábios, prorrompe a fratura da realidade: "olho ao redor de mim" – "vejo povos infortunados gemendo sob um jugo de ferro" – "o gênero humano esmagado por um punhado de opressores" e, "em todo lugar o forte armado contra o

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 102-130

Rousseau foi incontestavelmente o adversário de Hobbes, em quem ele viu, como toda a sua época, o teórico do despotismo, ele está muito longe de rejeitar em bloco todos os seus princípios. "Não é tanto o que há de horrível e de falso em sua política, diz ele, mas o que nela há de justo e de verdadeiro que a torna odiosa" (*Do Contrato Social*, IV, VIII). Hobbes foi sem dúvida um sofista, mas um sofista de gênio, enquanto Grotius era apenas "uma criança de má-fé". Além disso, se não há nada a reter das teorias do jurista holandês, Hobbes soube perceber grandes verdades, que é preciso apenas distinguir em seus sofismas. Tal é o juízo de Rousseau sobre Hobbes. Este não foi somente para Rousseau um adversário que ele julga do seu tamanho e de quem ele admira o gênio, mas também um mestre ao qual deve muito" (DERATHÉ, 2009, p. 165-6).

⁴² ROUSSEAU, 2011, p. 154.

fraco do temível poder das leis". O leitor de Rousseau não terá dificuldade em verificar nestes fragmentos de um projeto filosófico maior, referências claras: os grilhões de *Do Contrato Social* estão evocados; e a classe poderosa que "*bebe em paz o sangue e as lágrimas*" dos obedientes cidadãos nos acena com a instauração de uma desigualdade e de um pacto simulacro, no qual todo espetáculo é mantido em ordem sob a proteção das leis e da teoria convincente dos sábios.

Mas a expressividade do texto prossegue. Os frutos das instituições pacíficas, estimuladas pelas lições notáveis são a *desordem*, a *mutilação*, a *deformidade*:

Elevo os olhos e observo ao longe. Percebo fogos e chamas, campos desertos, cidades pilhadas. Homens cruéis, para onde arrastam estes infortunados! Ouço um ruído medonho, quanto tumulto e quantos gritos, aproximo-me, vejo um teatro de matanças, dez mil homens degolados, mortos empilhados aos montes, moribundos pisoteados por cascos de cavalos, trajando a imagem da morte e da agonia. Aí está, portanto, o fruto dessas instituições pacíficas. A piedade e a indignação se erguem do fundo do meu coração. Ah, filósofo bárbaro! Venha ler-nos teu livro sobre um campo de batalha. As entranhas de que homem não ficariam comovidas com esses tristes objetos; mas não é mais permitido ser homem e pleitear a causa da humanidade. A justiça e a verdade devem ser dobradas ao interesse dos mais poderosos, é a regra. O povo não dá nem pensões, nem empregos, nem cátedras, nem vagas nas academias; em virtude de que protegê-íamos?⁴³

A referência às cátedras e às pensões não concedidas àqueles que defendem a verdade, encontrada várias vezes na obra rousseauiana, está aqui para lembrar novamente como há distância bastante entre a teoria dos sábios e a prática da *ordenada* sociabilidade, recorrente em suas obras.

Vejamos, contudo, algumas linhas gerais do debate, no qual as ideias contínuas são a validade da guerra e a ação humana no estado civil. O fragmento dos *Princípios do direito de Guerra* prossegue:

⁴³ Idem, p. 154.

A perfeição da ordem social consiste, é verdade, no concurso da força e da lei: mas é preciso, para isso, que a lei dirija a força, ao passo que nas ideias de independência absoluta dos príncipes somente a força sozinha, falando aos cidadãos sob o nome de lei e aos estrangeiros sob o nome de razão de Estado, tira destes o poder e, dos outros, a vontade de resistir, de sorte que o vão nome de justiça serve em toda a parte apenas de salvaguarda à violência. Quanto ao que se chama comumente de direito dos povos, é certo que, à falta de sanção suas leis, não são senão quimeras mais fracas ainda do que a lei da natureza, esta fala pelo menos ao coração dos particulares, ao passo que o direito dos povos, não tendo outra garantia senão a utilidade daquele que a ele se submete, suas decisões só são respeitadas enquanto o interesse as confirma⁴⁴.

De imediato, a perfeição associada não à força, mas à lei que pode dirigi-la. O adverso está, neste sentido, na ação dos príncipes para os quais a força se passa por lei: novidade nenhuma, se recordarmos as críticas de *Do Contrato Social*. O novo será a crítica específica dirigida ao direito dos povos – *quimera mais fraca do que a lei da natureza* – fundada na utilidade e no interesse. As palavras que aparentam colocar Rousseau contra o jusnaturalismo de Grotius têm, todavia, um sentido um pouco menos afeito à discussão tradicional da validade do direito. O ponto preciso ao qual o cidadão genebrino nos dirige, mostra que, fundado no interesse na utilidade do mais forte – daquele que *bebe o sangue e as lágrimas em paz, e em nome da lei* – o direito só permanece e suas leis só são respeitadas enquanto o interesse do opressor o confirma. Disso se segue um estado de calamidade em que carecem, de um lado, uma fonte normativa que não seja quimera; e, de outro, um direito legítimo a imperar sobre a violência bruta.

Disposto nesse exame de princípios e da perfeição da ordem pública – natureza e convenção – em meio a um cenário de violência e opressão, prossegue Rousseau:

Coloquemos por um momento essas ideias em oposição ao horrível sistema de Hobbes e encontraremos tudo ao contrário de sua absurda doutrina, que bem longe que o

⁴⁴ Idem, p. 155.

estado de guerra seja natural ao homem, a guerra nasceu da paz ou ao menos das precauções que os homens tomaram para assegurar uma paz durável⁴⁵.

A dupla motivação do texto, seja contra a violência dos príncipes sob a proteção das leis e, agora, direcionada ao "*horrível sistema de Hobbes*", mostra que Rousseau permanece sempre na correção dos seus adversários. Aqui "*o erro de Hobbes*" – comenta Goyard-Fabre:

É enorme: a guerra que implica direito não pode ser fundamentada do estado de natureza, que é infrajurídico. A expressão "*guerra de todos contra todos*" encerra uma contradição invencível entre os termos guerra e natureza. Ora, não há guerra senão na ordem nova das coisas que é o estado social. Ademais, "a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros"⁴⁶ (*Contrato Social* I, IV).

Observemos duas ideias interessantes: a guerra não é natural ao homem – Hobbes criticado; mas nasce das precauções (sociedade civil) criadas para a criação da paz duradoura; acrescido ao filósofo inglês, vemos o ideal de sociabilidade dos juristas sob a mira da crítica rousseauiana. Atentemos, ainda: a guerra referida não é aquela originada da relação entre Estados (*Seres Morais*) que Rousseau, em terminologia pufendorfiniana, aludiu no fragmento. Ela refere-se àquela situação contínua, tácita de conflitos permeados sob as instituições civis.

Com efeito, a recusa de Rousseau em admitir o estado de natureza hobbesiano como um estado de guerra aproxima, nesse texto interlocutor, Rousseau de alguns teóricos, sobretudo de Pufendorf. Lembra Goyard-Fabre:

[Rousseau admite] como o fez incessantemente Pufendorf, "*Hobbes s'est trompé*", suas premissas são falsas. Do ponto de vista antropológico, são duplamente falsas: psicologicamente e filosoficamente. Rousseau – como Pufendorf, Cumberland e Montesquieu – vê no homem um ser naturalmente medroso e tímido que não possui as paixões que Hobbes atribuíra. Ele não está determinado por natureza a atacar os outros. Não é, portanto, inclinado – concepção

⁴⁵ Ibidem, p. 155.

⁴⁶ FABRE, 1995, p. 56, tradução nossa.

revoltante e absurda – a fazer guerra contra os semelhantes. Pelo contrário, são o hábito e a experiência da vida social que conduzem o homem a guerrear⁴⁷.

Não será de interesse esmiuçar aqui as definições rousseauístas sobre a guerra, mas sim o caráter desnaturado que o filósofo aponta agora ao interlocutor Hobbes, quanto, nas linhas gerais do texto, aos demais teóricos:

Quem pode ter imaginado sem estremecer o sistema insensato da guerra natural de cada um contra todos? Que estranho animal seria aquele que acreditasse seu bem-estar vinculado à destruição de toda sua espécie, e como conceber que tal espécie tão monstruosa e tão detestável pudesse durar somente duas gerações? Eis, no entanto, até onde o desejo, ou antes, o furor de estabelecer o despotismo e a obediência passiva conduziu um dos mais belos gênios que já existiu. Um princípio tão feroz era digno de seu tema. O estado de sociedade que constrange todas as nossas inclinações naturais não poderia, entretanto, aniquilá-las; apesar de nossos preconceitos e de nós mesmos, elas falam ainda no fundo de nossos corações e nos reconduzem frequentemente ao verdadeiro que abandonamos por quimeras. Se essa inimizade natural e destrutiva estivesse ligada à nossa constituição, então far-se-ia ainda sentir e nos impeliria apesar de nós mesmos, através de todas as amarras sociais. O terrível ódio da humanidade corroeria o coração do homem. Ele se afligiria pelo nascimento de seus próprios filhos e se regozijaria com a morte de seus irmãos: e tão logo ele encontrasse alguém dormindo, seu primeiro movimento seria matá-lo.⁴⁸

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 102-130

A constituição deste homem suposto para o qual o estado hobbesiano resulta insustentável, exige verificar que homem natural seria este, pensado pelo filósofo genebrino. Tentemos, contudo, circunscrever-nos agora apenas o elemento visível do fragmento: admitir o estado de guerra hobbesiano – um *princípio tão feroz* – furor do despotismo, levaria a tornar insustentável mesmo a sobrevivência da sociedade. De fato, se a ambição move o homem, mesmo sob o pacto social, ela deveria mostrar-se irresistível o tempo todo. Neste sentido, prossegue Rousseau:

A benevolência que nos faz tomar parte na felicidade de nossos semelhantes, a compaixão que nos identifica com aquele que sofre e nos aflige por sua dor seriam sentimentos desconhecidos e diretamente contrários à natureza. Um homem sensível e piedoso seria um monstro, e nós seríamos

⁴⁷ Idem, p. 52.

⁴⁸ ROUSSEAU, 2011, p. 157.

naturalmente aquilo que com muita dificuldade nos tornamos, em meio à depravação que nos persegue⁴⁹.

Expressões da *desordem*, caso o sistema hobbesiano fosse aceito, pois resultariam *desnaturados* os sentimentos naturais do homem, supondo aqui a natureza apresentada em outro lugar, no *Discurso sobre a desigualdade*. A ilustração que Rousseau utiliza em nosso fragmento, aliás, é significativa: o ordenado – enquanto benevolente e piedoso – seria um *monstro*.

Recuperemos, todavia, a resposta contra Hobbes. Observa Rousseau, em uma passagem que precisamos ler integralmente:

O sofista diria em vão que essa mútua inimizade não é inata nem imediata, mas fundada sobre a concorrência inevitável do direito de cada um sobre todas as coisas, pois o sentimento desse pretense direito não é mais natural ao homem do que a guerra que ele faz nascer. Eu já disse e não custa repetir: o erro de Hobbes e dos filósofos é confundir o homem natural com o homem que eles têm sob os olhos e de transportar para um sistema um homem que só pode subsistir num outro [...] *Aquele que não tem nada deseja pouca coisa, aquele que não comanda ninguém tem pouca ambição. Mas o supérfluo desperta a cobiça: quanto mais se obtém, mais se deseja. Aquele que tem muito quer ter tudo, e a loucura da monarquia universal nunca atormentou senão o coração de um grande rei.* Eis a marcha da natureza; eis o desenvolvimento das paixões. *Um filósofo superficial observa as almas cem vezes remodeladas e fermentadas no levedo da sociedade e crê ter observado o homem.* Mas, para bem conhecê-lo, é preciso saber discernir a gradação natural de seus sentimentos e não é nunca entre os habitantes de uma grande cidade que é preciso procurar o primeiro traço da natureza impresso no coração humano [...] Esse desejo desenfreado de se apropriar de todas as coisas é incompatível com aquele de destruir todos os seus semelhantes; e o vencedor que, tendo matado a todos, teria a infelicidade de restar sozinho no mundo, não gozaria de nada pelo fato mesmo de tudo possuir. As riquezas em si mesmas são boas para quê, senão para serem comunicadas? De que lhe serviria a posse de todo o universo, se ele fosse o único habitante?⁵⁰.

Essa passagem condensa não apenas a crítica pontual ao *sofista* Hobbes, mas em três momentos

⁴⁹ Idem, p. 158.

⁵⁰ ROUSSEAU, 2011, p. 158-9, itálico nosso.

consecutivos lança o olhar sobre temas gerais da filosofia rousseauiana e sua acusação de falsidade nas obras adversárias. Primeiro, a fundação do direito pela força, extraído da natureza hipotética que Hobbes (Grotius) vê nos homens, além de resultar ilegítima – como aponta *Do Contrato Social* – provêm de uma leitura equívoca que lê a gênese sobre a perspectiva "*cem vezes remodelada*" da civilidade. Ora, o erro não está apenas na leitura, mas nos postulados que extrai: supor, no estado de natureza, a concorrência própria do estado civil. Segundo, essa disputa nasce, então, do próprio desenvolvimento da civilidade – ao fornecer e estimular o supérfluo e o interesse e a busca da preferência, do aparecer bem ao olhar do outro.

Assim, segundo Rousseau, é essa civilidade que impõe no jogo contínuo das suas preferências e disputas um silencioso estado de conflito. Observando a sociabilidade opressora dos soberanos, celebrada pelos teóricos, o *Discurso sobre a desigualdade* descreverá que:

Ver-se-ia fermentado pelos chefes tudo o que, desunindo-os, pudesse enfraquecer os homens reunidos, tudo o que pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente e nela implantar um germe de *divisão real*, tudo o que pudesse inspirar às várias ordens uma desconfiança e um *ódio mútuo* graças à oposição de seus direitos e interesses⁵¹.

E examinando a polidez recíproca dos cidadãos, descobriríamos igualmente que:

A ambição devoradora, o ardor de elevar a sua fortuna relativa, inspira a todos os homens uma triste tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usar a máscara da bondade; em uma palavra, há de um lado, *concorrência e rivalidade*, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros às expensas de outrem⁵².

Terceiro momento: estamos a descrever aqui não o estado de natureza, mas o estado civil, no qual

⁵¹ ROUSSEAU, 1999b, p. 97.

⁵² Idem, p. 97-8, itálico nosso.

a beligerância escapa da teoria, irrompe da paz simulada e abarca a todos. O sofisma conclusivo não residiria, portanto, no seu realismo absurdo e falso, em tomar o civil como a dedução do natural? O filósofo e o jusnaturalista observam cem vezes o cenário de horroroso de rivalidade e concorrência do estado civil (des) ordenado e acreditam possuir elementos suficientes para falar sobre a natureza dos homens e os princípios da ação política. O que supõe, então, aos enganos consensuais do poeta e do sofista, aos erros e à má fé do direito da força e do estado natural de conflito outro caminho genealógico.

Vejamos as orientações de Rousseau:

Para bem conhecê-lo, é preciso saber discernir a gradação natural de seus sentimentos e não é nunca entre os habitantes de uma grande cidade que é preciso procurar o *primeiro* traço da natureza impresso no coração humano⁵³.

Permaneçamos, portanto, fitos aos exemplos e à descrição da desordem civil e da natureza do homem; guardemos as teses fomentadas pelos poetas e sofistas, e vejamos o que dirão adiante as primeiras palavras do *Emílio*. O procedimento é interessante, Rousseau condensa – de imediato – o que deve ser e o que é; fornece no material em que temos verso e reverso, pistas para a genealogia procurada. No *Contrato*, recordemos, o homem nasce livre – a origem; e vive a ferros – eis o presente e reverso. Agora no tratado de Educação, uma vez contemplada a desordem do estado de guerra nascido do pacto social, temos uma descrição ótima da origem:

Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas; tudo se *degenera* entre as mãos do homem [...] mistura e *confunde* os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. *Perturba* tudo, *desfigura* tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrado; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore do seu jardim⁵⁴.

⁵³ ROUSSEAU, 2011, p.158, itálico nosso.

⁵⁴ ROUSSEAU, 2004, p. 07, itálico nosso.

Os elementos acenados contra Hobbes estão todos supostos. Não apenas contra o autor do *Leviatã*, observaria alguém, mas contra todo o itinerário civilizatório e teórico acusado na obra rousseauísta. A sociabilidade, em sua polidez e artifícios, os princípios do seu direito político, se não são confusões apenas do instituído, *degenerações* avessas da ordem boa originária, ainda *perturbam* e *desfiguram*. Ora, aqui há espaço para supor não apenas a contemplação da desordem instituída, que faz do homem um escravo, mas toda a sorte de abusos futuros conseguintes ao discurso: que cada qual aceite e justifique a má ordem dos soberanos; que o artifício se imponha, desfigure e represente. Em outras palavras, contra a boa ordem do criador, estamos a adentrar no império do mais forte e da alienação. Diante dessas teorias do adestramento, do *não querem nada* como a natureza fez, é preciso realmente reescrever o discurso político que se afirma radical em sua importância. Àquele direito, vemos insurgir a evocação do homem livre; à desordem de Hobbes, convidativa ao poder absoluto, vemos censurado um erro de método, no qual a ordem natural passa como desordenada, logo exigindo redescobri-la em toda a sua verdade.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 102-130

Contra o poeta e o sofista: uma *ordem* para os princípios do direito político

Temos, pois, aludindo a expressão consagrada pelos comentadores, a nossa escala para refletirmos sobre os verdadeiros princípios do direito político. Descartados, pois, os falsos princípios hauridos, segundo Rousseau, dos interesses pontuais e dos testemunhos incertos, podemos iniciar a crítica tendo às mãos as ferramentas norteadoras da medição: liberdade e natureza ordenadora. Mas aqui a ordem não suprime a liberdade, tampouco a liberdade desordena a reta ordem das coisas. O que afiguraria um paradoxo, caso lançarmos o nosso olhar às ilustres

páginas de Grotius e Hobbes, será, na verdade, rumo para a investigação.

No entanto, mesmo essa escala impõe conjecturas: encontramos no *Emílio* e em *Do Contrato Social*, a política como objeto de indagação – pois, se faltam os estudos das matérias, dos costumes públicos e das máximas de governo é que tanto aquele que ensina quanto o que aprende carecem, um de inteligência, outro de julgamento⁵⁵. Impõe-se, pois, indagar para o educando rousseauísta o que "importa", o que "posso fazer" e a proposição constante do "examinaremos"⁵⁶. O *Do Contrato Social* inicia-se, igualmente com indagações, as quais subjazem vias de exame e solução. Mas o que há de concorde nos movimentos de toda a obra é a *expansão* de um pensamento-aprendizado que se faz necessariamente pela leitura e pela crítica do outro: interlocução contínua e, aqui, expor o livro da natureza em sua *boa ordem* suplica a leitura do livro dos homens.

Há, contudo, o reverso essencial: do mesmo modo que se faz a crítica como expansão, medida contínua dos maus exemplos para a escala, a operação se faz por um *circunscrever*. Rousseau, observa nos *Devaneios*, "gosta de circunscrever-se"⁵⁷. Circunscrever-se para quê? Por meio da redução –

⁵⁵ ROUSSEAU, 2004. p. 676.

⁵⁶ Esclarecimento e associação sobre as obras preocupadas na instrução, quer política ou da educação, temos em *Rousseau: da teoria à prática*. Escreve Salinas Fortes: "embora seja apenas extrato de uma obra inacabada, o Contrato tem pelo menos uma importância pedagógica. É o que ressalta igualmente do texto do Prefácio ao Livro I do Contrato. Se escrevo sobre política — adverte Rousseau — é porque, como cidadão de um estado livre (Genebra), tenho "*le devoir de m'en instruire*". Como cidadão, Rousseau se instrui, ao mesmo tempo que instrui seus compatriotas. Quer se trate do homem Emílio, vivendo em uma sociedade corrompida e condenado à solidão, quer se trate de um cidadão de Genebra, vivendo em comunhão espiritual com seus compatriotas, o estudo da política se apresenta, ao que parece, como disciplina obrigatória do currículo de ambos. A reflexão teórica se subordina, desde o começo, a um objetivo pragmático: trata-se, com ela, de completar a formação do homem Emílio ou a do cidadão. Esta grande ciência não é, então, tão inútil como declara Rousseau. Refletir sobre política é uma necessidade tanto para o homem como para o cidadão" (Fortes, 1974, p. 71).

⁵⁷ ROUSSEAU, 2008. P. 62.

afastamento do horizonte, verifica (e agrada) aquela boa ordem da natureza da qual nos fala no *Emílio* e cuja escuta atenta exige, como nos lembra a *Profissão de fé*, silêncio e afastamento dos preconceitos⁵⁸. Mesmo aqui postulados da escala prosseguem ininterruptos, pois agora não trata de vislumbrar o que os outros falam, mas de verificar o que a natureza diz. Se há dissonância na comparação, pode-se, adiante, dizer convicto: "procurei a *verdade* nos livros, e só encontrei *mentira e erro*"⁵⁹. Escala, portanto, como expansão e tarefa crítica – *abrir o livro dos homens* – e circunscrição – fechá-los em seus discursos, afastar-se e *abrir o livro da natureza*. Mas este, recordemos, o que diz? Vimo-lo duas das lições prováveis: a ordem das coisas, desfigurada pela civilidade e pelos seus teóricos que nela acreditam decifrar no testemunho dos seus abusos as origens legítimas do homem; e a liberdade, cuja perda parecerá legitimada pelo mesmos teóricos que fazem dos seus sofismas eruditos, novas cadeias de ferro.

Toda a conjectura pode ser vista na particularidade do nosso estudo. Expansão: Rousseau não escapa a dependência das fórmulas do direito natural e da teoria política do seu tempo: a adoção da hipótese comum do estado de natureza, a frequência das terminologias e dos problemas usuais da tradição política e jusnaturalista, e, sobretudo, o conhecimento dos seus autores fundamentais. Circunscrição: fitos à

⁵⁸ A passagem do Emílio, no interior da *Profissão de fé do vigário savoiano*, está inserida – sintomaticamente – numa crítica dos "apavorantes aparatos da filosofia". Trata-se de apontar, segundo Rousseau, outro guia de conduta humana que não seja aqueles dos "doutos" e do "estudo da moral". Acrescenta Rousseau: "Mas não basta que este guia exista, é preciso reconhecê-lo e segui-lo. Se ele fala a todos os corações, por que há tão poucos que o escutam? Ah, é que ele nos fala a língua da natureza, que tudo nos fez esquecer. A consciência é tímida, ela ama o sossego e a paz; o mundo e o barulho assustam-na, os preconceitos de que a fazem nascer são seus mais cruéis inimigos; ela foge ou cala-se diante deles; sua voz sonora abafa a dela e a impede de se fazer ouvir; o fanatismo ousa contrafazê-la e ditar crimes em seu nome. Por fim, ela se revolta de tanto ser mandada embora; já não nos fala, já não nos responde e, depois de tanto desprezo por ela, é tão difícil chamá-la de volta quanto custou bani-la" (Rousseau, 2004, p. 412).

⁵⁹ ROUSSEAU, 2005. p. 78.

escala que nos descortinou a liberdade e a boa ordem das coisas, faz-se necessário apontar a que os verdadeiros princípios interessam ou, em outras palavras, demarcar o que devem resolver.

Retomemos, pois, o *Do Contrato Social – princípios do direito político* – para verificarmos os pontos iniciais da investigação:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nesta procura, pra unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a *justiça e a utilidade*⁶⁰.

Que as riquezas dos propósitos não confundam: o que se procura é a regra legítima, e o que se examina é o Homem. O legítimo, vinculado à lei e ao direito; a humanidade, às prescrições da justiça, do interesse e à utilidade. E, novamente, o texto nos convida – retomando alguns pontos da nossa leitura rousseauísta – ao exercício da expansão e do circunscrever-se, decompor elementos reversos e interlocutores.

Expansividade: procuramos uma passagem no interior de outro texto de Rousseau:

Destituído de razões *legítimas* para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por um grupo de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dado o ciúme mútuo, unir-se com seus iguais conta os inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, *forçado pela necessidade*, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou. Tal projeto consistiu em *empregar a seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam*, fazer dos seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão *favoráveis* quanto lhe era contrário o direito natural⁶¹.

Vejamos. Esse projeto, reflexão singular do rico no *Discurso sobre a desigualdade* sobre uma

⁶⁰ ROUSSEAU, 2004, p. 07, itálico nosso.

⁶¹ ROUSSEAU, 1999b, p. 99, itálico nosso.

civilidade que se expande, oferece noções muito diversas do legítimo, interessante e útil que poderíamos supor na exposição dos princípios do direito político, quando considerarmos como instrumentos as medidas da liberdade e da boa ordem das coisas. Na verdade, agora surge a obra completa da inversão: o legítimo a serviço do rico (e aqui podemos aludir novamente às expressivas imagens daqueles que "*bebem o sangue e as lágrimas*" do povo); e o interesse e a utilidade, por sua vez, restritos o bastante para salvaguardar poucos e enganar muitos. Sobretudo, a justiça que expõe é particularmente injusta – apesar do notório da contradito – pois é degenerada no seu desejo de salvaguarda de uma ordem da desigualdade e exploração. Em suma, temos uma ordem civil, na qual as regras de administração, simulacros de segurança e legitimidade, unem o que certo interesse prescreve e suspeito direito permite, fazendo separadas a justiça e a verdadeira utilidade.

Utilidade: nesta origem dos verdadeiros princípios do direito político, devemos agora *circunscrever-lhes* o registro. Rousseau assinala no *Emílio* como esses princípios compõem uma parte do *curriculum* que não deve ser negligenciada. O leitor da obra, e Salinas Fortes particularmente nos recordará disso⁶², verificará como o aprendizado pretendido subordina-se a uma noção de interesse muito específica: "*para que serve isso?*", estribilho pedagógico do preceptor. Ou seja, a utilidade pretendida, quando consideramos toda a prevenção e

⁶² "Esta preocupação pedagógica não é acidental; é uma expressão, no plano da política, da postura constante de Rousseau diante da ciência em geral ou da *filosofia*. Assim como a *utilidade para a prática*, como vimos, aparece na *Profissão de Fé* como princípio de delimitação do saber, neste mesmo texto do *Contrato*, além da perspectiva pedagógica, reaparece o conceito de *utilidade* como Princípio metodológico fundamental no momento em que Rousseau define o objeto da sua investigação e enuncia o método que adota [...] *Interesse e utilidade* são os seguros pontos de referência chamados a garantir, em diversos planos, o equilíbrio e a disciplina do espírito: é no interior da estreita esfera que eles delimitam, rigorosamente, que a razão pode se locomover com sucesso, conduzindo-nos a um conhecimento efetivo e praticamente eficaz". (Fortes, 1976, p. 71).

toda a crítica aos artifícios da civilidade, sejam dos seus sofismas e legitimidades aparentes, é utilidade genuína, conhecimento efetivo e eficaz, vinculada em nosso registro àquilo que pode descortinar, circunscrever e fixar a boa ordem originária.

Justiça: ainda sobre o pacto simulacro evocado, não representará, também ela, ação genuína, o reverso do que se mostrou – o nosso primeiro aspecto de utilidade – artifícios do engano? Lembremos o reverso citado: a justiça dos ricos, retratada no *Discurso sobre a Desigualdade*, mostra-se nos favores esperados a partir da manipulação de outros; mais ainda, o projeto "o mais excogitado" age de modo astuto o suficiente para sugerir como legítimo o que se revela contrário ao "direito natural". *Circunscrição*: vimos que o posicionamento rousseauísta afasta-se de maneira muito particular dos representantes do direito natural. O que a pista nos sugere é que tal direito desprezado pelo pacto enganoso não pode ser o da alienação de Grotius e dos seus discípulos, porque, aliás, colocar uns a serviço dos outros, unindo, pela reta razão, a *justiça* e o *interesse*, evocados na preservação da vida e segurança comum, é um discurso que revela semelhanças evidentes entre os maus contratantes e os fautores do despotismo.

Princípios continuamente adversos aos interlocutores; e devem sê-lo por evocar uma ordem e uma liberdade diversas daquelas dos seus adversários, o que não o cidadão de Genebra não deixa de apontar nos próprios textos; devem sê-lo, por registrar uma conciliação entre o interesse e a utilidade que não nos parecerá parcial, tampouco artifício erudito para a legitimação de uma ordem degenerada.

Tal pretensão permanece unida aos princípios do *Emílio*, em cujo interior encontramos o conteúdo programático e a ordem do *Contrato Social*. O educando, antes de ser apresentado às regras da legitimidade política, deve prevenir-se contra toda espécie de simulacro. Aliás, lembra o preceptor, durante a lição, "não é o caso de fazer aqui [na busca

dos critérios da legitimidade] tratados de metafísica e de moral, nem programas de estudo de espécie alguma, basta-me indicar a *ordem* e o progresso de nossos sentimentos e de nossos conhecimentos relativamente a nossa constituição"⁶³. Por outro lado, esse exame lança o olhar sobre outra natureza de artifícios: "o homem do mundo está inteiro em sua máscara"⁶⁴. Ou seja, à recusa dos tratados, temos exigências de desvelamentos, sejam nos aspectos da sociedade civil, no qual a "igualdade é quimérica e vã"⁶⁵, ou, ainda, ao homem particular adornado pelo disfarce, que "não se ousa mais parecer tal como se é"⁶⁶.

Daí que a lição pedagógica assume uma amplitude cuja importância para a crítica não deve ser desprezada:

Para conhecer os homens, é preciso vê-los agir. No mundo, ouvimo-los falar; eles mostram seus discursos e escondem suas ações [...] comparando o que fazem com o que dizem, vemos ao mesmo tempo o que são e o que querem parecer; quanto mais se disfarçam, melhor os conhecemos⁶⁷.

Em outras palavras, concluir-nos-á Salinas, a perspectiva que subsidia a busca da ordem originária e da liberdade que os verdadeiros princípios devem indagar, esclarece a fratura profunda entre os discursos dos sábios:

Compreende-se, então, que o conhecimento do homem ou da sociedade se organize como *uma operação de desmascaramento*. É porque o homem social é mascarado que uma das primeiras lições da boa pedagogia consiste em um treinamento contra o prestígio das máscaras, diante das quais toda criança se assusta. Conhecer é tornar manifesto ao homem que os ornamentos escondem, é proceder à *operação inversa da dissimulação*. Compreende-se ainda que a operação comece por colocar sob suspeição os livros, este modo sofisticado do dizer dos homens. Mentirosos como os discursos orais, devem ser eles postos de lado e, se queremos conhecer a História do Homem, precisamos

⁶³ ROUSSEAU, 2004, p. 324, itálico nosso.

⁶⁴ Idem, p. 315

⁶⁵ ROUSSEAU, 2004, p. 326.

⁶⁶ Idem, p. 192.

⁶⁷ ROUSSEAU, 2004, p. 328.

consultar algo que está para além de todo dizer humano; precisamos nos voltar para o livro metafórico da Natureza, que não mente nunca⁶⁸.

Ao voltarmos nossos olhares para o livro da natureza, vimos como nos apresentava uma boa ordem e uma liberdade originária; colocando de lado as degenerações, verificamos a proposta de unir o interesse e a utilidade, cuja operação se revelava estritamente contrária àquelas fomentadas no estado civil. A tarefa reversa à dissimulação parece acautelar-se contra as novidades dos livros dos homens, mentirosos, parciais, seduções que alienam a natureza das coisas. Se, do ponto de vista prático, a operação ordenadora constitui-se pela educação, típica do *Emílio*, do ponto de vista teórico, cuja escala foi esboçada e parece construir-se duplamente como expansividade e diálogo, circunscrição e exame, ela faz-se a partir da consulta àqueles livros. Diante dos respeitáveis tratados, impõem-se rejeitá-los, desmascará-los, ou, retomá-los de modo crítico para refundar os verdadeiros princípios e a boa ordem política.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 102-130

Bibliografia

- DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Barcarola, 2009.
- FORTES, Luís Roberto Salinas. *Rousseau: da Teoria a Prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- GOYARD-FABRE, Simone. *La guerre et le droit international dans le philosophie de Rousseau*, in *Études Jean-Jacques Rousseau*, nº7, Musée J.-J Rousseau, Montmorency, 1995.
- GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Tradução Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2005.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- INGBER, Léon. *La tradition de Grotius. Les Droits de l'Homme et le droit naturel à l'époque*

⁶⁸ FORTES, 1976, p. 49-50, itálico nosso.

- contemporaine*. Cahiers de Philosophie politique et juridique, Caen, p. 43-74, 1987.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. (Os Pensadores).
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.
- _____. *Carta a Cristophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- _____. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Princípios do direito de guerra e Fragmentos sobre a guerra*. Tradução Evaldo Becker. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.149-172, 2011.
- _____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 102-130

Dos estados de alma à correlação entre liberdade e arte na filosofia de Bergson

Des états d'âme à la corrélation entre liberté et art dans la philosophie de Bergson

Palavras-chave: arte, duração, ação livre, liberdade.

Mots-clés: art; durée; action libre; liberté.

Luanda Gomes Julião

Guarulhos, Brasil.

Doutoranda em filosofia
pela UFSCar

luajuliao@hotmail.com

RESUMO: Tendo como norte o texto do *Ensaio*, esse artigo pretende mostrar como a concepção bergsoniana do tempo e da ação livre possibilitam uma relação entre a nossa interioridade e a criação artística.

RÉSUMÉ: Cet article vise à montrer comment le concept de Bergson de temps et d'action libre, exposée dans l'Essai, permet une relation entre notre vie intérieure et la création artistique.

Quando pensamos sobre o tempo não é fácil escapar da imagem do calendário, do relógio ou até mesmo da ampulheta. Contamos as horas, corremos contra o tempo-duração. Prisioneiros das ações corriqueiras, recortamos da realidade o que nos interessa e enquadrados aquilo que tomamos como útil. Generalizamos as coisas, inclusive os nossos sentimentos, com a frieza e a rigidez das palavras, e compomos e decompomos sistemas filosóficos como peças de um mosaico. Assim, apáticos à natureza movente do real, não escutamos a melodia contínua da vida profunda que ecoa dentro e fora de nós. Consequentemente, habituamo-nos a recompor artificialmente o tempo, ignorando a diferença entre o tempo real, ou seja, a duração e o tempo representacional. São essas as considerações iniciais da filosofia de Bergson expostas no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, sua primeira obra. Teu intuito nesta obra é mostrar porque apreendemos o tempo e os nossos estados de alma de maneira fixa, descontínua e numerável e porque essa apreensão

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 131-153

Artigo recebido 15/08/2015

Artigo aceito 11/11/2015

errada do tempo faz com que nossas especulações sobre o ser e a nossa interioridade sejam equivocadas.

Tendo como norte o texto do *Ensaio*, esse artigo pretende percorrer o raciocínio exposto pelo filósofo sobre os nossos estados de alma e a liberdade, e, assim, delinear a correlação que podemos estabelecer entre elas e a arte ou, em outras palavras, de como as concepções bergsoniana do tempo e da ação livre possibilitam uma relação entre a nossa interioridade e a criação artística, uma vez que ambas geram ações imprevistas e trazem à tona a duração interna. A confusão entre espaço e duração desnaturaliza nossa vida interior em uma representação espacial e mascara a verdadeira natureza do Eu e da ação livre. Sob o viés bergsoniano, pensamos no escoamento do tempo em termos numéricos, estabelecendo com ele uma relação de grandeza mensurável. Isso ocorre porque o que captamos exteriormente dele são instantes, pontos atravessados sobre uma linha e não a transição contínua e ininterrupta do tempo real. No *Ensaio*, Bergson delinea a confusão que se faz entre realidades extensas e inextensas ou entre espaço e duração. Para dissipá-la, o filósofo analisa o número com o objetivo de elucidar a antinomia existente entre a quantidade numérica e a qualidade dos nossos estados de consciência. Constatada a distinção entre os dois tipos de multiplicidades, o filósofo define a duração real e a apreensão equivocada do tempo, e consequentemente da nossa subjetividade.

Bergson enfrenta o problema da liberdade e os erros produzidos por uma metafísica e por uma ciência que deixam escapar a verdadeira natureza do Eu ao conferir medida, cálculo e previsão aos estados de alma, e principalmente expondo que o problema da liberdade deriva de uma apreensão equivocada da duração. Assim, o filósofo aborda o tempo a partir da experiência da consciência, tendo em vista fazer uma crítica à representação conceitual do tempo psicológico, ou melhor, uma crítica ao método

empregado pela psicologia e o modo como ela defende a idéia de que os afetos podem ser pensados com as leis da causalidade. Acompanharemos a argumentação tecida no *Ensaio*, abordando como a apreensão errônea da subjetividade desembocou numa concepção igualmente equivocada da liberdade. Em seguida, discutiremos como a ação livre, a qual sob o olhar bergsoniano, não se configura quando se explica um afeto com base nos movimentos da estrutura cerebral, tal como afirma as psicologias mecanicistas e associacionistas. E finalmente, analisando o sentimento da graça, cuja experiência é concebida por Bergson como um progresso qualitativo que se intensifica na consciência, apoderando-se de toda a alma, compreenderemos como os sentimentos estéticos são exemplos de transformações qualitativas. Veremos então que a arte pode nos descortinar uma realidade antípoda ao tempo espacial, uma vez que os sentimentos suscitados por ela abre para nós a possibilidade de sentir a fundo essa profundidade subjetiva que escapa à ciência: a duração.

1. Tempo matemático e tempo real

Como dissemos, a natureza do espaço e do tempo, são enfrentadas por Bergson em seu primeiro livro. Para dissipar a confusão ou, como afirma Deleuze “a decomposição do misto entre o espaço e a duração, Bergson analisa o número com o objetivo de esclarecer de que modo se opera a substituição do tempo pelo espaço” (DELEUZE, 1999, p. 28).

Exposta no segundo capítulo do *Ensaio*, essa análise possibilita a Bergson a elucidação da antinomia entre a quantidade numérica e a qualidade dos nossos estados de alma. “A teoria do número permite em primeiro lugar compreender como e por que a duração é pensada em termos de multiplicidade numérica, sendo uma das características principais a divisibilidade que permite a decomposição e a recomposição” (LEOPOLDO E SILVA, Franklin, 1994,

p. 131). A distinção entre os dois tipos de multiplicidades permite a Bergson a definição da duração real e a revelação de que multiplicidade interna é oposta à multiplicidade numérica. E indubitavelmente, “[...], o que permite a Bergson fazer da distinção entre o espaço e a duração uma distinção rigorosa é [...] a análise do conceito de número, que visa a remeter este ao espaço como seu fundamento exclusivo e que conduz a distinguir duas multiplicidades das quais uma somente se apóia sobre o número e sobre o espaço, e outra sobre uma estrutura que poderá desde então se lhe opor ponto a ponto [...]. O desvio pelo número e pelo espaço tem por função, [...] fornecer critérios estruturais irreduzíveis para distingui-las (WORMS, 2011, p.46-47).”

O hábito que desenvolvemos de contar, explica Bergson, parece ocorrer mais no tempo que no espaço, por isso temos a impressão de que o número é construído na duração. Para mostrar que a multiplicidade dos nossos afetos e estados subjetivos não estão sujeitos à mensuração, Bergson nos mostra que o número está atrelado ao espaço, isto é, “[...] toda ideia clara do número implica uma visão no espaço”. (BERGSON, 1988, p.60).

Bergson derruba a concepção do número como uma unidade indivisível e existente em si. Desse modo, fundamenta a idéia do número como a síntese do uno (a ideia de que podemos representá-lo por uma intuição simples do espírito) e do múltiplo (a ideia de que podemos representá-lo como uma coleção de unidades, uma multiplicidade de partes que podem ser tomadas isoladamente). “Parece, pois, que há duas espécies de unidades, uma definitiva, que formará um número acrescentando-se a ela mesma, a outra provisória, a deste número que, múltiplo de si mesmo, deve a sua unidade ao ato simples pelo qual a inteligência a apreende. E é incontestável que, ao representarmos as unidades que compõem o número, julgamos pensar em indivisíveis: esta crença entra, em

grande parte, na ideia de que se poderia conceber o número independentemente do espaço”. (IDEM). Assim, o filósofo evidencia que as unidades que formam o número são transitórias, provisórias, fracionárias e divisíveis indefinidamente, pois cada unidade constitui uma soma de unidades. O espírito isola e conserva cada uma das unidades numéricas no espaço para assim poder juntar e contar. “É necessário distinguir a unidade em que se pensa e a unidade que coisificamos após nela termos pensado, assim como o número em vias de formação e o número uma vez formado. A unidade é irreduzível enquanto nela se pensa, e o número é descontínuo enquanto se constrói; mas quando se considera o número em estado de acabamento, objetiva-se” (IDEM, p.62).

Neste sentido, para que o número cresça à medida que avançamos numa conta é preciso a retenção de cada uma das novas unidades, pois só assim conseguimos adicioná-las às seguintes. Dessa maneira, fixa-se no espaço cada um dos momentos contados de modo a obter-se a soma. Assim, quando representamos o número, cria-se uma imagem extensa. “Sem dúvida é possível perceber no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse a dar numa soma. De fato, se uma soma se obtém pela consideração sucessiva de diferentes termos, ainda é necessário que cada um destes termos persista quando se passa ao seguinte e espere, por assim dizer, que lhe acrescentemos os outros: como esperaria ele, se não passasse de um instante da duração? E onde esperaria se não o localizássemos no espaço? Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos momentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma” (IDEM, p.59).

Dito de outro modo, somar significa justapor, fixar no espaço cada um dos momentos contados. No entanto, o número também é uma unidade enquanto síntese da soma das unidades que o compõe. Mas

essa unidade não é fixa, indivisível e pura, ela é apenas temporária e, portanto, objetivada. O número só existe como indivisível quando nos detemos numa unidade numérica, mas não existe uma unidade numérica em si. Neste sentido, a divisão infinita e a possibilidade indefinida de adição são características que pertencem ao número. E é no espaço que construímos o número, onde o colocamos para mensurá-lo e objetivá-lo. Adverte o filósofo: “O que propriamente pertence ao espírito é o processo indivisível pelo qual fixa a sua atenção sucessivamente nas diversas partes de um determinado espaço; mas as partes assim isoladas conservam-se para se juntarem a outras, e uma vez adicionadas entre si prestam-se a uma decomposição qualquer: são, pois, partes de espaço, e o espaço é a matéria com a qual o espírito constrói o número, o meio em que o espírito o situa” (IDEM, p.63).

Noutros termos, unidade e indivisibilidade são propriedades que propriamente pertencem ao espírito, enquanto que é apenas no espaço que conseguimos enumerar, adicionar e acrescentar partes fixas, de modo que resultem numa soma. E somar é juntar aquilo que é semelhante, deixando lado as diferenças e as individualidades.

Indubitavelmente, é a análise da natureza do número que possibilita a Bergson a demarcação da existência de duas realidades dessemelhantes: a quantitativa e a qualitativa. A primeira remete ao espaço, ou seja, um meio vazio de qualidades e homogêneo, que permite distinções nítidas e operações numéricas. A segunda, refere-se a nossa multiplicidade psicológica, indistinta e indivisível, heterogênea, sucessiva, que só a análise distingue. Na explicação do filósofo: “O espaço é homogêneo, as coisas situadas no espaço constituem uma multiplicidade distinta, e que toda a multiplicidade distinta se obtém por um desdobramento no espaço. [...] Mas há outra conclusão que desprende-se desta análise: é que a multiplicidade na sua pureza original,

não apresenta qualquer semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número” (IDEM, p.85).

Prosseguindo na análise, constatamos que o espaço, essa estrutura que é concebida por nossa consciência, se reduz a uma representação que nos separa da duração. Assim, o espaço representa a impureza que perverte o tempo real. Mas também é uma faculdade da nossa consciência que nos habilita a organizar as coisas e o nosso pensamento. Sob esse viés, podemos afirmar que se o espaço nos sujeita a um mundo simbólico quando nos impede de viver a duração em seus graus mais profundos – pois ao amalgamarem-se, espaço e duração criam aquilo que Bergson denomina de tempo espacializado ou tempo homogêneo –, por outro lado é justamente essa mistura que nos possibilita a ação no mundo, embora Bergson ainda não aborde com afincos essa questão em sua primeira obra, restringindo-se aos nossos estados de consciência.

No *Ensaio*, Bergson nos reconduz aos dados imediatos da consciência, à duração como realidade. E esta, em sua pureza original, não é representação, ou como afirma Worms, “[...], a duração é o real. Quando superamos o obstáculo do espaço e acedemos à duração, nossa experiência psicológica é imediata” (WORMS, 2011, p.53).

Ao remeter o número ao espaço, Bergson quer nos mostrar que os objetos materiais estão localizados no espaço. Por isso os contamos e os manipulamos. Entrementes, o mesmo não acontece com os estados afetivos da alma, uma vez que só podemos contá-los através da representação. Nossos afetos só adquirem um aspecto numérico com a intervenção do espaço e é justamente no espaço que nós buscamos as imagens com as quais descrevemos os sentimentos que a consciência não consegue distinguir por si mesma.

Para elucidar como adulteramos uma realidade qualitativa em quantitativa, Bergson utiliza a imagem

das badaladas do sino. Esse exemplo nos mostra que há a experiência imediata do tempo e a mudança que lhe infligimos quando pervertemos uma multiplicidade indistinta numa simbolização espacial, transformando a sucessão numa série de objetos distintos num espaço exterior. Assim, apreendemos os sons do sino de duas formas: a primeira refere-se à apreensão de maneira organizada, onde os sons ao se penetrarem sucessivamente uns nos outros, formam um movimento contínuo e nos afetam por entrar em consonância com a sucessão da nossa consciência. Essa sucessão é fusão, mudança. A segunda refere-se a sua dissociação dos sons num espaço ideal, o que nos permite contá-los. Essa contagem só se opera com a dissociação da fusão dos sons em séries descontínuas. Evidencia-se, portanto, que a atualização do tempo no espaço transforma a sua própria natureza e que a nossa experiência sempre se mistura e transita entre a duração e o espaço. “Produz-se entre os dois (espaço e duração) uma mistura, na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus “cortes” homogêneos e descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua. Desse modo, somos capazes de ‘conservar’ os estados instantâneos do espaço e de justapô-los em uma espécie de ‘espaço auxiliar’, mas também introduzimos distinções extrínsecas em nossa duração, decompomo-la em partes exteriores e alinhamos em uma espécie de tempo homogêneo” (DELEUZE, 1999, p.27).

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 131-153

Mais explicitamente: da composição entre duração e espaço, concebemos o tempo homogêneo. Mas esse tempo não é mais a pura duração. “A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores” (BERGSON, 1988, p.72). Consequentemente, ao projetarmos nossos estados internos no espaço,

formamos uma multiplicidade distinta da multiplicidade que é pura qualidade, fusão e movimento, isto é, a duração, pois ao se exteriorizarem, os afetos se justapõem e a heterogeneidade é transformada em homogeneidade. Inequivocamente, o espaço estreita a nossa subjetividade, sendo a barreira que se interpõe no encontro do Eu com a duração que nos habita. No entanto, como sabemos, nossa consciência reflexa, que gosta de distinções bem demarcadas, e, portanto, resiste ao que é múltiplo e heterogêneo, se orienta pelo espaço. É nele que encontra solidez para as suas ações. Ou seja, o homem precisa do espaço para conseguir agir, distinguir, fixar, enfim, para as demandas e atribuições do cotidiano. Neste sentido, Bergson nos mostra que o erro não é agirmos no campo da espacialidade, o erro é tomá-lo como o fundamento do real. Ou seja, tomar o tempo homogêneo como parâmetro na explicação de realidades inextensas. O que Bergson destaca é que da redução da duração à sua representação no espaço originaram-se os erros da metafísica e aqueles que posteriormente foram perpetuados pela ciência, que optou por circunscrever seu raciocínio ao cálculo e ao físico, mostrando sua inaptidão para compreender a verdadeira natureza da psique humana e, em última instância, da vida. É preciso destacarmos, portanto, que a crítica bergsoniana sobre o intelecto recai sobre o equívoco da tradição filosófica que insiste em transpor para especulação um procedimento que é pertinente apenas à ação. Em contraposição a essa filosofia arraigada ao raciocínio puro e em prol da recusa da mudança, Bergson nos propõe uma metafísica muito mais próxima do dinamismo da vida, desvelando-nos assim uma realidade antípoda àquela que nos foi legada pela metafísica tradicional, uma vez que esta recusou os dados habituais dos sentidos e da percepção, ignorando completamente a mudança e a duração. Daí a assertiva de Bergson de que a filosofia nasceu com a recusa da percepção e de todo o movimento. Uma

vez consentido na tradição filosófica de que a nossa percepção habitual não é o meio mais confiável para nos dar acesso ao real, é preciso encontrar outros meios de apreendê-lo. Os meios encontrados pela tradição foram os exercícios lógicos, os conceitos e o puro raciocínio. Ou seja, já que nossos sentidos são insuficientes para a apreensão do real, é preciso aderir às abstrações e ao raciocínio lógico, substituindo os dados do sentido pelo conceito. Segundo Bergson, foi assim que a metafísica tradicional acreditou que, se mantendo distante dos nossos sentidos e priorizando o raciocínio abstrato, superaria os limites e os equívocos da percepção, ignorando, portanto, que um certo procedimento incrustado na percepção humana prolonga-se na atividade intelectual, pois, assim como a percepção comum, nossa inteligência também se absorve nas necessidades da ação. Ou seja, Bergson derruba a ideia de que a nossa percepção utilitarista é antagônica à inteligência.

Em suma, sob a leitura bergsoniana, o que a história da filosofia não viu foi que a percepção que temos da mudança não é imediata, mas mediatizada pelos imperativos pragmáticos que negligenciam o ímpeto ininterrupto da duração, e que, se a nossa percepção pragmática não nos põe em contato com a mudança real, os conceitos e a pura abstração muito menos ainda. Nesta senda, Bergson nos mostra que não devemos substituir a percepção pela pura razão, pois assim restringimos a filosofia ao conhecimento puramente abstrato, cujo alcance é pobre e insuficiente para a apreensão da duração que nos habita. Quando a filosofia assim procede, adverte o filósofo, desemboca em falsos problemas ou em problemas insolúveis.

Como dito anteriormente, a inteligência ignora a duração, pois sua função é nos colocar atentos para a ação e não para a especulação. Assim, ela seleciona do real apenas aquilo que é cabível as nossas ações e desvia nossa atenção da duração. Míope a todo “jorro ininterrupto de novidades”, nossa percepção

distingue os objetos, retendo do movimento apenas uma série de posições. É essa a sua função: iluminar nossa conduta sobre as coisas fixas e estanques. Não obstante, superamos a função utilitarista e espacial da inteligência quando esta é tocada pela intuição. Como assinala Bergson em diversas passagens dos seus textos, essa superação nos é dada pela arte e conseqüentemente pode ser adotada por uma metafísica fundamentada na experiência intuitiva da duração. Destacamos a importância da atividade artística¹ nesta filosofia justamente porque através dela, Bergson nos demonstra a existência de uma outra percepção, mais alargada e distendida, que nos descortina uma face oculta da realidade, a qual nosso entendimento sozinho não tem acesso. Em resumo: esta distensão perceptiva nos é proporcionada pela experiência artística. A arte é uma amostra de que não estamos condenados àquilo que a nossa atenção nos fornece e de que é possível uma extensão da percepção, um contato imediato com a duração. Ela é uma maneira de ultrapassar a simplificação utilitária da vida e um modo de nos aproximar da duração que inebria os nossos afetos mais profundos. Vejamos agora, porque arte e liberdade se correlacionam nesta filosofia.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 131-153

2. Arte e liberdade

Bergson percorre as teses psicológicas, não apenas com o intuito de mostrar os erros de uma ciência que deixa escapar a verdadeira natureza da multiplicidade psicológica, mas principalmente para expor que o problema da liberdade, tal como foi abordado pela metafísica, e posteriormente pela própria ciência da psique, deriva de uma apreensão equivocada da duração. Nesta senda, a proposta do *Ensaio* visa compreender o tempo a partir da experiência da consciência e fazer uma crítica à

¹ Em sua última grande obra, *As duas fontes da moral e da religião*, o destaque para essa abertura da intuição ou superação das formas estanques da inteligência será dada à figura do místico.

representação conceitual do tempo psicológico. Bergson nos mostra que o desconhecimento da natureza indômita, sucessiva e heterogênea que nos habita, isto é, da duração, faz com que apreendamos os nossos afetos como coisas quantificáveis. Dessa maneira, como percebemos que um número é maior ou menor que outro ou que um objeto é maior ou menor que outro, apoiamo-nos à falsa ideia de que podemos contar os afetos como contamos as coisas exteriores. Dessa maneira, afirmamos “[...], que temos mais ou menos calor, que estamos mais ou menos tristes, e esta distinção do mais e do menos, mesmo quando se estende à região dos fatos subjetivos e das coisas inextensas, não surpreende ninguém” (BERGSON, 1988, p.11). Não surpreende porque o senso-comum e também a ciência, que “[...] não faz mais que insistir na direção do senso comum, que é um começo de ciência” (BERGSON, 2006, p.5), apreendem as emoções como se pudessem medi-las, como se elas aumentassem ou diminuíssem de intensidade, destinando assim aos afetos a lógica numérica. A ciência reduz o homem às instâncias físicas e mensuráveis, atribuindo à interioridade propriedades equivocadas. Amparada pela ideia de compreender objetivamente os estados psicológicos, a psicologia associacionista e determinista utiliza critérios espaciais para explicar dimensões de natureza temporal. Dessa maneira, equivocadamente equipara os sentimentos profundos aos objetos exteriores. No entanto, nossos estados psíquicos não são instâncias com contornos fixos e claramente definíveis como o são os objetos externos². Ao contrário, as instâncias psíquicas profundas são movimentos que se interpenetram e contagiam toda a alma, pois, como elucida Bergson: “[...], os fatos de consciência, ainda que sucessivos, penetram-se, e no

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 131-153

² É importante destacarmos que em sua segunda grande obra, *Matéria e Memória*, Bergson constata que a própria matéria tem um grau distendido de duração, fazendo com que os atributos que destacamos acima no texto sejam relativizados e abordados numa outra perspectiva, ou seja, naquela abordado pelo autor no *Ensaio*.

mais simples deles pode refletir-se a alma inteira” (BERGSON, 1988, p.71). Nossos afetos não aumentam quantitativamente, como se um novo estado de alma resultasse da soma de estados de alma já existentes, mas muda qualitativamente, e ao mudar compromete toda a alma. O novo estado psicológico, não provém da justaposição ou da recomposição de vários sentimentos existentes, mas movimenta toda a consciência, de maneira que sua totalidade se funde ao novo estado psicológico. “Há movimentos que atravessam a alma que bastam a si mesmos e que prescindem de explicação lógica. É que, quanto mais se desce nas profundidades da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem” (IDEM, p.16).

Sob o prisma bergsoniano, não se deve apreender as emoções como se elas aumentassem ou diminuíssem numericamente de intensidade. Nossos estados psíquicos não são instâncias demarcáveis e claramente definíveis: “certos estados de alma parecem-nos, com ou sem razão, bastarem-se a si próprios: como as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, as emoções estéticas” (IDEM, p.15). Aliás, essa passagem faculta-nos observar que na filosofia bergsoniana, são os sentimentos estéticos os maiores exemplos de transformações qualitativas ou da experiência das qualidades, da sucessão temporal, pois é sob essa perspectiva que, nas primeiras páginas do *Ensaio*, Bergson descreve em poucas linhas o sentimento da graça, cuja experiência pode ser concebida como a suspensão da marcha habitual do tempo e a instauração de uma temporalidade alheia aos parâmetros pragmáticos da percepção e que escapa à análise causal. Quando acompanhamos um espetáculo de dança, uma primeira impressão logo se instaura, ou seja, temos a “[...] percepção de um certo desembaraço, de uma certa facilidade nos movimentos exteriores” (IDEM, p.17).

Bento Prado, à luz do texto bergsoniano, explicita como o sentimento gracioso se distingue de um movimento laborioso ou brusco, que caracteriza o movimento físico. Afirma o comentador: “A dança se opõe, neste sentido, ao simples andar, à medida que o andar é um trabalho [...]. A noção de trabalho, por sua vez, está ligada à noção de resistência. O movimento ‘normal’ é difícil, já que a realização de seu fim supõe uma vitória sobre um sistema de resistências. [...] O sentimento da graça é, neste contexto, inicialmente a interrupção da relação laboriosa com o mundo, suspensão imaginária do reino da necessidade e da inércia” (PRADO JR., Bento, 1989, p.81-82). O sentimento da graça, ao adormecer as potências ativas e resistentes da nossa personalidade, mostra-nos que há um outro tipo apreensão do real e da percepção, as quais estão muito menos conectadas à ação e que por isso mesmo nos vinculam às emoções profundas, permitindo que ultrapassemos a representação simbólica. Há no movimento da graça um desembaraço superior nas ações, as quais indicam os movimentos futuros, como se cada nova direção estivesse contida na precedente. Assim, o movimento gracioso traz inscrito nele o movimento antecedente, o que nos permite afirmar que há uma supressão do tempo contado na medida em que não há mais separação entre passado e futuro. Essa previsão dos atos do artista potencializa-se quando os movimentos obedecem a um ritmo musical, de maneira que o espectador sente-se senhor, diretor do espetáculo, ou, nas palavras de Bento, “[...], o ritmo ao escandir-se torna cúmplices o espetáculo e o espectador” (IDEM, p.83).

Ao discutir esse sentimento a partir do espetáculo da dança, Bergson observa que quando acompanhamos os movimentos pelos quais ela se desenvolve, inicialmente, nos deparamos com a percepção de uma desenvoltura, de uma certa facilidade nos movimentos exteriores, a qual é de fato estranho à percepção habitual. A continuidade dos

atos que ela tece suscita em nós o sentimento de que podemos segurar o futuro no presente, uma vez que temos a impressão que cada movimento novo executado pelo bailarino está anunciado no movimento que o precedeu: “Se os movimentos bruscos não têm graça, é porque cada um deles se basta a si próprio e não anuncia os que lhe seguem” (BERGSON, 1988, p.17).

Assim, à medida que nos envolvemos no espetáculo da dança e nos deixamos inebriar pela dinâmica dos movimentos, somos paulatinamente tomados pela impressão de que a marcha habitual do tempo é suprimida e pudéssemos prever um movimento a partir do outro. “Assim, as crescentes intensidades do sentimento estético resolvem-se aqui em outros tantos sentimentos diversos, cada um dos quais, anunciado já pelo precedente, se torna visível e a seguir o eclipse definitivamente” (IDEM, p.18).

Notadamente, nessa passagem breve, mas crucial do *Ensaio*, Bergson se debruça sobre os sentimentos estéticos, particularmente o da graça, com o intuito de evidenciar como essa vivência nos conecta à passagem contínua e ininterrupta do tempo, e como nesse processo há fusão, interpenetração e criação, uma vez que a adição progressiva de elementos novos opera mudanças, gerando inexoravelmente novos estados de alma. Ademais, para o filósofo, além de trazer desembaraço e leveza aos movimentos exteriores, o movimento da graça também traz inscrito nele uma espécie de simpatia, que é definida como simpatia móvel. Assim, os movimentos do dançarino logram nos introduzir numa dinamicidade, numa mobilidade, desvelando-nos um processo que não poderíamos compreender se permanecêssemos circunscritos às exigências da exterioridade. Indubitavelmente, são emoções múltiplas e originais que a dança - ou o artista – despertam em nós. Explica Bergson:

“[O artista] Fixará, pois, de entre as manifestações exteriores do seu sentimento aquelas que o nosso corpo imitará

maquinalmente, ainda que superficialmente, descobrindo-as, de modo a colocar-nos de chofre no indefinível estado psicológico que as provocou. Cairá assim a barreira que o tempo e o espaço interpunham entre a sua consciência e a nossa; e será tanto mais rico de ideias, cheio de sensações e de emoções o sentimento em cuja área nos introduziu quanto mais a beleza expressa tiver profundidade e elevação. As intensidades sucessivas do sentimento estético correspondem, pois, às mudanças ocorridas em nós, e os graus de profundidade a um maior ou menor número de fatos psíquicos elementares, que dificilmente distinguimos na emoção fundamental” (IDEM, p.21).

Bergson sugere que a experiência do sentimento da graça aflora em nós uma espécie de simpatia física e móvel, uma vez que o movimento seguinte está sempre a ponto de se efetuar, o que nos faz sentir como se pudéssemos conduzir o seu ritmo e o seu movimento a partir da nossa vontade. O encanto dessa simpatia nos remete, vale notar brevemente, à simpatia moral. Neste sentido, Bergson submete os sentimentos morais a uma análise semelhante à análise do sentimento gracioso. A piedade, que consiste em se colocar no lugar do outro, tem algo de superior em relação às coisas sensíveis. Nas palavras do autor: “A verdadeira piedade consiste menos em rezear o sofrimento do que em desejá-lo” (IDEM, p.22). Mesmo que o sofrimento à primeira vista nos cause repugnância, há nele um desejo leve de humilhação, a qual engrandece os homens aos seus próprios olhos. Assim, como o movimento do artista, a intensidade da piedade consiste numa progressão qualitativa e não quantitativa, uma vez que ao sentirmos piedade passamos do desgosto ao temor, do temor à simpatia e da simpatia à humildade.

Em seu ensaio, *La Politesse*, publicado em 1892, Bergson nos indica o caráter moral dessa empatia suscitada pelo sentimento da graça. “No fundo da verdadeira polidez encontra-se um sentimento que é amor de igualdade” (BERGSON, 2008, p.21). Normalmente, segundo nos esclarece o autor, definimos a polidez como formas de agir, como uma determinada arte, que atesta a cada indivíduo suas atitudes e palavras. Cada sujeito traz em si

mesmo hábitos contraídos através da educação e da posição que ocupa no mundo. São esses hábitos que fornecem a cada ser humano sua personalidade e seu caráter. Esses hábitos e esses valores no decorrer da vida variam de um indivíduo para o outro, de maneira que, sob esse aspecto, não há dois homens semelhantes ou iguais. Além disso, afirma Bergson no *Ensaio*, a diversidade entre os homens tende a se acentuar conforme os homens se desenvolvem na sociedade, pois a divisão do trabalho propicia o fechamento de cada um nos limites estreitos da profissão ou da função escolhida por cada um de nós dentro da sociedade. Essa diversidade entre os hábitos é algo bom, pois sem eles a sociedade não progrediria. Todavia, há um inconveniente em todo esse progresso: “ela [a diversidade entre os hábitos] faz com que nos sintamos antiquados quando saímos das nossas situações habituais e, conseqüentemente, faz com que compreendamos menos uns aos outros” (IDEM, p.22).

Indubitavelmente, a divisão do trabalho, que viabiliza o progresso e que nos torna solidários uns aos outros, arrisca o comprometimento das relações confinando-as às esferas parcializadas da vida, nas quais se cristalizam modos unívocos de existência. A polidez, na medida em que nos força ao confronto com a diferença, nos estimula a nos colocar no lugar do outro. É justamente isso que opera, para Bergson, a polidez de espírito: ela abre os horizontes para outros horizontes existenciais. E aqui chegamos num ponto que nos interessa, uma vez que essa possibilidade aberta pela polidez encontra-se também na graça que emana da arte.

O sentimento que uma dança graciosa desperta em nós, afirma Bergson, “[...], é inicialmente uma admiração por aqueles que executam com flexibilidade e atuando os movimentos variados e rápidos, sem choques ou sacudidas, sem solução de continuidade, cada uma das atitudes estando indicadas naquelas que a precedem e anunciando aquelas que se

seguirão” (IDEM, p.24). Mas, segundo o filósofo, há outra coisa no sentimento da graça, algo que vai além dessa simpatia pela leveza do artista: a ideia de que nós nos despimos do nosso pensamento e da nossa materialidade e mergulhamos numa região que nos permite o contato com o que nos é desvelado por esse sentimento que originalmente é suscitado pela dança que acompanhamos. Efetivamente essa experiência estética nos insere em outra direção. Nas palavras do autor: “Envolvidos pelo ritmo da dança, nós adotamos as sutilezas de seu movimento e encontramos assim a sensação desses sonhos onde o nosso corpo parece ter nos abandonado. Todos os elementos da graça física você reencontrará na polidez, que é a graça do espírito. Tal como o sentimento gracioso, a polidez desperta uma flexibilidade. Como a graça, a polidez faz correr entre as almas uma simpatia móvel e leve” (IDEM, p.24-25). Enfim, essa pequena digressão nos possibilitou visualizar que Bergson já se interessava pela questão da graça e sua relação com moral muito antes da publicação do seu último livro, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, obra na qual o filósofo aborda a fundo a questão da moralidade. Além disso, visualizamos que no fundo da polidez, encontra-se o amor ao próximo, a igualdade entre os homens. Neste sentido, independente dos nossos hábitos ou da nossa personalidade, todos nós somos solidários uns aos outros. Essa empatia, também se encontra no movimento gracioso artístico, pois ao ser invadido por um sentimento estético, o homem consegue se colocar no lugar do artista e solidarizar-se com a experiência significativa por ele produzida.

Ao reduzir a subjetividade humana à representação simbólica do tempo, tanto a psicologia determinista e associacionista, como a metafísica, ceifam-na de liberdade. No *Ensaio*, a psique é colocada como subalterna às leis da matéria, ou seja, à configuração de átomos e moléculas, restringindo-se à previsibilidade e às leis da causalidade (mas, como dissemos acima, tal perspectiva de já é colocada em

cheque em *Matéria e Memória*, de tal modo que não podemos defender que seja esta a concepção bergsoniana da materialidade). Assim, explica-se um estado mental pelo seu antecedente, enxerga-se no efeito a inscrição da causa. E embora não tenhamos a pretensão de acompanhar minuciosamente a crítica bergsoniana às perspectivas tradicionais sobre a liberdade – como aquelas partidárias do determinismo e do livre arbítrio –, algumas considerações gerais nos permitirão atentar para um vínculo entre o exercício da liberdade e a atividade artística.

Sob o olhar bergsoniano, a ação livre não se configura quando se explica um afeto com base nos movimentos do sistema nervoso, como afirma as concepções mecanicistas, muito menos, quando uma decisão é tomada entre duas possibilidades de escolha, após a opção mais forte vigorar sobre a mais fraca, como se esta pudesse ser disposta, avaliada e escolhida antecipadamente, antes que o ato se efetive. Ao contrário, para Bergson, a liberdade está em ato quando nossas escolhas refletem nossa personalidade inteira, quando a totalidade do Eu se empenha na ação, de modo que nos tornamos artífices da nossa vida. “Artesãos de nossa vida, até mesmo artista quando o queremos, trabalhamos continuamente na modelagem, com a matéria que nos é fornecida pelo passado e pelo presente, pela hereditariedade e pelas circunstâncias, de uma figura única, nova, original, imprevisível como a forma dada à argila pelo escultor” (BERGSON, 2006, p.106-107). Parafraseando Bergson, somos livres quando a nossa personalidade apresenta em seus atos a indefinível semelhança que por vezes se encontra entre a obra e o artista.

Aqui é importante ressaltarmos que, embora no *Ensaio* Bergson ainda não se refira claramente à criação, abordagem esta que só se dará efetivamente na obra *Evolução Criadora*, neste momento, a consciência humana já se revela como geradora de imprevisíveis novidades. O processo temporal que a

perpassa gera, assim como a vida, realidades inéditas. Fato este que corrobora a liberdade do homem. Para o filósofo, a liberdade, a geração de atos inéditos, não se reduz às causas exteriores ou à síntese de estados que se repetem ou que se dão previamente. Nossa interioridade gera ações imprevistas, construindo-se continuamente, da mesma forma que uma obra de arte é construída, pois assim como o ato livre, é impossível anteciparmos o resultado final de uma obra de arte, asserção que corrobora a relação intrínseca entre a atividade artística e a duração. Em consonância com o pensamento bergsoniano, podemos afirmar que tanto a arte, quanto o ato livre, são antinômicos a quaisquer determinismos; ambos são um ato criador e imprevisível, transcorrido de um esforço original e inventivo. “É somente quando o pintor pinta ou quando o homem agente age, que ele poderá também tomar consciência da natureza ativa ou criadora de seu eu” (BERGSON, 2006, p.96).

Ao encontro dessa conexão entre arte e liberdade, Lapoujade desenvolve uma analogia acerca da relação entre a liberdade e a criação. O comentador constata que em Bergson, a liberdade é expressão, é criação. Agir livremente é criar. Neste sentido, o homem livre é análogo ao artista. E para que ele se manifeste é preciso ultrapassar a subjetividade circunscrita às representações espaciais. “Não podemos compreender a concepção da liberdade em Bergson sem primeiro medir a que ponto o sistema da vida social em nós se opõe a toda forma de expressão (estética ou ética). Somos impedidos de agir livremente apenas na medida em que somos primeiramente impedidos de nos expressar totalmente” (LAPOUJADE, 2005, p.45). Todavia, esse processo de criação não se opera de maneira passiva ou sem esforço. O trabalho do artista consiste em inverter esforçadamente o pragmatismo com que lidamos com os objetos ao nosso redor, o que implica inclusive a ressignificação dos símbolos comumente usados para exprimi-los. Para Bergson, somos livres

quando todos os nossos atos se evadem dos hábitos e das significações cristalizadas nas condutas comumente instituídas. Todo ato livre advém quando coincidimos com o nosso eu mais profundo, que já não se aparta da consciência mais superficial, mas faz do eu uma totalidade. Afirma Lapoujade: “[...], a liberdade é uma criação de si através de si, e o homem livre é análogo a um artista [...]” (IDEM).

Em seu ensaio, *O Possível e o Real*, Bergson nos fala que tanto a obra, quanto a ação só se tornam possíveis depois que já se apresentaram como realizadas e que o movimento da vida, das nossas ações é oposto ao movimento do possível. No mundo temporal dos afetos e da invenção não há previsibilidade e o possível não passa de um ato acabado, concretizado, que é recapitulado por um ato do nosso espírito que retrograda a imagem do real no passado. Comenta Bergson: “Sem dúvida, meu estado atual explica-se por aquilo que estava em mim e por aquilo que agia sobre mim há pouco. Ao analisá-lo, não encontraria outros elementos. Mas uma inteligência, mesmo sobre-humana, não poderia ter previsto a forma simples, indivisível, que é conferida a esses elementos, inteiramente abstratos, por sua organização concreta. Pois prever consiste em projetar no porvir o que percebemos no passado, ou em se representar para uma próxima ocasião uma nova junção, em outra ordem, de elementos já percebidos. Mas aquilo que nunca foi percebido e que ao mesmo tempo é simples será necessariamente imprevisível. Ora, tal é cada um dos nossos estados, considerado como um momento de uma história que se desenrola: é simples e não pode já ter sido percebido, uma vez que concentra em sua indivisibilidade todo o percebido e, além disso, aquilo que o presente lhe acrescenta. É um momento original de uma história não menos original” (BERGSON, 2005, p.6-7). Parafraseando o filósofo, o tempo é indeterminação, elaboração; a composição é inesperada e, portanto, inédita, assim como o

movimento temporal operante em nossa consciência e nas nossas ações, pois, cada decisão opera de modo análogo à composição de uma obra artística.

O ato livre, assim como a obra inventada pelo artista, não antecede a realidade. Ou seja, a criação, tanto na arte, na vida ou no desenrolamento da nossa interioridade e conseqüentemente das nossas ações, traz a marca da imprevisibilidade.

Bibliografia:

- BERGSON, H. As Duas fontes da Moral e da Religião. Trad. Nathanael G. Caixeiro. Zahar Editores, 1978.
- _____. A evolução criadora. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. La Politesse. Editions Rivages Poche. Petite Bibliothèque, 2008.
- _____. Os dados imediatos da consciência. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. O Pensamento e o Movente. Trad. Bento Prado Neto, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, Gilles. Bergsonismo. Trad. Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- GOUHIER, Henri. Introduction. In: Bergson, Henri. Oeuvres. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- _____. Bergson dans la histoire de la Pensée Occidentale. Cap. II, Os sofismas de Zenão de Eléia. Paris: Vrin, 1989.
- JOHANSON, Izilda. Arte e intuição: a questão estética em Bergson. São Paulo: Editora Humanitas. 2005.
- LAPOUJADE, David. Potências do Tempo. Trad. Hortencia Santos Lencastre. N-1 Edições.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Bergson: Intuição e discurso filosófico. São Paulo: Loyola, 1994.
- _____. Bergson, Proust: tensões do tempo. In: Novaes, Adauto (Org.) Tempo e História. São Paulo: Cia das Letras.
- PAIVA, Rita. Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

- PINTO, Débora Morato. Espaço, Extensão e Número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana. Revista Discutso, número 29, pg: 133-173. 1998.
- PRADO JR., Bento. Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1989.
- RIQUIER, Camille. Archéologie de Bergson: Temps et métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- THEAU, Jean. La conscience de la durée et le concept de temps. Toulouse: Edouard Privat Editeur, 1969.
- WORMS, Frédéric. Bergson ou os dois sentidos da vida. Tradução: Aristóteles Angheben Predebon. Editora Unifesp. 2011.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 131-153

Fazer produzir e deixar consumir: as tecnologias de poder em Michel Foucault

To make produce and to leave consummate: technologies of power in Michel Foucault

Palavras-chave: Foucault; tecnologias de poder; poder disciplinar; biopoder; Heidegger.

Keywords: *Foucault; technologies of power; disciplinary power; biopower; Heidegger.*

**Jefferson Martins
Cassiano**

Brasília, Brasil

Mestrando em filosofia
pela UnB

jeffmarcas@hotmail.com

RESUMO: Este artigo tem como proposta analisar uma indicação feita por Michel Foucault referente às tecnologias de poder. O autor apresenta dois registros acerca das tecnologias de poder: um disciplinar e outro biopolítico. Nesse sentido, propõe-se observar qual modo de vinculação há nas tecnologias de poder quando acionadas por Foucault. Para tanto, busca-se um aporte crítico-teórico nas meditações sobre a técnica de Heidegger, o qual oferecer uma reflexão que não seja a descrição antropológico-instrumental do uso da técnica. Assim, pretende-se identificar que as tecnologias de poder de Foucault revelam uma realidade objetivada na qual o homem aparece como produto e recurso humano.

ABSTRACT: *This article aims to examine a statement made by Michel Foucault concerning technologies of power. The author presents two records about the technologies of power: one disciplinary and one bio-political. In this sense, I propose to observe what linking mode exists in the technologies of power when actuated by Foucault. Therefore, I look for a critical-theoretical support on Heidegger's concerning technology, which offer a reflection other than the anthropological-instrumental description of use of the technique. Thus, I identify that Foucault's concept of technologies of power reveal a objectified reality in which human beings appears as product and human resource.*

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 154-177

Artigo recebido 16/08/2015

Artigo aceito 08/10/2015

Introdução

Segundo Jacques Ellul (1967), a técnica é a principal questão que afronta o pensamento contemporâneo, de modo que nenhum fato social, humano ou espiritual se

torna mais relevante do que a tecnologia para o mundo atual. Tal afirmação, de fato, tem sua importância: a sociedade humana entrou no século XX a galope e saiu dele em viagens espaciais. Não somente isso, mas todo um complexo de tecnologias impulsionou o desenvolvimento da modernidade até o extremo de sua resiliência, invocando novas demandas que, no entanto, parecem ser triviais: voos continentais, transplantes de órgãos, comunicação remota, fármacos potentes, armas de destruição em massa, energia nuclear, informação em tempo real e mundo virtual. Entre tantas outras inovações que alteraram o modo de convivência da humanidade, em relação a qualquer outra época, não há exagero em concordar que atualmente se vive em uma condição sequer comparável: a era das tecnologias. Contudo, à explosão de diversas formas de tecnologias contrapõem-se diversas maneiras de se pensar a tecnologia. Este é o caso de Foucault, e também de Heidegger, que procuram refletir sobre a imponente das tecnologias sobre o homem, a vida e a realidade a partir de suas próprias perspectivas.

Nas obras de Foucault, o termo tecnologia aparece empregado quase sempre em um sentido pragmático que busca denotar métodos e procedimentos na forma de controle sociopolítico. No entanto, o próprio autor, em uma conferência na Universidade de Vermont no outono de 1982, esclarece quatro tipos de tecnologias às quais dedicou seu trabalho. Trata-se: *i*) tecnologias de produção, que permitem produzir, transformar ou manipular objetos; *ii*) tecnologias de sistema de signos, que permitem o uso de signos, sentidos, símbolos e significações; *iii*) tecnologias de poder, que determinam a conduta do indivíduo, que o submetem a certos tipos de fins ou dominações, e que constituem uma objetivação do sujeito; e *iv*) tecnologias de si mesmo, que permitem ao indivíduo efetuar por conta própria certo número de operações que visam transformar suas condutas¹. A

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipeitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 154-177

¹ Cf. Michel FOUCAULT, *las tecnologías del yo y otros textos afines*,

despeito da afirmação de Foucault de que estes tipos de tecnologias atuam de forma conjunta e complexa, cabe a este exame o propósito de analisar especificamente as tecnologias de poder, sobretudo no que diz respeito aos efeitos constatados no mundo contemporâneo.

Com esta proposta em vista, as tecnologias de poder de Foucault devem ser conduzidas para questões mais restritas do que as exploradas em seus estudos. Assim, a meditação acerca da técnica de Heidegger pode servir como um parâmetro para o qual a questão das tecnologias de poder se tornem fecundas para as considerações pretendidas, uma vez que com isso se reconheça de que não se trata nem de uma comparação conceitual, pois cada autor possui o léxico conceitual e o estilo literário próprio, ainda que algumas vezes pareçam estar em concordância em certas locuções; e também não se trata de examinar se há um *continuum* em meio à diferença estabelecida entre os dois pensadores². Não obstante, em uma entrevista, Foucault reconhece a importância que as leituras de Heidegger tiveram na elaboração de seu próprio pensamento, embora textualmente Foucault nunca se dedicou a produzir um comentário particular a Heidegger³. O que pretende-se, ao evocar as meditações heideggerianas sobre a técnica, é traçar

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 154-177

1990, p.48.

² Indica-se, para estes fins esclarecidos, estudos que se propõem a realizar uma articulação entre Foucault e Heidegger, Cf. Timothy RAYNER, *Biopower and technology: Foucault and Heidegger's way of thinking*, 2001.; e também cf. André DUARTE, *Heidegger e Foucault, críticos da modernidade*, 2006.

³ "Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Hegel, después a Marx y me puse a ler a Heidegger en 1951 o 1952; y en 1953 o 1952, no me acuerdo bien, leí a Nietzsche. Tengo todavía aquí las notas que tomé sobre Heidegger cuando lo leía – tengo toneladas! y son, por otra parte, más importantes que las que había tomado sobre Hegel o sobre Marx. Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado (...). Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, pero Nietzsche por sí sólo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, eso sí que produjo el impacto filosófico! Pero no he escrito nunca nada sobre Heidegger y sólo he escrito un pequeño artículo sobre Nietzsche; son, sin embargo, los dos autores que he leído más. Creo que es importante tener un pequeño número de autores con los que se piensa, con los que se trabaja, pero sobre los que no se escribe" (FOUCAULT, 1999c, p.388).

um ponto de apoio que aponte para as principais características que uma análise sobre as tecnologias de poder foucaultiana suscitam na atualidade. Com isso, ao invés de percorrer as inúmeras ocorrências das tecnologias de poder espalhadas nas obras de Foucault em suas especificidades, propõe-se observar qual modo de vinculação há nas tecnologias de poder quando acionadas por Foucault.

Heidegger e as meditações sobre as técnicas

Na famosa carta-resposta *Sobre o “humanismo”*, escrita em 1946, Heidegger oferece a Jean Beaufret, destinatário da carta, uma espécie de autocrítica sobre sua obra. Colocando como ponto de partida o questionamento sobre o agir humano, Heidegger (1973, p.347-48) constata que a essência deste agir na modernidade é *producere*, isto é, produção para consumação. Tal produção-consumação advém de uma interpretação técnica do pensamento que impõe uma situação incondicional de objetivação do mundo. Segundo Heidegger (1973, p.349), mesmo a “filosofia vai transformar-se em uma técnica de explicação pelas causas últimas”. O autor, neste caso, não está interessado nas novas tecnologias surgidas nos meios de produção industrial e militar no decorrer do século XX, mas empenha-se em relevar que a técnica assume o próprio modo de pensar a realidade humana em sua essência.

O empenho para investigar o questionamento sobre a essência da técnica é realizado por Heidegger especialmente na conferência de 1955, publicada como *A questão da técnica* (2002). Nesta conferência, Heidegger não propõe uma análise antropológica ou instrumental da técnica como atividade humana, mas procura refletir sobre a experiência do modo de existência da realidade humana. Logo, Heidegger declara que a essência da técnica nada tem haver com o aspecto técnico, porém repousa numa ambiguidade que orienta a conferência, a saber, a relação entre provocação e perigo. A técnica moderna se apresenta

como uma provocação que impele o homem a descobrir a força latente da natureza, atuar para sua exploração, decomposição e dominação. Daí a provocação da técnica moderna se manifestar como produção. Contudo, Heidegger não condiciona esta produção ao modelo antropológico-instrumental, mas concebe a produção ao domínio do fundo de reserva (*bestand*), que segundo Heidegger (2002, p.20-21) “nós o chamamos de disponibilidade (...) a ‘disponibilidade’ se faz agora o nome de uma categoria”. Para Casanova (2012, p.206), tal disponibilidade se refere às fontes de recursos determinadas como fundo de reserva, para o qual “a natureza precisa ser tomada por fundo de reserva, para que o homem possa empreender a provocação técnica (...). A técnica faz em primeiro lugar uma exigência à natureza de que ela forneça energia”.

A produção que a técnica moderna empreende está no desencobrimento das forças latentes ao modo de torná-las disponíveis para o uso. Em consequência, a provocação que impulsiona a técnica está no desafio de descobrir quais os modos de tornar disponíveis as forças e empregá-las à produção. Heidegger oferece um bom exemplo disso:

A usina hidroelétrica posta no Reno dispõe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dispõe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica. As centrais de transmissão e sua rede se dispõem a fornecer corrente. Nesta sucessão de disposições de energia elétrica, o próprio rio aparece como dispositivo. A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno é pela essência da usina (HEIDEGGER, 2002, p.20).

Eis um claro exemplo do caráter provocador da técnica: uma forma de pensamento que se dedica ao descobrimento de meios de tornar as forças latentes

da natureza disponível ao homem e fazê-las produtivas. De acordo com Giacoia Jr. (2013, p.95), “a técnica é essencialmente um modo de trazer à luz, de produzir”, concluindo que “a configuração atual de nossas sociedades depende essencialmente da atualização do potencial tecnológico. Este constitui a mais determinante força produtiva da sociedade” (p.98). Nesse sentido, como assinala a carta de Heidegger *Sobre o “humanismo”*, a essência do agir humano na era da tecnologia é a produção-consumação, que para além de um sentido antropológico e instrumental da atividade humana, envolve um sentido de descobrimento das fontes de recursos para disponibilizá-las como fundo de reserva.

Entende-se, pelo exemplo da usina hidrelétrica no rio Reno, que a mobilização dos fundos de reservas colocados à disposição dos processos de produção tecnológica, conduz Heidegger (2002, p.32) a determinar que a essência da técnica reside na composição (*gestell*): “o termo, composição, não diz, aqui, um equipamento ou qualquer tipo de aparelho. Diz, ainda melhor, o conceito genérico destas disponibilidades”. Com isso, o termo composição nomeia a determinação da articulação de um conjunto de funções e operações técnicas. Como observa Borges Duarte (1993), a composição da qual alude Heidegger como essência da técnica, não diz respeito apenas a algo composto tecnicamente por intervenção humana, mas principalmente ao processo de compor de um conjunto que começa a partir de um pensamento técnico que se abate sobre a realidade, ou seja, a articulação unificadora de uma dada diversidade. Assim, pode-se melhor compreender a mobilização tecnológica da realidade como pretensão de dominação do incondicionado pela noção de composição heideggeriana. Simplificando o proveitoso argumento de Borges Duarte (1993, p.131-32), a composição da técnica moderna apreende, por um lado, o produto adequado ao serviço requerido, e pelo outro, a produção da configuração de uma

racionalidade operante. Desse modo, prossegue Borges Duarte (1993, p.152) afirmando que a composição tecnológica do mundo determina a configuração de dominação do homem sobre as forças da natureza como uma fonte de matéria disponível para o uso de planificações calculadas. O resultado dessas considerações compartilha da crítica heideggeriana à produção de fundos de reservas que conduzem as ações humanas:

El lugar definido en *Ge-stell* [composição] es el *nombre* con el que se definen las posiciones *relativas* dentro de este sistema en el que todo, incluidos los hombres, los sujetos singulares, son designados e *interpelado*, es decir, están “sujetos”, al igual que todo objeto, al esquema pre-establecido de relaciones que indica la posición que ocupa en el sistema y *configura su imagen social*. Nombrar la tierra como “materia prima”, “recurso natural”, “frente de energía” o “paisaje”; al hombre como “mano de obra”, “recurso humano”, “trabajador” o “capital”, “turista”, “cliente” significa, en fin, determinar *a priori* una figura (BORGES DUARTE, 1993, p.140, destacado no original)

Nesse sentido, a provocação que impele a técnica moderna acaba cúmplice do perigo global que suscita. A composição se torna ameaça à medida que requisita a técnica ao serviço da produção e do fundo de reserva. Segundo Heidegger (2002, p.30), “a técnica não é perigosa. Não há uma demonia na técnica”; porém a ameaça ocorre na provocação técnica exigida pela composição, pois “onde esta [composição] domina, afasta-se qualquer outra possibilidade de descobrimento”, isto é, qualquer possibilidade que seja não deve escapar à planificação calculista empenhada pelas tecnologias entranhadas no meio social. Consequentemente, a realidade humana fica reduzida a ser uma fonte de recurso que tende a estar sempre disponível; logo, é o homem quem acaba requisitado pela imposição da técnica. Por isso, Heidegger (2002, p.35) afirma que “a essência da técnica é de grande ambiguidade”, pois dela decorre que a “composição é o perigo extremo porque justamente ele ameaça trancar o homem na

disposição, como pretensamente o único modo de descobrimento” (2002, p.34). Provocação e perigo da composição tecnológica da realidade conduzem à ambiguidade inerente da técnica moderna.

Enfim, este breve relato das meditações heideggerianas acerca do questionamento sobre a técnica pretende reforçar os aspectos de produção (*producere*) e fundo de reserva (*bestand*) que resultam da provocação técnica da composição (*gestell*) que configura a racionalidade do mundo moderno a partir da disponibilidade de recursos. Pois bem, destes dois aspectos destacados, propõe-se observá-los como uma forma de orientação para a qual os estudos de Foucault sobre as tecnologias de poder tendem a seguir, de um modo geral.

Foucault e as tecnologias de poder

Na primeira aula do curso de 1978 no *Collège de France, Segurança, território e população*, Foucault apresenta a possibilidade de analisar a história política através das técnicas e seus deslocamentos, utilizações e correlações entre mecanismos jurídicos, disciplinares e de segurança. Não obstante, acresce uma segunda possibilidade, que assim Foucault apresenta:

Mas há uma outra história, que seria a história das tecnologias, isto é, a história muito mais global, mas, é claro, também muito mais vaga das correlações e dos sistemas de dominante que fazem com que, numa sociedade dada e para este ou aquele setor dado (...) se instale uma tecnologia de segurança, por exemplo, que leva em conta e faz funcionar no interior da sua tática própria elementos jurídicos, elementos disciplinares, as vezes até mesmo multiplicando-os (FOUCAULT, 2008a, p.12).

Encontra-se nesse exceto um direcionamento fundamental para se compreender as teses de Foucault. Como afirma o próprio autor, o plano de suas análises buscam “desarrollar o, mejor dicho, mostrar en qué dirección se puede llevar a cabo un análisis del poder que no sea simplemente una concepción jurídica, negativa del poder, sino la concepción de una

tecnología del poder” (FOUCAULT, 1999c, p.236). Assumindo esta indicação do pensador francês, cabe observar em que medida a concepção dessa história das tecnologias de poder está vinculada às noções de produção de corpos disciplinados e de conduta regulamentada dos recursos humanos apreendidas em seu desenvolvimento.

Como mencionado previamente, não se trata de prosseguir este exame por meio da comparação ou continuação entre os pensamentos de Heidegger e Foucault. Tendo em vista apresentar o caráter produtivo e regulador das tecnologias de poder infiltradas nas estruturas sociais, vale ressaltar a distinção feita por Duarte (2006), segundo a qual a filosofia de Heidegger segue das meditações sobre a técnica moderna como consumação da metafísica para o esquecimento do ser na história ocidental. Porém, continua o autor, Foucault opera quase que uma inversão, empregando uma investigação histórica das tecnologias que podem se tornar uma reflexão filosófica. Pode-se dizer, ainda, que Heidegger mantém uma relação ontológica da tecnologia aplicada à natureza dos entes tornados objetos para intervenção técnica. Por sua vez, entende-se que Foucault examina as tecnologias aplicadas às relações de poder, e as formas pelas quais operam a transformação dos seres humanos em sujeitos disciplinados e normalizados.

Considerando as obras de Foucault de uma perspectiva geral, pode-se dizer que seus estudos se direcionam para a formação de práticas, sendo elas discursivas, divisórias e de si mesmo. São estas práticas que definem um campo de objetos possíveis, a regularidade de seus usos e a racionalidade que acompanha os meios de realização. Com efeito, avaliar as práticas estudadas por Foucault a partir das tecnologias de poder consiste em agregar as noções de tática e estratégia, que servem como uma chave interpretativa utilizada pelo autor para analisar as relações de poder na política. Com isso, Foucault se

desfaz de uma habitual leitura jurídico-discursiva das relações de poder, evitando o triplete: lei, transgressão e sanção. Em contrapartida, empreende uma genealogia do poder que o define como algo que se exerce em relações. As tecnologias de poder correspondem aos meios desses exercícios das relações de poder. Essa evidência sustenta-se pelas próprias palavras de Foucault (1999c, p.241): “hay que considerar estos mecanismos de poder, estos procedimientos de poder, como técnicas, es decir, como procedimientos que han sido inventados, perfeccionados y que se desarrollan sin cesar. Existe una verdadera tecnología del poder o, mejor, de los poderes, que tiene su propia historia”. Contudo, o desenvolvimento dessa história das tecnologias de poder se encontram imbricadas em complexas relações de saber-poder, que cada vez mais se instalam nas formas de governamentalidade. Sendo que as relações de poder se exercem em práticas sociais historicamente constituídas, o programa nelas realizado corresponde à formulação de análises transformáveis e descontínuas. Isso ocorre pelo fato de Foucault mobilizar uma série de atribuições relativas às tecnologias de poder que podem ter uma especificidade disciplinar, confessional, pastoral, política, punitiva, jurídica, administrativa, governamental, científica, ambiental, entre outras. Cada uma dessas tecnologias conta com sua especificidade própria, que estão atreladas às diferentes temáticas e interesses que Foucault realizou ao longo de suas obras. No entanto, as pesquisas apresentadas nas obras de Foucault lidam essencialmente com duas linhas de pesquisa, assim anunciadas por Foucault:

Creo que podemos agrupar en dos grandes capítulos las invenciones de la tecnología política, para lo que debemos tener en cuenta sobre todo los siglos XVII y XVIII. Yo las agruparía en dos capítulos, porque me parece que se han desarrollado en dos direcciones diferentes. Por un lado, existe esa tecnología que llamaría “disciplina” (FOUCAULT, 1999c, p.243).

E mais adiante, Foucault concluiu que,

El descubrimiento de la población es, a la par que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrables, el otro gran núcleo tecnológico en torno al cual se han transformado los procedimientos políticos de Occidente. En este momento se inventó lo que llamaré, por oposición a la anatomopolítica que he mencionado antes, la biopolítica (FOUCAULT, 1999c, p.246)⁴.

Portanto, Foucault reconhece duas formas pelas quais se desenvolveram a história das tecnologias de poder, que têm seus registros nos estatutos da disciplina e do biopoder político. Definido este campo analítico, cabe observar como estas tecnologias de poder estão aplicadas às noções de produção de comportamentos e de gerenciamento da massa populacional.

As tecnologias de poder disciplinar

A obra *Vigiar e punir*, escrita em 1975, traz o principal registro sobre as tecnologias de poder disciplinar realizado por Foucault. Obra de grande minúcia documental, nela o pensador francês investiga as práticas punitivas para encontrar o que ele chama de tecnologias políticas do corpo. Com isso, o autor quer investigar as articulações entre o poder, o saber e o corpo. O ponto de partida para tal empreendimento é a transformação do poder punitivo do suplício, enquanto técnica de causar sofrimento, para a prisão, enquanto dispositivo de privação de bens de direito. Nesse ponto, serve como panorama histórico o final do século XVIII e o início do século XIX, com a passagem do poder soberano de punição para as teorias reformadoras de vigilância. Justamente para operacionalizar estas transformações, as tecnologias de poder foram mobilizada em torno de uma tecnopolítica de punição, pautada no princípio do cálculo e na racionalidade econômica (FOUCAULT, 1987, p.78). Uma vez que nenhuma relação de poder é possível sem que haja algum sistema de sujeição, as

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 154-177

⁴ Para um desenvolvimento similar desse argumento, Cf. Michel FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 1999b, p.297.

tecnologias políticas do corpo surgem para o controle das forças produtivas em sua organização, cálculo e utilidade econômica, para o qual “o corpo só se torna útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (1987, p.25). Nesse sentido, aparece o jogo entre aparelhos e instituições que Foucault denomina de microfísica do poder, que deve funcionar como uma rede capilar de relações de poder cuja finalidade está no exercício das estratégias de governo. No final do processo entre aparelhos estatais e instituições normalizadoras, enfim, aparece o sujeito; porém, segundo Foucault como

Uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a “disciplina”. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 1987, p.161).

Como complementa Machado (1998, p.xvi), o poder disciplinar possui uma eficácia produtiva, uma racionalidade estratégica que se positiva no corpo. Daí o fato de se proibir o castigo do corpo suplicado, a fim de poder melhor adestrá-lo e aprimorá-lo. Toda a natureza das tecnologias de poder agora está vinculada ao desenvolvimento do poder disciplinar, no qual reside o princípio irreduzível da produção; produção de corpos dóceis.

A disciplina assume, na interpretação de Foucault, o papel central para a organização de diversas práticas sociais. Segundo Foucault (1987, p.119), o momento histórico da disciplina corresponde à “formação de uma relação que no mesmo mecanismo torna [indivíduo] tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente”. Tal afirmação é correlata com a noção de corpos dóceis exemplificado pelo autor. Trata-se de corpos inteligíveis e úteis que podem ser analisados e manipulados, e ainda podem

ser submissos, transformados e aperfeiçoados. Logo, o adestramento dos corpos produz um modo de sujeição no qual o sujeito se torna objeto de controle. Foucault apresenta diversas instituições nas quais o poder disciplinar assume a forma corrente de dominação, como as prisões, os hospitais, as bases militares, as escolas e as fabricas. Essas instituições-totais respondem a uma anatomo-política mecânica do poder que “define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina” (FOUCAULT, 1987, p.119). Nesse sentido, para que haja a produção de subjetividades submissas, as tecnologias de poder asseguram a função de prover recursos para o bom adestramento, para que se possa apropriar e retirar mais e melhor. Assim, a sanção normalizadora, a vigilância hierárquica e o exame surgem como instrumentos tecnológicos que operam para o *optimum* das capacidades de utilização econômica e também para o *déficit* de resistência política à obediência. Enfim, as tecnologias de poder disciplinar devem ser consideradas como uma rede de relações que atravessa todo o corpo social muito mais do que as instâncias negativas de interdição, censura e proibição; segundo o relato de Foucault:

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 154-177

Em *Vigiar e Punir* o que eu quis mostrar foi como, a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder (...) [elas] instauraram o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo continua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social. Estas novas técnicas são ao mesmo tempo muito mais eficazes e muito menos dispendiosas (menos caras economicamente, menos aleatórias em seu resultado, menos suscetíveis de escapatórias ou de resistências) do que as técnicas até então usadas (FOUCAULT, 1998, p.08).

A partir da publicação da obra *A vontade de saber* e do curso realizado no *Collège de France* publicado com o título *Em defesa da sociedade*, ambos de 1976,

percebe-se um deslocamento teórico empreendido por Foucault, no qual começa a ser introduzida a temática da governamentalidade no eixo das relações de poder; porém, o autor mantém em certa medida a noção positiva, produtiva e constituinte do poder.

Em *A vontade de saber* (1999a), Foucault investiga a história da civilização ocidental cuja finalidade é entender o homem como objeto de desejo, e apreender uma história da subjetividade através das formas de governo dos corpos regrados à conduta de si mesmo e perante os outros. O principal objetivo perseguido nessa obra está em saber as razões pelas quais a sociedade passou de uma verdade sobre o sexo relevante unicamente à *ars erotica* greco-latina, como experiência do prazer que não está vinculada a uma utilidade ou norma permissiva, para uma vontade de saber sobre a sexualidade, a partir da *scientia sexualis* pastoral. Nesse novo registro de análise, Foucault substitui a tecnopolítica dos corpos disciplinados pelos dispositivos⁵ de sexualidade, que contrário às teorias repressivas do poder jurídico-discursivo que se impõem pela obrigação às leis, Foucault (1999a, p.100) investe na “análise histórica [que] tenha revelado a presença de uma verdadeira ‘tecnologia’ [de poder] do sexo muito mais complexa e, sobretudo, mais positiva do que o efeito excludente de uma ‘proibição’”. Com isso, ressalta-se que os estudos posteriores a *Vigiar e punir* não se concentram nas análises históricas do poder disciplinar como modo produzir singularidades nos corpos dóceis, mas para a

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 154-177

⁵ Sobre o termo dispositivo (*dispositif*), pode-se dizer que denota uma rede heterogênea de relações composta por práticas discursivas e não-discursivas, que por sua vez aplica-se à instituições, mecanismos administrativos, proposições científicas, formas arquitetônicas, em suma: a relação desses elementos. Nesse caso, reconhece-se a importância do termo para o pensamento de Foucault, e junto a isso, a impossibilidade de apresentar seu desenvolvimento em relação às tecnologias de poder nesse momento. No entanto, indica-se, Michel FOUCAULT, *A história da sexualidade: A vontade de saber*, 1999a, pp.85-144; e Michel FOUCAULT, Sobre a história da sexualidade, em: *Microfísica do poder*, 1998, pp.243-76. Sobre os comentários, Cf. Giorgio AGAMBEN, O que é um dispositivo?, em: *O que é o contemporâneo?*, 2009, pp.25-51; e também o peculiar comentário de Gilles DELEUZE, What is a dispositif?, em: *Michel Foucault philosophy*, 1989, pp.159-66.

correlação que este poder disciplinar desempenha na formação da população como novo objeto de estudo.

Nesse sentido, o dispositivo da sexualidade surge como um ponto de intersecção que abrange tanto o poder disciplinar sobre o corpo quanto o poder normalizador sobre a população. O entendimento de uma necessidade de intervenção política sobre o corpo de modo algum tolhe das tecnologias de poder seu aspecto produtivo, pois como observa Foucault (1999a, p.121) este “é o paradoxo da sociedade que, desde o século XVIII, inventou tantas tecnologias do poder estranhas ao direito”. Com isso, a autor quer enfatizar que novas tecnologias de poder sobre o sexo se formaram através da pedagogia, medicina e economia, retirando do sexo sua intimidade privada para situá-lo como uma questão de gerenciamento pelo Estado. Assim, não convém ao dispositivo da sexualidade ser uma tecnologia de poder repressiva, mas ao contrário mobilizar “todo um aparato técnico, e tratando-se antes da produção da ‘sexualidade’ do que a repressão do sexo” (FOUCAULT, 1999a, p.125).

Na última aula ministrada no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (1999b, p.297ss), já sob a óptica do biopoder político, traça um delineamento entre as tecnologias de poder disciplinar e as tecnologias de poder regulamentador. Observa-se nessa obra, o realojamento das tecnopolíticas do corpo para o âmbito das sociedades disciplinares. Com isso, tem-se contraposto às teorias jurídico-discursivas dos códigos e leis de permissão-proibição, um poder disciplinar que requisita os comportamentos e que se efetiva e se propaga pela fórmula da normalização: “Elas [disciplinas] definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas” (FOUCAULT, 1999b, p.45). Nesse sentido, pode-se compreender que as tecnologias de poder disciplinar se alocam nos complexos aparelhos de saber-poder, o que permite ao filósofo francês

destacar um nexos existente entre os corpos disciplinados e as populações regulamentadas, a saber, a norma: “a norma é o que tanto pode aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar” (1999b, p.302). A norma constitui o elo entre o poder disciplinar e o poder regulamentador. Logo, o esquadramento individualizante que operam as tecnologias do poder disciplinar generalizada por algumas instituições adquirem outra configuração sob a perspectiva governamental das populações:

Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, e dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, [foi] mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra (FOUCAULT, 1999b, p.302).

Enfim, considerando que as tecnologias de poder disciplinar analisadas e empregadas por Foucault resultam em negativa às hipóteses repressivas das relações de poder, e apontando para as diversas formas de produtividade que operam sobre corpos e comportamentos, cabe dizer que tal produção tem como finalidade desenvolver, apropriar e consumir a vida na própria vida.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 154-177

As tecnologias de poder biopolítico

Seria tentador, para o pensamento analítico, equalizar a microfísica dos poderes disciplinares com uma microfísica dos poderes regulamentares; porém Foucault não oferece indício de que seja disso que se trata, mas de uma racionalidade governamental. Como visto, o desenvolvimento realizado pelo autor insere como objeto de seu estudo a população, tendo a sexualidade uma função catalizadora para a passagem do corpo ao governo populacional, isto é, se *Vigiar e punir* discursa sobre a sociedade disciplinar, *A vontade de saber* discorre sobre a sociedade regulamentada. Dessa forma, as

tecnologias de poder assumem uma nova conotação no pensamento de Foucault; pode-se dizer que elas ainda intervêm na vida individual, mas buscam se apropriar da vida da espécie biológica em seus fenômenos de populações, ou seja, como recurso vital. Agora, não mais as tecnologias de poder correspondem aos jogos de técnicas e seus objetos no âmbito disciplinar anatomo-político, porém remetem à aplicação na realidade da racionalização estratégica desses jogos no âmbito biopolítico da vida para o gerenciamento da população, o que Foucault (2008a, p.03) declara biopoder: “essa série de fenômenos (...), o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder”. Segundo Foucault (1999a, p.151), estes dois âmbitos formam “dois pólos de desenvolvimentos interligados por um feixe intermediários de relações”. Esse feixe de relações intermediárias remete às tecnologias de poder, pois segundo o autor:

A instalação – durante a época clássica, desta grande tecnologia [de poder] de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos dos corpos e encarando os processos de vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima para baixo (FOUCAULT, 1999a, p.152).

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 154-177

Segundo Duarte (2006, p.112), a nova tecnologia de biopoder político não se aplica somente ao homem-corpo, mas também ao homem-espécie, que se apresenta agora como sujeito à regulamentação dos processos vitais de nascimento, morte, longevidade, fecundidade, da tal forma que “o que se produz por meio da atuação específica do biopoder não é mais apenas o indivíduo dócil e útil, mas é a própria gestão produtiva da vida do corpo social” (DUARTE, 2006, p.112). Nesse sentido, as tecnologias de poder continuam a exercer sua função produtiva, entretanto

como uma forma de produção de meios para o gerenciamento de recursos vitais, isto é, as tecnologias de poder atendem agora as funções de gestão do recurso humano chamado população.

Foucault estabelece como ponto de partida o poder soberano e seu direito sobre a vida e a morte. O privilégio do poder soberano é formulado por Foucault como direito de ‘fazer morrer e deixar viver’. Contudo, o poder absoluto do soberano foi substituído pelo poder regulamentar da biopolítica, que se orienta por uma nova formulação, ‘fazer viver e deixar morrer’. Segundo Blanchette (2006), o biopoder constitui o aspecto fundamental das sociedades normalizadas, sendo ele mesmo o poder de norma; não obstante, suas tecnologias de poder fazem emergir da massa global do homem-espécie a população, quer dizer, as populações como fenômenos específicos de prestação de mão-de-obra ou de ofertas capitalistas que devem atender a tais e tais demandas, devem se qualificar de tais e tais maneiras, devem se desenvolver sob tais e tais condições. Tal questão é reconhecida por Foucault (2008b, p.318) na ‘teoria do capital humano’, isto é, “o conjunto dos investimentos que foram feitos no nível do próprio homem”, concebendo este sob a forma do *homo oeconomicus*, modelo consumado do pensamento liberal. Nesse sentido, tudo parece acontecer de uma maneira na qual a realidade humana se dissolve na racionalidade estratégica da objetivação dos meios e da capitalização dos fins. Para qualquer fim, o governo das populações lida com o gerenciamento dos recursos vitais disponíveis, liberando e restringindo sempre que necessário. O biopoder se consolida, então, como o nível mínimo indispensável para o desenvolvimento do capitalismo liberal, que só pode ser conquistado à custa dos programas disciplinares dos corpos e dos processos de regulação das populações aos recursos econômicos. O fator decisivo do biopoder está na capacidade de articulação entre as tecnologias de poder acionadas por Foucault

(1999a, p.153) se efetivarem “na forma de agenciamentos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder do século XIX: o dispositivo de sexualidade será um deles, e dos mais importantes”.

Nesse sentido, seria aguardado no curso do *Collège de France* de 1978, *Segurança, território e população*, a continuidade do que Foucault anuncia ser uma história das tecnologias de segurança. Contudo, notoriamente o percurso se desvia e conduz à problematização das artes de governar. Ainda assim, é possível reconhecer que as tecnologias de poder dizem respeito à convocação das ciências nas práticas de gestão dos recursos populacionais. A demografia, a economia e a estatística formam a estrutura sob a qual se assentam os dispositivos de segurança, tanto que governar passa a ser para Foucault (2008a, p.62), “procurar trabalhar na realidade, fazendo os elementos da realidade atuarem uns em relação aos outros, graças a e através de toda uma série de análises e de disposições específicas”; concluindo que o governo “é primeiramente e antes de tudo uma tecnologia de poder, é em todo caso nesse sentido que podemos lê-lo” (2008a, p.63).

Através desse percurso se reconhece na biopolítica das populações a tecnologia de poder fundamental para o biopoder. A biopolítica expressa, no entendimento de Foucault (2008b, p.431), o modo pelo qual se passa a “racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças...”. A biopolítica tende a ser consistente com a intervenção das tecnologias de poder na vida a partir de seus processos de arranjo, racionalização estratégica condizente com a manipulação de técnicas ambientais e reguladoras. O paradigma foucaultiano do biopoder, ‘fazer viver e deixar morrer’, também pode ser interpretado a partir das tecnologias de poder para encontrar no interior desse processo de formação histórica do biopoder, o fazer produzir como forma de

gestão de recursos humanos, e o deixar consumir como resultado da objetivação total da realidade humana. Isso não quer dizer que as práticas sociais sejam penetradas ou que as massas populacionais estejam acessíveis, mas pode-se dizer que o biopoder acaba por se exercer remotamente por meio de testes de simulação e amostragens, na qual a heterogeneidade das práticas sociais podem ser objetiváveis como recursos humanos.

Através das tecnologias de poder normalizadoras, o biopoder político atua na forma de racionalização estratégica para o gerenciamento da população, entendida como recurso vital. Trata-se de um novo modo de preparar e organizar as forças vitais por um processo de objetivação efetuado pelas ciências humanas que impõem o homem ao campo analítico e observável, e pelas ciências estatísticas que dispõem o homem no campo administrativo e gerencial de recursos. Se em *Vigiar e punir*, as tecnologias de poder disciplinar gestavam uma tecnopolítica do corpo, Foucault apresenta a partir de *A vontade de saber*, as tecnologias de poder de uma bio-regulamentação que visa desenvolver, apropriar e consumir a economia política da população-recurso. Para tanto, as tecnologias de poder se ramificam e acoplam os saberes científicos aos poderes institucionais do biopoder, de modo a mobilizar a população a fim de poder produzir por meios econômicos, de poder manipular por meios estratégicos e de poder distribuir por meios estatísticos. Na perspectiva de Rayner (2006), esta incorporação das tecnologias de poder pelo biopoder político apresenta uma abrangência consistente:

A crítica de Foucault trouxe à luz três dessas formas de conhecimento. Primeiro, o governo biopolítico envolve um conhecimento dos princípios da gestão do Estado – em especial, a exigência de organizar a população para uma economia produtiva. Em segundo lugar, o governo biopolítico envolve um conhecimento de estratégias de mobilização e manipulação de corpos. Em terceiro lugar, o governo biopolítico envolve um conhecimento estatístico da

população sobre o nível de sua existência biológica (RAYNER, 2006, p.152; traduzido do original).

Nesse sentido, as tecnologias de poder podem ser vistas em sua amplitude, não apenas como fator produtivo das relações de poder, mas cuja produtividade gera um estado de reserva dos recursos vitais a serem administrados. A biopolítica pode ser compreendida, portanto, como a eficácia das tecnologias de poder existentes, que tratam, enfim, de manifestar as táticas e estratégias de mobilização e gerenciamento dos recursos vitais para motivar o aperfeiçoamento do biopoder.

Conclusão

A interpretação das sociedades modernas a partir da história das tecnologias de poder resulta em dois registros interdependentes: por um lado, uma microfísica do poder anatomo-disciplinar do corpo; do outro lado, uma homeostase global do poder biopolítico na população. Assumindo a indicação dada por Foucault da proveniência de uma história das tecnologias de poder, propôs-se identificar a disciplina e o biopoder político como uma dupla condição para se pensar o desenvolvimento tecnológico na atualidade. Como mencionado previamente, as meditações de Heidegger sobre a técnica moderna não vêm competir com as análises de Foucault. Não se trata de observar, neste momento, se há compatibilidade entre ambos os pensadores; ao invés, a proposta é apresentar as diferentes possibilidades de se conduzir e construir algumas reflexões sobre a técnica contemporânea, e o modo como ela se esparze pelas práticas sociais e determina a condição existencial do homem. Assim, pode-se dizer que enquanto Heidegger orienta suas meditações sobre a técnica a partir da história do esquecimento do ser, Foucault busca analisar a história a partir do acontecimento do presente.

Desse modo, o que se procura aproveitar no suporte oferecido pela leitura heideggeriana da técnica

são os apontamentos para fatores importantes que parecem ser explorados pela análise foucaultiana. A principal hipótese sugere que os ambos os filósofos não assumem as reflexões sobre tecnologias considerando o homem como ponto de partida epistemológico, como um sujeito doador de sentido à tecnocracia presente; ao contrário disso, o homem aparece deslocado no âmbito de dominação tecnológica para ser encontrado como produto consumado de processos que se expressam sem sua presença. O que se destaca de Heidegger é principalmente que o modo de pensamento moderno sobre a técnica se tornou composição (*gestell*), termo com o qual Heidegger busca criticar o modo como o homem moderno interpreta o mundo como disponibilidade de fundo de reserva (*bestand*), e ao qual se sente provocado a agir (*producere*) para fazê-lo produzir a seu favor. Nesse ponto, Heidegger se refere ao questionamento que o leva a pensar a técnica como um perigoso fenômeno global que pode arriscar a essência do ser humano existente. Já em Foucault, observa-se a relação que as tecnologias possuem com as malhas do poder, sendo que o autor está mais interessado em promover uma genealogia das relações de poder que contribuem para a transformação do ser humano em determinada fonte de recurso. As tecnologias de poder disseminadas pelo disciplinamento dos corpos e pelo gerenciamento populacional são acionadas por Foucault em suas formas produtivas e normalizadoras. Portanto, evitando ter que descrever as complexas e variadas relações que as tecnologias de poder assumem ao longo das obras de Foucault, a opção por se pautar na história das tecnologias modernas, segundo o traço indicado pelo próprio autor, deve ser capaz de revelar que as posições assumidas por Foucault quando recorre as tecnologias de poder estão vinculadas às noções de produção e recurso humano, as quais foram previamente ponderadas por Heidegger. Enfim, as reflexões sobre as novas tecnologias que no século

XXI geram ameaças planetárias devem considerar os mecanismo e os procedimentos pelos quais elas se infiltram nas práticas sociais, transformam comportamentos e determinam o modo que o homem desenvolve sua própria existência. As análises de Foucault, conjuntamente com as meditações de Heidegger, longe de se excluírem ou competirem, prestam-se a reforçar a necessidade de uma reflexão crítica sobre esta condição. Parafraseando o mote do biopoder de Foucault ‘fazer viver e deixar morrer’, também requer atenção a impostura da razão na era das tecnologias que têm a condição de fazer produzir a realidade humana reduzida à fonte de reserva, e de deixar consumir a objetivação da vida como recurso humano.

Bibliografia:

- BLANCETTE, L.-P. Michel Foucault: Genèse du biopouvoir et dispositifs de sécurité. In: *Lex Electronica*. Université du Montréal: vol. 11, n° 02, Autumn/Fall, 2006.
- BORGES DUARTE, I. La tesis heideggeriana acerca de la técnica. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, vol. 10, pp.121-156, 1993.
- CASANOVA, M. A. dos S. O homem entediado: tédio, niilismo e técnica. In: *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*. Rio de Janeiro: UERJ, vol. 01, n° 01, pp.184-222, 2012.
- DUARTE, A. Heidegger e Foucault críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo: UNESP, vol. 29, n° 02, pp.95-114, 2006.
- ELLUL, J. *The Technological Society*. New York: Alfred A. Knopf; Vintage Book, 1967.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. 20ª edição. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

- FOUCAULT, M. *Segurança território população: curso do Collège de France 1977-78*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica: curso do Collège de France 1978-79*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 13ª edição. Tradução e organização: Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal, 1998.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: A vontade de saber*. 19ª edição. São Paulo: Edições Graal, 1999a.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso do Collège de France 1975-76*. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.
- FOUCAULT, M. *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales III*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1999c.
- FOUCAULT, M. *Las tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990.
- GIACOLA Jr., O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Editora três estrelas, 2013.
- HEIDEGGER, M. A questão sobre a técnica. In: *Ensaio e conferências*. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes; Universidade São Francisco, pp.12-37, 2002.
- HEIDEGGER, M. Sobre o "humanismo". In: *Heidegger*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, pp.347-73, 1973.
- MACHADO, R.; FOUCAULT, M. Introdução. In: *Microfísica do poder*. 13ª edição. Tradução e organização: Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal, 1998.
- RAYNER, T. Biopower and Technology: Foucault and Heidegger's way of thinking. In: *Contretemps: A international journal of philosophy*. University of Sidney: vol. 02, May, pp.142-56, 2001.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 154-177

Doença, antropologia e normalização na arqueologia de Foucault

Maladie, anthropologie et normalisation dans l'archéologie de Foucault

Palavras-chave: doença, antropologia, normalização, arqueologia

Mots-clés: *maladie, anthropologie, normalisation, archéologie*

Fillipa Carneiro Silveira

Uberlândia, Brasil

Professora de filosofia
(UFU)

Doutora em filosofia pela
UFSCar

fillipasilveira@gmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é o de expor algumas considerações sobre a questão da doença na arqueologia de Foucault, dando ênfase à obra *O nascimento da clínica*. Em 1954, Foucault revela, em *Doença mental e personalidade*, uma abordagem de cunho existencial, fenomenológico e marxista da doença mental. Em 1962 o texto é reformulado e publicado novamente, adotando uma perspectiva histórico-crítica com relação à psicologia e às formas de experiência dos fenômenos da doença mental. Em *O nascimento da clínica*, Foucault parece ter estendido esta visada ao problema da doença em geral, observando que, em vez de um aprimoramento da medicina relativo ao advento de um “humanismo médico”, a arqueologia desse saber revelaria que a vida patológica tem, na verdade, uma ordem: a de uma antropologização dos saberes. Encontramos aqui o tema da normalização medical moderna, fruto de sua pertinência a uma “estrutura antropológica” e a uma “disposição antropológica” dos saberes.

RÉSUMÉ: *Le but de cet article, c'est de présenter quelques considérations sur la question de la maladie dans l'archéologie de Foucault, en soulignant l'oeuvre Naissance de la clinique. En 1954, chez Maladie mentale et personnalité, Foucault présente une approche de nature existentielle, phénoménologique et marxiste de la maladie mentale. En 1962, le texte est retravaillé et réédité en adoptant un point de vue historique et critique sur la psychologie et les formes d'expérience des phénomènes de la maladie mentale. Dans Naissance de la clinique, Foucault semble avoir étendu cette vue au problème de la maladie en général, en notant que, plutôt que d'une amélioration de la médecine liée à l'avènement d'un «humanisme médical», l'archéologie de cette connaissance révélerait que la vie pathologique a, en fait, un ordre: celui d'une anthropologisation des savoirs. On retrouve ici le thème de la normalisation médicale moderne, issue de sa pertinence à une "structure anthropologique» et à une «disposition anthropologique» des savoirs.*

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 178-195

Artigo recebido 15/08/2015

Artigo aceito 01/12/2015

No primeiro livro publicado por Foucault, intitulado *Doença mental e personalidade* – registro expressivo de seus questionamentos sobre a psicologia e o problema antropológico nela envolvido – o autor aborda o homem de maneira *positiva*: seu “exterior”, seu “interior”, e a relação entre ambos constituem uma totalidade, uma “unidade real” entre corpo e espírito¹ (FOUCAULT, 1954, p. 12). Esta unidade se manifestaria na *personalidade*, uma estrutura que o caracterizaria a partir de sua totalidade global (1954, p. 13). A personalidade seria, de acordo com Foucault, o verdadeiro objeto das ciências psicológicas, devendo o homem, em face dela, ser “desalienado”.

É sabido que o texto foi reformulado, reeditado, e publicado novamente em 1962 com novo título: *Doença mental e psicologia*. Apesar de a nova edição manter grande parte do texto antigo, revelava uma perspectiva distinta, comentada e justificada ulteriormente no prefácio original² à *História da sexualidade*:

Estudar, assim, em sua história, formas de experiência, é um tema que me veio de um projeto mais antigo: o de fazer uso dos métodos da análise existencial no campo da psiquiatria e no domínio da doença mental. Por duas razões, dependentes uma da outra, este projeto deixava-me insatisfeito: sua insuficiência teórica na elaboração da noção de experiência e a ambiguidade de sua ligação com uma prática psiquiátrica que ele ao mesmo tempo ignorava e supunha. Poder-se-ia tentar resolver a primeira dificuldade referindo-se a uma teoria geral do ser humano, e tratar o segundo problema de maneira inteiramente distinta, pelo tão repetido recurso ao “contexto econômico e social”; poder-se-ia aceitar assim o dilema então dominante de uma antropologia filosófica e de uma história social. Mas eu me perguntei se não seria

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 178-195

¹ Como aluno da École Normale, Foucault acompanhava com afincamento e dedicação as conferências de Merleau-Ponty sobre o tema da união entre a alma e o corpo em Malebranche, Maine de Biran e Bergson. Cf. D. Eribon. *Michel Foucault*, 2011, p. 61. Tal referência provavelmente teria exercido influência sobre suas questões em torno da psicologia, mormente porque aí se encontra o caminho que o fará investigar o núcleo do problema psicológico, qual seja o homem em relação a sua alma e a seu corpo, e em relação ao Outro; seu interior e seu exterior.

² Este prefácio constitui a versão original da introdução geral à *História da sexualidade*, e deveria iniciar o segundo volume da obra. Foi, no entanto, suprimido posteriormente em favor de uma outra redação. Cf. D. Defert, F. Ewald. In: Foucault, M. *Dits et écrits II*, 2001, p. 1397. (Nota dos organizadores).

possível, e melhor do que jogar com esta alternativa, pensar a própria historicidade das formas de experiência. Isso implicava duas tarefas negativas: uma redução “nominalista” da antropologia filosófica, assim como das noções que se podiam apoiar sobre ela, e um deslocamento com relação ao domínio, aos conceitos e aos métodos da história das sociedades (FOUCAULT [1984], 2001, p. 1398).

Esta elucidação, apesar de se colocar num momento posterior da obra do autor – no contexto da análise de “práticas discursivas”, de “jogos do verdadeiro e do falso”, que constituem “o ser humano como sujeito de conhecimento” (FOUCAULT [1984], 2001, p. 1398) – oferece uma visão geral sobre a perspectiva histórico-crítica das formas de experiência dos fenômenos no Ocidente, que contrasta inteiramente com a abordagem do texto de 54. A antropologia filosófica subjacente à fenomenologia e à análise existencial, assim como a justificação da doença mental como consequência das condições e dos conflitos de ordem social e econômica a que estavam submetidos os indivíduos (questões exploradas na primeira versão³) tornavam-se inteiramente estranhas a esta nova visada⁴.

Deste ponto em diante, na obra de Foucault, observamos uma formação e os desdobramentos do método e de temas característicos de sua fase arqueológica, no interior da qual se destaca uma recorrente objeção à antropologia como conhecimento do “modo de ser” do homem. Forma-se uma nova perspectiva metodológica⁵ nas pesquisas de Foucault

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 178-195

³ Cf. M. Foucault. *Maladie mentale et personnalité*, 1954, cap. VI.

⁴ De acordo com Pierre Macherey [1986], há aqui duas ideias contemporâneas e paralelas a partir das quais se podem problematizar as orientações metodológicas de Foucault desde a década de 60: 1 – de que a loucura é algo inteiramente distinto da doença mental; 2 – de que a doença mental estabelece uma relação determinante com a verdade.

⁵ Segundo uma classificação comumente aceita, a fase do pensamento de Foucault sobre a qual nos debruçamos é chamada de *arqueológica*, o que deve ser considerado com cuidado para evitar confundir a arqueologia enquanto esta orientação metodológica, e o método arqueológico propriamente dito, que Foucault desenvolve em termos bastante elaborados apenas em 1969, com a publicação de *A arqueologia do saber*. Ali, são mais fundamentais os conceitos de discurso, saber, enunciado e as regras de formação dos mesmos, muito mais que a ideia de crítica histórica.

sobre a doença mental: a historicidade das formas de experiência será abordada a partir de uma *crítica* do domínio dos conceitos, objetos e métodos dos saberes do Ocidente – uma crítica histórica⁶.

A arqueologia de Foucault se forma, assim, em meio a relações determinantes entre o problema da psicologia, da doença mental, e a questão da antropologia. Na *História da loucura*, o nascimento da doença como objeto está ligado a uma “estrutura antropológica”, relacionando a loucura ao homem e sua verdade; o “círculo antropológico”⁷. Já em *As palavras e as coisas*, o advento das ciências humanas é articulado ao problema de uma antropologização dos saberes desde a conversão do homem em sujeito, objeto e fundamento do saber; um duplo empírico transcendental⁸.

Neste artigo, no entanto, busca-se abordar o problema da antropologia numa obra que, situando-se cronologicamente entre as duas últimas, problematiza o saber da medicina e suas formas de experiência históricas no âmbito de uma “disposição antropológica” dos saberes – ainda que nesta obra o problema seja tratado de maneira menos detida e expressa –, qual seja *O Nascimento da Clínica*. Assim, a perspectiva crítica adotada em face da doença mental representa um ponto de partida, na arqueologia de Foucault, da identificação de uma ordem

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 178-195

⁶ Há várias passagens em que em Foucault refere-se ao seu próprio projeto crítico, em referência implícita ou explícita a Kant. No próprio *Nascimento da clínica* [1963], 1977, p. XVIII, sua pesquisa sobre o nascimento do olhar médico é descrita como sendo, ao mesmo tempo, histórica e crítica. Já em *Qu'est-ce que les lumières?* [1984], 2001, p. 1395, Foucault se refere ao seu próprio projeto como uma crítica que, diferentemente da de Kant, ganha valor *positivo*, e se centra não sobre “estruturas formais com valor universal”, mas como exame histórico dos eventos a partir dos quais nos tornamos sujeitos daquilo que pensamos, dizemos e fazemos.

⁷ “A loucura sustenta agora uma linguagem antropológica: visando ao mesmo tempo, e num equívoco donde ela retira, para o mundo moderno, seus poderes de inquietude, à verdade do homem e à perda dessa verdade, e, por conseguinte, à *verdade dessa verdade*”. M. Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961/1972, p. 534-535.

⁸ “O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento”. M. Foucault. *As palavras e as coisas*, 1966, 2002, p. 439.

antropológica da própria doença e da medicina moderna. Essa identificação permite extrair algumas considerações sobre a normalização subjacente à questão da disposição antropológica implicada nesse saber.

*

Em *Doença mental e psicologia* – versão de 1962 de *Doença mental e personalidade* – temos uma análise crítica dos efeitos produtivos do saber⁹ da psicologia. Parece definitivo para Foucault que os diagnósticos em torno da doença mental constituem “produções” da psicologia, de modo que não se pode mais ter em conta a consideração da doença como objeto suscetível a mudanças epistêmicas desta suposta ciência.

Ainda que ali se tratasse, para ele, de caminhar no sentido oposto à perspectiva de uma metapatologia positiva, visando à ruptura com a ambivalência normal/ patológico, a ênfase na ideia de personalidade o levava para perto do projeto de uma ciência da psicologia centrada na ideia de homem como conjunto das relações entre seu interior e seu exterior.

A orientação teórica que conduzia Foucault à consideração das diferenças na terapêutica do transtorno mental com relação à da patologia orgânica, quer dizer, à busca pelo lugar específico de atuação da psicopatologia, desfaz-se na ênfase doravante atribuída aos produtos, aos “efeitos” do saber. A psicologia seria, ela própria, a criadora de seu objeto, da dimensão “interior” do doente, sobre a qual teriam passado a atuar medidas de tratamento moralizantes:

[...] O louco tinha que ser vigiado nos seus gestos, rebaixado nas suas pretensões, contradito no seu delírio, ridicularizado

⁹ Apesar de o termo ser importante para toda a arqueologia ao longo da década de 60, é apenas em *As palavras e as coisas* que se torna “clara e sistemática” a ideia de *saber*, como toda uma rede de observações e práticas dada a partir de determinadas regras de formação. Cf. R. Machado. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, 1988, p. 180.

nos seus erros: a sanção tinha que seguir imediatamente qualquer desvio em relação a uma conduta normal. E isto sob a direção do médico que está encarregado mais de um controle ético que de uma intervenção terapêutica. Ele é, no asilo, o agente das sínteses morais (FOUCAULT [1962], 1994, p. 82).

A consideração crítica com relação a um modelo de homem “normal”, nascido paralelamente ao advento da psicologia, e que se impõe aos indivíduos no formato de uma terapêutica moralizante, decorre diretamente de uma crítica à validade de seus fundamentos epistêmicos. Na cisão do interior do homem com relação ao que nele é exterior – cisão esta a ser posteriormente remetida a uma nova unidade, pela via de uma ordem ética de normalização – repousaria o falso fundamento epistêmico da psicologia, incapaz de justificar cientificamente a existência de uma vida “interior”.

A adoção dessa postura crítica implicou também a ruptura com a perspectiva de que o essencial a respeito desses objetos encontrava-se no contexto econômico e social em que estavam inseridos os fenômenos. O que a arqueologia permitiu observar no âmbito da medicina, desde a década de 60, foi algo contrário ao que, nos termos de Foucault, pensaram “nossos contemporâneos”. No lugar do aprimoramento da medicina em face de um “humanismo médico tão velho quanto a piedade dos homens” (FOUCAULT [1963/1972], 2013, p. XIII), nosso autor aponta o despertar de um saber voltado ao corpo doente e a uma “vida patológica”.

Essa é uma das ideias centrais de *O nascimento da clínica* [1963/1972], por meio da qual se expressam tanto a importância do conceito de “vida”, inexistente, segundo Foucault, no período clássico, como a concepção positiva da doença. A vida patológica nasce no interior de uma conversão do olhar da medicina clássica. A doença, até o século XVIII, era algo de invisível, cuja essência a enquadrava numa categoria, numa classificação determinada. Com o surgimento da clínica, a doença passa a ser vista

como fenômeno do corpo, objeto de uma linguagem que pode *dizê-lo* inteiramente em sua *visibilidade*. Nesse sentido, a medicina moderna vem mostrar que a vida patológica tem, na verdade, uma ordem ([1963/1972], 2013, p. 168).

Tal ruptura não se teria dado, com efeito, de modo imediato. A própria clínica¹⁰ é pensada em seus processos de transformação que, individualizando a doença, teria focado seu olhar no corpo, fazendo dele objeto. Desse modo, a obra se propõe mostrar uma total reconfiguração da medicina das classes que, tendo a história natural como modelo, buscava observar, anotar, e enquadrar a doença por seus sintomas e signos, numa relação de homogeneidade. Não se trata simplesmente, diz Foucault, de uma conversão empírica no âmbito da história medical. A observação não é novidade na clínica, o que ela vem representar é uma “reorganização em profundidade”:

A clínica, incessantemente invocada por seu empirismo, a modéstia de sua atenção e o cuidado com que permite que as coisas silenciosamente se apresentem ao olhar, sem perturbá-las, com algum discurso, deve sua real importância ao fato de ser uma reorganização em profundidade não só dos conhecimentos médicos, mas da própria possibilidade de um discurso sobre a doença (FOUCAULT [1963/1972], 2013, p. XVIII).

Trata-se, portanto, em primeiro lugar, de mostrar que a própria doença é produto do saber médico, produção essa observável apenas ao se tomar por objeto a *forma* por meio da qual a medicina se torna um *saber*. Assim, o estatuto epistêmico da medicina, tal como outrora da psicologia, é posto em questão: seu caráter científico, positivo se assentaria

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 178-195

¹⁰ “Mas não se pense que a arqueologia opõe diretamente a medicina das espécies à clínica moderna. A história arqueológica é conceitual e tem logo o cuidado de distinguir, sob o nome de clínica, os vários sentidos nele presentes. É assim que, além de um sentido geral, pouco rigoroso e enganoso – porque causador de retrospecções – de ‘estudo de casos’, ‘puro e simples exame do indivíduo’ [citado pelo autor], a análise define e distingue a ‘protoclínica’ do século XVIII, a ‘clínica’ do final do século XVIII e a ‘anátomo-clínica do século XIX’. R. Machado, 1988, p. 101.

simplesmente em sua suposta história evolutiva e cumulativa.

No prefácio à obra, Foucault nos adverte: não se trata de pensar a clínica como um momento na história linear da medicina, na irrupção de uma verdadeira apreensão científica, por parte deste saber, dos órgãos e do corpo doentes. Do ponto de vista arqueológico, o que se observa são o espaço e a linguagem de uma outra experiência médica, uma outra *forma* do olhar, o que se revela na mudança da pergunta dirigida ao paciente: não mais “O que você tem?”, mas sim “Onde lhe dói”? (FOUCAULT [1963/1972], 2013, p.XVII – XVIII). A história é já, no *Nascimento da clínica*, a história de formas de experiência. E a perspectiva crítica da arqueologia em exercício revela-se na pergunta pelas condições históricas de possibilidade de tal experiência, voltada ao questionamento sobre a “reorganização em profundidade” da linguagem que a exprime.

O texto consiste numa descrição e numa análise das formas da experiência medical francesa, pouco antes, durante, e logo após a eclosão da Revolução. O ponto chave é o advento da medicina clínica e, seu ápice, a análise da anatomoclínica, que se caracteriza pela direção de um olhar minucioso e quantitativo sobre o corpo humano, destoando da visada qualitativa da era clássica. A clínica moderna “demonstra mostrando” ([1963/1972], 2013, p.65) uma “geografia” da doença, constituindo uma nova disposição dos objetos do saber ([1963/1972], 2013, p.74). Essa *forma* da clínica será responsável, em seu acabamento, pela ruptura definitiva com a medicina das espécies, para a qual a individualidade do doente não representava um elemento determinante.

Para nós, diz Foucault, o corpo humano constitui já o lugar evidente e natural de espacialização das doenças, mas essa compreensão é recente, e só se teria dado com o desenvolvimento da anatomia:

Para nossos olhos já gastos, o corpo humano constitui, por direito de natureza, o espaço de origem e repartição da

doença: espaço cujas linhas, volumes, superfícies e caminhos são fixados, segundo uma geografia agora familiar, pelo atlas anatômico. Essa ordem do corpo sólido e visível é, entretanto, apenas uma das maneiras de a medicina espacializar a doença. Nem a primeira, sem dúvida, nem a mais fundamental. Houve e haverá outras distribuições do mal ([1963/1972], 2013, p.1).

Para a medicina clássica, "o fato de atingir um órgão não é absolutamente necessário para definir uma doença" ([1963/1972], 2013, p.9). O que é necessário para seu conhecimento é seu isolamento, o que do ponto de vista das instituições aparecia sob um movimento de recusa, ao final do século XVIII, do hospital como lugar originário de tratamento da doença. Sua espacialização antes do desenvolvimento da clínica se quer aberta, livre, o que a história da medicina associou aos "temas de luz e liberdade do iluminismo" ([1963/1972], 2013, p. 56). Segundo essa mesma história, a clínica teria encontrado o momento perfeito para "dissipar suas sombras" ([1963/1972], 2013, p.56)) pela observação cada vez mais extenuante do doente no leito, pelo seu aprimoramento técnico:

Essa narrativa ideal, tão frequente no final do século XVIII, deve ser compreendida tomando-se como referência a recente criação das instituições e dos métodos clínicos: dá-lhes um estatuto ao mesmo tempo universal e histórico. Valoriza-os como restituição de uma verdade eterna, em um desenvolvimento histórico contínuo em que os únicos acontecimentos foram de ordem negativa: esquecimento, ilusão, ocultação. De fato, tal maneira de reescrever a história evitava uma história muito mais complexa. Mascarava-a, reduzindo o método clínico a qualquer estudo de caso, conforme o velho uso da palavra; e autorizava assim todas as simplificações ulteriores que deveriam fazer da clínica e que fazem dela ainda em nossos dias um puro e simples exame do indivíduo. Para compreender o sentido e a estrutura da experiência clínica é preciso, em primeiro lugar, refazer a história das instituições em que se manifestou seu esforço de organização ([1963/1972], 2013, p. 60-61).

A clínica não revela sua novidade nos estudos de casos, sobre os quais já se dedicava a medicina. Haveria uma "protoclínica" do século XVIII, contemporânea à medicina clássica, mas que não

produzia de conhecimentos, ainda que representasse já uma mudança de perspectiva na medida em que reunia e tornava sensível o espaço nosográfico ([1963/1972], 2013, p. 63). Sua função era, antes de tudo, ensinar.

No entanto, ainda no final do século XVIII, surgem as primeiras tentativas de fundar o saber na percepção, ou no olhar¹¹. O que as caracteriza é a relação do saber médico com outros saberes de seu tempo, sobretudo com uma analítica da linguagem cujo expoente seria, segundo Foucault, a linguística de Étienne Condillac. Por meio desta relação, “o pensamento clínico nada mais faz do que transpor, no vocabulário mais lacônico e frequentemente mais confuso da prática, uma configuração conceitual” ([1963/1972], 2013, p. 100) pela qual consciência e signo se dão como que numa relação natural, “do ato perceptivo com o elemento da linguagem” ([1963/1972], 2013, p. 104). Esse “isomorfismo” epistêmico entre medicina e linguística revelaria o movimento de uma mudança conceitual que viria a alterar inteiramente o olhar da clínica dirigido à doença ([1963/1972], 2013, p. 104-105).

Outro saber contemporâneo à clínica médica é a matemática probabilística, que impulsionaria o campo médico a mapear estatisticamente a doença, o que romperia inteiramente com um saber classificatório do “jardim de espécies” na idade clássica. Os casos estudados tornam-se objeto de cálculo, sendo inseridos numa ordem de certeza. O que caracteriza a clínica é seu olhar de “soberania”, que intenta fundir o visível e o dizível: a medida da

¹¹ Machado chama a atenção para algumas mudanças fundamentais entre a redação da primeira e da segunda edição do texto. Uma delas sinaliza para a importância que será atribuída na obra ao conceito de *olhar*. Em 1963, Foucault apresentava a clínica como uma tentativa de fundar o saber na percepção. O termo percepção é aí substituído, em 1971, por *olhar*. Cf. R. Machado, 1986, p. 102-102. É também na segunda versão que o termo *saber* ganha força, substituindo, por exemplo, “análise estrutural do significado”, mudanças que provavelmente visavam a aproximar a nova edição ao vocabulário de *A arqueologia do saber*, publicada três anos antes. Cf. R. Machado, 1986, p. 115.

vida, da morte, da cura é remetida a uma “aritmética simples” ([1963/1972], 2013, p. 114).

Na medicina clássica, o signo anunciava a doença, enquanto o sintoma dava sua forma de aparecimento ([1963/1972], 2013, p. 97-98). A clínica representa o momento em que o olhar médico passa a ignorar essa separação, abolindo a ocultação, por parte do signo, da essência da doença. Na medicina do olhar: “o significante (signo e sintoma) será inteiramente transparente ao significado que aparece, sem ocultação ou resíduo” ([1963/1972], 2013, p. 99).

Esta diferença teria feito a medicina, no mesmo século, ser compreendida de forma inteiramente distinta, voltada à identificação de relações causais que ela permitia estabelecer pela consideração em conjunto da fisiologia de um órgão em relação a outro, pela apreensão de todo o corpo doente e, sobretudo, pela possibilidade de *dizê-lo*, fazendo corresponder olhar e linguagem. A medicina alcançaria seu estatuto científico com o nascimento de um “corpo doente” e de um discurso.

A observação anatômica da profundidade do corpo só se torna possível pela conversão da morte num evento da vida, tornando-a positiva: “abram alguns cadáveres” ([1963/1972], 2013, p. 162), aconselha o médico Marie Bichat. A essa primazia da anatomia do corpo viria se unir o derradeiro elemento ao qual poderia estar ainda atrelada uma consideração “ontológica”, essencial, da doença. É que até o final do século XVIII, a febre, assim como as “doenças dos nervos”, era considerada sintoma sem lesão correspondente. A febre seria a manifestação de uma doença *essencial*, invisível e inapreensível. O final do século XIX traria, com as descobertas do médico François Broussais a ideia de que a febre seria tão somente o resultado de um causa irritante, mas não necessariamente uma lesão, responsável por alterações no organismo, sejam tecidos, órgãos ou mesmo o fluxo sanguíneo ([1963/1972], 2013, p. 196-209). Essa causalidade fisiológica fecharia o ciclo de

supressão das ontologias médicas: não há mais, em definitivo, a *essência* da doença. Na posituação desse saber tornando objeto, o corpo humano surge como lugar por excelência de espacialização da doença:

Trata-se, no entanto, de um desses períodos que delineiam um impagável limiar cronológico: o momento em que o mal, o contranatural, a morte, todo o fundo negro da doença, em suma, vem à luz isto é, ao mesmo tempo se ilumina e se suprime como noite, no espaço profundo, visível e sólido, fechado mas acessível, do corpo humano ([1963/1972], 2013, p. 215).

A temática da morte em relação direta com a do corpo humano como espaço nosográfico moderno vem ocupar o acabamento de *O Nascimento da clínica*. O tema da conversão da finitude em característica positiva do homem como objeto liga-se à configuração anatomopatológica da medicina moderna. A morte como limite faz a crítica da essencialização da doença, ao mesmo tempo em que torna o homem um *originário*, como que uma estrutura *a priori*, direcionando, doravante, o saber, e tornando possível o advento das ciências humanas:

É, sem dúvida, decisivo para a nossa cultura que o primeiro discurso científico enunciado por ela sobre o indivíduo tenha tido de passar por esse momento da morte. É que o homem ocidental só pôde se constituir a seus próprios olhos como objeto de ciência, só se colocou no interior de sua linguagem e só se deu, nela e por ela, uma existência discursiva por referência à sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram *todas as psicologias* e a possibilidade mesma da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo ([1963/1972], 2013, p. 217) [grifo meu].

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 178-195

A morte é reafirmada como finitude e, ao mesmo tempo, remetida ao nível fundamental das formas concretas da existência empírica humana: das formas da anatomia surgem as próprias condições de possibilidade da vida. Assim, os elementos positivos da disposição técnica medical farão da saúde uma norma. Tal como a psicologia, a medicina forja o homem normal, o homem em seu estado de saúde

fundado na sua finitude corpórea, objeto de anatomia. A morte é negação da vida humana na mesma medida em que o saber médico a torna “positiva” na anatomia do corpo.

Haveria uma antropologia subjacente à medicina anatomoclínica moderna, de modo que seu objeto deixa de ser apenas a doença, para se tornar o *corpo* doente, o *homem doente*, como objeto de discurso, de intervenção, de uma terapêutica, de um *saber* no qual o médico assume, cada vez mais, o lugar de guru e conselheiro “para o equilíbrio do coração e do corpo” ([1963/1972], 2013, p. 36):

A medicina não deve mais ser apenas o *corpus* de técnicas da cura e do saber que elas requerem: envolverá, também, um conhecimento do *homem saudável*, isto é, ao mesmo tempo, uma experiência do *homem não doente* e uma definição do *homem modelo*. Na gestão da existência humana, toma uma postura normativa que não a autoriza apenas a distribuir conselhos de vida equilibrada, mas a reger as relações físicas e morais do indivíduo e da sociedade em que vive. Situa-se nessa zona fronteira, mas soberana para o homem moderno, em que uma felicidade orgânica, tranquila, sem paixão e vigorosa se comunica de pleno direito com a ordem de uma nação, o vigor de seus exércitos, a fecundidade de seu povo e a marcha paciente de seu trabalho [...] ([1963/1972], 2013, p. 37-38).

A pesquisa histórico-crítica empreendida em *O nascimento da clínica* revela que as questões da doença mental e do nascimento da psicologia são remetidas a toda uma concepção moderna de investigação sobre o homem e seu modo de ser, na qual está investida uma normalização antropológica. Da doença como desvio com relação a um padrão positivo de saúde decorre uma cultura terapêutica, social, política, e mesmo filosófica, da normalidade e do equilíbrio. Inaugura-se uma perspectiva segundo a qual os objetivos e os desdobramentos possíveis da arte de “tratar” tornam-se uma espécie de restabelecimento da ordem, a ordem de um “homem-modelo”.

Segundo Foucault, até o fim do século XVIII a medicina referiu-se muito mais à saúde que à

normalidade, não se fundava num funcionamento regular do organismo:

A prática médica podia, desse modo, conceder grande destaque ao regime, à dietética, em suma, a toda uma regra de vida e de alimentação que o indivíduo se impunha a si mesmo. Nessa relação privilegiada da medicina com a saúde se encontrava inscrita a possibilidade de ser médico de si mesmo. A medicina do século XIX regula-se mais, em compensação, pela *normalidade* do que pela saúde ([1963/1972], 2013, p. 38) [grifo meu].

Das formas do corpo doente, a medicina moderna extrai os fundamentos do controle e da prescrição do equilíbrio entre o corpo e a alma. De outro lado, incita-se a livre busca pela saúde e pelo cuidado consigo próprio, estando garantida ao homem a “possibilidade de ser médico de si mesmo” ([1963/1972], 2013, p. 38), quando os médicos se tornaram, desde o desenvolvimento da medicina social, os “padres do corpo” ([1963/1972], 2013, p. 34).

Por meio do mote da crítica ao suposto humanismo subjacente à história linear da medicina, à qual Foucault opõe o saber produzido pelas instituições médicas e hospitalares, observa-se igualmente a disposição antropológica desse saber. A gestação da “protoclínica” como forma de experiência fragmentada, que ainda não compunha a experiência do conhecimento médico, instituía já códigos de saber, o que só se tornou possível pela unidade política e institucional da medicina. Unidade essa que teria impulsionado também uma profunda mutação pedagógica e técnica do saber médico, para que o corpo humano se tivesse constituído como objeto. Essa “soberania do olhar” se expressa também, portanto, na perspectiva política incutida nesse saber que exerce sua técnica sobre “corpos e almas”.

*

Eis o fundo arqueológico da crítica ao “humanismo médico” em *O Nascimento da Clínica*. Estende-se o domínio de atuação da medicina clínica ([1963/1972], 2013, p. 95) que vai da identificação dos

princípios e causas das doenças à direção da vontade do doente por parte do médico: um “pai terno” que vela por seus filhos ([1963/1972], 2013, p. 94-95). São novos objetos e é um novo sujeito, estes que se apresentam à experiência clínica: o *saber* que essa disciplina agora constitui desenvolve poderes de intervenção, embutidos num discurso de conhecimento e cura.

É nesse sentido que os saberes desenvolvidos em torno da doença nos permitem identificar que, desde o século XIX, o homem é a medida, na qualidade de objeto e, concomitantemente, de sujeito de saberes. Antes dele, havia doenças, havia classes e espécies, havia dor, sofrimento, tratamento e cura. O que não havia era o *homem*; o homem doente, cuja finitude não representa mais tão somente a consequência da doença, mas sua condição: “é fundamentalmente porque pode morrer que o homem adocece” ([1963/1972], 2013, p. 171).

O próprio conceito de vida, fundamental no percurso de meio século do saber médico analisado por Foucault, só se tornará possível na *épistémè* da finitude. O conceito de vida pertence à disposição antropológica e já nasce na perspectiva da normalização:

Se as ciências do homem apareceram no prolongamento das ciências da vida, é talvez porque estavam biologicamente fundadas, mas é também porque o estavam medicamente: sem dúvida por transferência, importação, e muitas vezes, metáfora, as ciências do homem utilizaram conceitos formados pelos biólogos; mas o objeto que eles se davam (o homem, suas condutas, suas realizações individuais e sociais) constituía, portanto, um campo dividido segundo o princípio do normal e do patológico. Daí o caráter singular das ciências do homem, impossíveis de separar da negatividade em que apareceram, mas também ligadas à positividade que situam, implicitamente, como norma ([1963/1972], 2013, p. 39).

Do mesmo modo como nas grandes obras do período arqueológico (*História da loucura* e *As palavras e as coisas*), a negatividade implicada na

verdade do homem¹² é convertida em positividade, em produto dos saberes. Do ponto de vista do problema da antropologia, tal como se coloca na fase arqueológica de Foucault, é pela consciência de um sujeito que os saberes se atrelam à figura do homem. A crítica em Foucault parece buscar a reinserção da história na filosofia, no empreendimento por um transcendentalismo sem sujeito¹³, que se expressa, por exemplo, no conceito de *a priori* histórico¹⁴.

O desenvolvimento de uma *crítica história* dos sujeitos humanos no pensamento de Foucault parece estar nos primórdios da consolidação da arqueologia. Parecem ser estas então as grandes questões que, se não unificam, ao menos perpassam esses distintos textos de Foucault do período arqueológico: as relações entre antropologia, normalidade e moral, além da questão da reduplicação empírico-transcendental como marca da antropologização dos saberes e tema fundamental de *As palavras e as coisas*. Há, com efeito, no *Nascimento da clínica*, o tema da normalização da medicina moderna, fruto de

¹² Questão por meio da qual Foucault identifica o problema antropológico envolvido na psicologia já em textos da década de 50 em que interroga e problematiza os fundamentos epistêmicos desse saber, por exemplo: *La psychologie de 1850 a 1950*, e *La recherche scientifique et la psychologie*, ambos de 1957.

¹³ Segundo Béatrice Han: “A questão principal de Foucault não é somente aquela da gênese das ciências humanas e das formas contemporâneas de subjetividade, mas, acima de tudo, aquela sobre a possibilidade de definir um novo caminho de conectar a história à filosofia, um meio termo entre um idealismo que ele julgava excessivo – aquele de Kant e dos pós-kantianos – e o extremamente redutor materialismo dos pensadores por ele dispostos juntos sob a rubrica “Marxistas”. Assim, as críticas ao transcendental, nos escritos iniciais de Foucault, revelam-se como essenciais, uma vez que eles governam tanto a denúncia às ilusões antropológicas que, de acordo com Foucault, enredaram a modernidade, como o projeto de encontrar uma resposta válida para a questão das condições de possibilidade do conhecimento na renovação do tema transcendental por meio do *a priori* histórico”. B. Han, *Foucault’s Critical Project*, 2002, p. 5.

¹⁴ “O ‘*a priori* histórico’, efetivamente, não designa a condição de validade dos juízos, nem busca estabelecer o que torna legítima uma asserção, mas sim as condições históricas dos enunciados, suas condições de emergência, a lei de sua existência com outros, sua forma específica de ser, os princípios segundo os quais se substituem, transforma-se e desaparecem”. E. Castro. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*, p.21.

sua pertinência a uma “estrutura antropológica” do saber, fundada numa “disposição antropológica”:

Pode-se compreender, a partir daí, a importância da medicina para a constituição das ciências do homem: importância que não é apenas metodológica, na medida em que ela diz respeito ao ser do homem como objeto de saber positivo. A possibilidade de o indivíduo ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento implica que se inverta no saber o jogo da finitude. Para o pensamento clássico, esta não tinha outro conteúdo senão a negação do infinito, enquanto o pensamento que se forma no final do século XVIII lhe dá os poderes do positivo: a estrutura antropológica que então aparece desempenha simultaneamente o papel crítico de limite e o papel fundador de origem. Foi essa mudança que serviu de conotação filosófica para a organização de uma medicina positiva; e, inversamente, essa medicina foi, no nível empírico, um dos primeiros esclarecimentos da relação que liga o homem moderno a uma *finitude* originária. Daí o lugar determinante da medicina na arquitetura de conjunto das ciências humanas; mais do que qualquer outra, ela está próxima da *disposição antropológica* que as fundamenta. ([1963/1972], 2013, p. 217-218) [grifos meus].

Nesse movimento, o problema da antropologia é determinante na medida em que é revelador da configuração epistêmica da Modernidade, quando o homem assume o papel de fundamento, e assim a medicina é antropológica tal como a psicologia.

Esse estatuto do homem, convertido em fundamento dos saberes supostamente científicos, está atrelado a uma “função normalizadora” da disposição antropológica, por meio da qual se conduzem os sujeitos humanos. Uma vez removidos os sustentáculos da verdade de tais saberes como ciências, Foucault toca o cerne do problema antropológico: sua ausência de fundamento epistêmico e a negatividade da verdade do homem, podendo anunciar, desse modo, sua morte.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 178-195

Bibliografia:

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad.: Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

- DEFERT, Daniel. EWALD, François [orgs]. [Nota dos organizadores]. In: *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- _____. [1961/ 1972]. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972
- _____. [1962]. *Doença mental e psicologia*. Trad. L. Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1994.
- _____. [1963/1972]. *O nascimento da clínica*. Trad.: R. Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- _____. [1966]. *As palavras e as coisas*. Trad.: Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. [1984] Préface à l'«Histoire de la sexualité». In: *Dits et écrits II* (1976-1988). Paris : Gallimard, 2001. p.1397-1403.
- _____. [1984] Qu'est-ce que les lumières. In: *Dits et écrits II* (1976-1988). Paris: Gallimard, 2001. p. 1381-1397.
- HAN, Béatrice. *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*. [L'ontologie manquée de Michel Foucault]. Translated by Edward Pile. Stanford: Stanford University Press, 2002
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- MACHEREY, Pierre. Aux sources de l'«Histoire de la folie: une rectification et ses limites». In: *Revue Critique : Michel Foucault du monde entier*. Paris: Éditions de Minuit, n. 471 – 472, 1986.

Merleau-Ponty, lecteur et critique de Sartre : liberté et facticité dans la *Phénoménologie de la Perception*
Merleau-Ponty, leitor e crítico de Sartre: liberdade e facticidade na Fenomenologia da percepção

Mots-clés: Merleau-Ponty; Sartre; liberté; facticité; action, motifs.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Sartre; liberdade; facticidade; ação; motivos.

Paula Galhardo

Paris, França

Doutora em filosofia pela
Universidade Paris 1- Panthéon-
Sorbonne

paulagalhardocepil@gmail.com

RÉSUMÉ: L'un des enjeux centraux de la dernière partie de la *Phénoménologie de la Perception* est d'engager un dialogue critique avec *l'Être et le Néant*. Au cœur de ce dialogue, se trouve l'effort de Merleau-Ponty pour échapper à l'optique fortement dualiste de la philosophie sartrienne. Le but de cet article est d'aborder la critique merleau-pontyenne de Sartre par un biais privilégié, celui du rapport entre la liberté et la facticité. En effet, le dernier chapitre de la *Phénoménologie*, consacré à la liberté, emprunte non seulement le vocabulaire, mais aussi plusieurs exemples de Sartre. Nous essayerons de montrer que, contrairement à ce que l'on croit d'habitude, la critique que Merleau-Ponty adresse à la conception sartrienne de liberté ne cherche pas à « limiter » une liberté démesurée. Plutôt que d'introduire un certain déterminisme au cœur de la subjectivité, Merleau-Ponty s'attèle à repenser avec plus de rigueur les notions sartriennes de liberté et de facticité.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 196-215

Artigo recebido 15/08/2015

Artigo aceito 25/09/2015

RESUMO: Uma das questões centrais da última parte da Fenomenologia da Percepção é de estabelecer um diálogo crítico com O Ser e o Nada. No âmbito desse diálogo, encontra-se o esforço de Merleau-Ponty de escapar à ótica dualista da filosofia sartriana. O objetivo do presente artigo é de desenvolver a crítica merleau-pontiana de Sartre a partir de um viés privilegiado: o viés da relação entre a liberdade e a facticidade. O último capítulo da Fenomenologia, que aborda a questão da liberdade, utiliza não apenas o vocabulário de Sartre, mas também alguns de seus exemplos. Nós tentaremos mostrar que, contrariamente ao que se pensa em um primeiro momento, a crítica que Merleau-Ponty faz da concepção sartriana da liberdade não tem por objetivo « limitar » uma liberdade desmedida. Ao invés de introduzir um certo determinismo no âmbito da subjetividade, Merleau-Ponty procura repensar com mais rigor as noções sartrianas de liberdade e de facticidade.

1. La liberté chez Sartre : le choix et les motifs

Comme il est fort connu, la perspective ontologique de *l'Être et le Néant* est caractérisée par le dualisme de l'en-soi et du pour-soi : d'une part, l'être immuable et massif de la chose, d'autre part, l'être évanescence de la conscience, défini comme néant. La caractérisation de la conscience comme négativité dans l'ouvrage de 1943 a deux versants : d'un côté, la conscience n'est pas un être positif (thèse qui était déjà centrale dans *La Transcendance de l'ego*), de l'autre, l'être de la conscience est liberté. Dire que le pour-soi est néant veut ainsi dire deux choses différentes mais intrinsèquement liées. Tout d'abord, le pour-soi n'a pas un être comme l'ont les objets, il ne sera jamais de la même façon que l'encrier est un encrier, c'est-à-dire, comme un être en soi qui « est ce qu'il est »¹. D'ailleurs, dire que le pour-soi n'est rien de déterminé (« rien d'être »), le place déjà sur le terrain de l'action, au sens où aucun déterminisme ne saurait peser sur lui. L'un des enjeux centraux de *l'Être et le Néant* est ainsi de montrer que la liberté est la définition même du pour-soi.

En revanche, même si l'être du pour-soi se confond avec la liberté, il n'est pas moins vrai que, sous un autre point de vue, notre existence est aussi un fait. Ce que Sartre appelle facticité vient répondre à cet autre versant de notre existence : le pour-soi « est tant qu'il apparaît dans une condition qu'il n'a pas choisi (...) ; il est en tant qu'il est jeté dans un monde, délaissé dans une « situation », il est en tant qu'il est pure contingence »². L'idée sartrienne de facticité – représentée notamment par le corps et le passé – est une sorte de complément nécessaire à la liberté absolue que Sartre attribue au pour-soi. D'un côté, « l'homme est l'être qui projette d'être Dieu »³, de l'autre, il est marqué par la contingence de son existence, par une facticité sans justification (le fait d'être beau ou

¹ SARTRE (1943), p. 34.

² SARTRE (1943), p. 115.

³ SARTRE (1943), p. 612.

laid, grand ou petit, né ouvrier ou bourgeois). Or, ce que nous retrouvons ici, c'est la dualité de l'en-soi et du pour-soi au niveau de la « réalité humaine »⁴ : d'un côté, la conscience est néant et c'est pourquoi notre être se confond avec une liberté qui est totale ; de l'autre, nous existons aussi comme un fait.

Dès la première partie de *l'Être et le Néant*, Sartre met en rapport négativité et liberté. La liberté apparaît comme la possibilité qu'a le sujet de s'extraire de l'être et par conséquent du déterminisme qui lui est corrélatif. Même si le pour-soi est incapable d'anéantir l'être des choses, il peut tout à fait modifier son *rapport* aux choses. Pour Sartre, ce qui rend cette sortie hors de l'être possible, c'est le pouvoir néantisant du pour-soi : « cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté »⁵. Telle que l'entend Sartre, la liberté n'est pas une caractéristique ou une propriété de la subjectivité, mais la définition même du pour-soi : « ce que nous appelons liberté est donc impossible de distinguer de *l'être* de la « réalité humaine »⁶. Dans cette perspective « pratique », qui est celle de *l'Être et le Néant*, dire que le pour-soi est néant veut ainsi simplement dire que son être est liberté.

Il ne s'agit donc pas de se demander dans quelle mesure nous sommes libres ou déterminés. La question est plutôt celle de décrire de manière fidèle cette liberté totale que Sartre attribue au pour-soi. L'une des manières dont il pose la question a trait à ces composants de l'action que sont les motifs et les mobiles. Ce qui est en jeu pour Sartre, c'est la question de leur « efficacité » : dans quelle mesure ce que nous appelons un *motif* peut-il *motiver* une action ? Il est évident que, quand nous agissons, nous le faisons en vue d'un motif. Si nous décidons d'arrêter de fumer parce que le tabac nuit à la santé, on dira que le motif

⁴ Sartre utilise la traduction de *Dasein* proposé par le premier traducteur de Heidegger en français, Henry Corbin.

⁵ SARTRE (1943), p. 59.

⁶ SARTRE (1943), p. 60.

en question est celui de vouloir préserver sa santé. Mais cela revient-il à dire que notre action – celle d'arrêter de fumer – a comme *cause* ce motif, à savoir, vouloir préserver sa santé ? Les analyses de Sartre cherchent à montrer qu'en eux-mêmes les *motifs* n'ont aucune prise sur nous. Si le pour-soi se confond avec la liberté, les *motifs* ne peuvent pas entraîner une action indépendamment de la valeur que leur attribue le pour-soi. Dépourvus d'efficacité en eux-mêmes, les motifs possèdent la force qui leur est conférée par le pour-soi : « c'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de la liberté »⁷.

Voici pourquoi l'angoisse est l'affect privilégié du pour-soi : c'est à travers elle que le pour-soi saisit son manque d'être, c'est-à-dire, le fait que l'être lui manque. En ce qui concerne l'action, l'angoisse révèle au pour-soi qu'il ne peut s'appuyer sur aucun motif dans la réalisation d'un acte. C'est pourquoi, dit Sartre, il y a une angoisse du passé : on s'angoisse devant l'inefficacité des motifs que nous avons autrefois pris pour les nôtres. C'est précisément à cette idée que le passage suivant donne voix :

« C'est celle (l'angoisse) du joueur qui a librement et sincèrement décidé de ne plus jouer et qui, lorsqu'il s'approche du « tapis vert » voit soudain « fondre » toutes ses résolutions. On a souvent décrit ce phénomène comme si la vue de la table de jeu réveillait en nous une tendance qui entrait en conflit avec notre résolution antérieure et finissait par nous entraîner malgré celle-ci. Outre qu'une pareille description est faite en termes chosistes et qu'elle peuplé l'esprit de forces antagonistes (c'est par exemple la trop fameuse « lutte de la raison contre les passions » des moralistes), elle ne rend pas compte des faits. (...) Ce qu'il saisit dans l'angoisse c'est précisément la totale inefficacité de la résolution passée. Elle est là, sans doute, mais figée, inefficace, dépassée du fait même que j'ai conscience d'elle. (...) Ce que le joueur saisit à cet instant c'est encore la rupture permanente du déterminisme (...) Il me semblait que j'avais constitué une barrière réelle entre le jeu et moi et, voici que je m'aperçois tout à coup, que cette appréhension synthétique n'est plus qu'un souvenir d'idée, un souvenir de sentiment : pour qu'elle vienne m'aider à nouveau il faut que je la refasse *ex nihilo* et librement ; elle n'est plus qu'un des mes possibles, comme le fait de jouer en est un autre, ni plus ni moins »⁸

⁷ SARTRE (1943), p. 492.

⁸ SARTRE (1943), p. 66-67.

On le voit, quand Sartre parle de l'inefficacité de la résolution passée, de la rupture du déterminisme, il essaie de cerner en propre ce qui constitue la seule perspective que nous pouvons adopter sur nous-mêmes en tant qu'êtres totalement libres. Dans cette perspective, il n'y a pas de « barrière réelle » entre le joueur et une des ses possibilités : c'est simplement à lui de décider de jouer ou de ne pas jouer. Cette décision n'est pas de l'ordre de la délibération, insiste Sartre, mais d'un choix qui serait en-deçà de tout acte de volonté. C'est pourquoi Sartre rejette l'idée d'une lutte entre les passions et la raison : au niveau de ce choix fondamental, il n'y a pas de « force » qui pourrait avoir de prise sur nous. Le joueur de l'extrait ne peut donc pas s'appuyer sur le fait qu'il *sait* qu'il a décidé hier de ne plus jouer, qu'il avait *autrefois* de bonnes raisons pour ne plus jouer. Dès qu'il regarde sa résolution passée de cette manière, celle-ci lui apparaît inerte, sans force, et c'est là qu'intervient l'angoisse. Ce que Sartre fait émerger n'est pas un problème de connaissance : il ne s'agit pas de dire que nous ne pouvons pas *connaître* nos vrais motifs. Il vise à mettre en avant le fait que le propre du pour-soi, c'est d'agir à la lumière d'un projet librement choisi : ce que le pour-soi prend pour le motif d'une action dépend des fins qu'il pose. Autrement dit, ce n'est qu'à partir de nos projets qu'il peut y avoir quelque chose comme une raison ou un motif pour faire quelque chose. Ce que le joueur saisit dans l'angoisse, c'est cette liberté totale, le fait qu'il n'y a rien, aucune résolution, aucune décision, qui le sépare de la possibilité de « craquer » devant le tapis vert. Pour qu'une résolution ait une emprise sur lui, pour qu'elle soit sa résolution, il ne peut jamais la considérer « du dehors » (en disant, par exemple, « hier je me suis engagé à ne plus jouer et cette décision est prise » ou « c'est plus fort que moi »). D'où la formule de Sartre selon laquelle pour qu'une résolution ait une emprise sur moi « pour qu'elle vienne m'aider à nouveau, il faut que je la refasse *ex nihilo* et librement ».

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Iipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 196-215

Or, la position de Sartre n'est pas un « volontarisme ». Il s'agit d'étendre la liberté à toute action et non de la limiter à l'exercice de la volonté. Aux yeux de Sartre, le « choix libre » est présent tant au niveau des passions qu'à celui de la raison. Le choix *ex nihilo* dont il parle – expression que Merleau-Ponty reprendra ailleurs

dans une visée critique⁹ – n'est pas ainsi une sorte de décision prise suite à une délibération. Son but est plutôt de mettre en avant un écart de niveau, celui entre la subjectivité qui est négativité (et doit tenir les raisons d'un agir pour siennes), et le monde, où nous ne pouvons pas trouver de motif ou de mobile indépendant des projets du pour-soi. Bien sûr, cela ne veut pas dire qu'il ne peut pas y avoir conflit entre des intentions différentes – à un niveau *de fait*, il y a un conflit, pour le joueur, entre la résolution de ne plus jouer et l' « envie » de jouer. Mais la résolution de ce conflit ne saurait dépendre d'une économie de forces : il ne peut pas être question d'une lutte de la raison contre les passions. Parce qu'il est question ici de subjectivité, tout dépend du *choix* du joueur, car c'est celui-ci qui prête aux *motifs* leur force. Même là où il pense ne pas choisir, mais « craquer », céder à la tentation, c'est bien lui qui a agi, c'est-à-dire, choisi. Ce que l'on a nommé *akrasia* n'est finalement que le résultat d'un « choix ». Sartre rejette l'idée d'une lutte parce que rien ne peut peser sur cette décision (ni tentation, ni résolution) : il n'y a pas d'influence possible sur nos choix, car il n'y a pas de mobile indépendamment de la valeur que le pour-soi lui confère.

2. Merleau-Ponty sur la liberté sartrienne

Au début du chapitre consacré à la liberté dans la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty suit les analyses de Sartre sur plusieurs points. Il souligne que nous ne pouvons pas admettre l'existence des rapports de causalité entre le sujet et le monde et qu'il est inconcevable de limiter notre liberté par certains déterminismes. La liberté apparaît ainsi comme ce qui ne saurait « admettre d'éclipse »¹⁰ : nous ne pouvons pas l'atténuer en lui conférant des degrés. En suivant les analyses de Sartre, Merleau-Ponty conclut que nous devons renoncer non seulement à la causalité, mais aussi à l'idée de motivation. Ainsi, en ce qui concerne les motifs, Merleau-Ponty paraît souscrire pleinement à la position sartrienne : « Le prétendu motif ne pèse sur ma décision, c'est au contraire ma décision qui lui prête sa force. (...) Quand j'ai renoncé à un projet, soudain les motifs que je croyais avoir d'y tenir

⁹ Voir notamment le cours de Merleau-Ponty sur la passivité, MERLEAU-PONTY (2003).

¹⁰ MERLEAU-PONTY (1945), p. 496.

retombent sans force »¹¹. Néanmoins, cet éloge de la philosophie sartrienne de la liberté donne lieu, après quelques pages, à une critique. Selon celle-ci, une telle conception de la liberté « absolue sans extérieur » finirait par rendre la liberté impossible.

« Si la liberté est égale dans toutes nos actions et jusque dans nos passions, si elle est sans commune mesure avec notre conduite, si l'esclave témoigne autant de liberté en vivant dans la crainte qu'en brisant ses fers, on ne peut dire qu'il y ait aucune *action libre*, la liberté est en deçà de toutes les actions, en aucun cas on ne pourra déclarer : « Ici paraît la liberté », puisque l'action libre, pour être décelable, devrait se détacher sur un fond de vie qui ne le fût pas ou qui le fût moins. »¹²

On le voit, ce que cette conception de liberté rend impossible, c'est que l'on puisse qualifier un acte de libre. Pour que nous puissions identifier un acte comme libre, il faut que nous puissions aussi identifier ceux qui ne le sont pas. Autrement dit, si la liberté est partout, elle n'est finalement nulle part. La liberté ne peut pas être un acquis, quelque chose que nous avons une fois pour toutes et qui se situerait en-deçà de toute action. Mais le problème avec la conception sartrienne de la liberté n'est pas uniquement que nous ne pouvons pas reconnaître des actions libres. Dans une telle perspective, dit Merleau-Ponty, « rien ne peut passer de nous au monde, puisque nous ne sommes rien d'assignable et que le non-être que nous sommes ne saurait s'insinuer dans le monde. »¹³ La liberté chez Sartre serait donc une liberté qui se limiterait à la pensée ou, en termes sartriens, à la donation de sens : « il n'y a que des intentions immédiatement suivies d'effet, nous sommes très près de l'idée kantienne d'une intention qui vaut l'acte »¹⁴. Ce que Merleau-Ponty critique dans la conception sartrienne de la liberté, c'est son caractère abstrait : tout d'abord, si tout acte est libre, nous ne voyons pas comment la liberté pourrait nous apparaître, par ailleurs, une telle liberté

¹¹ MERLEAU-PONTY (1945), p.497-498.

¹² MERLEAU-PONTY (1945), p.499.

¹³ MERLEAU-PONTY (1945), p.499.

¹⁴ MERLEAU-PONTY (1945), p.499.

ne saurait avoir des effets dans le monde. La conception de la liberté que Merleau-Ponty tâche d'esquisser dans ce dernier chapitre de la *Phénoménologie de la Perception* cherche donc à se débarrasser de cet aspect abstrait qu'il croit déceler chez Sartre. D'une part, Merleau-Ponty cherche à trouver une liberté qui puisse apparaître, c'est-à-dire, une liberté qui ne soit pas un acquis en deçà de toute action, mais une liberté qui puisse qualifier *certaines* actes. D'autre part, il est question pour lui de trouver une liberté en situation, c'est-à-dire un acte libre qui soit ancré dans le monde et qui puisse y produire des effets.

Or, il est évident que Sartre ne cherche pas à nier que nous agissons sur le monde et que la liberté ne peut se déployer que dans une situation déterminée. Tout l'enjeu du chapitre de *l'Être et le Néant* sur la liberté est de montrer comment la liberté n'est possible que sur fond d'être et de facticité. C'est ce que Sartre appelle le paradoxe de la liberté : « il n'y a de liberté qu'en *situation* et il n'y a de situation que par la liberté »¹⁵. Il est alors clair que Sartre essaie de faire place à un ancrage de la liberté dans le monde : l'idée de facticité vient nommer cet effort. La première question qui se pose est alors celle de savoir sur quoi exactement porte la critique de Merleau-Ponty : pourquoi reproche-t-il à la liberté sartrienne d'être trop abstraite (ou hors monde) ? La deuxième question porte sur la position de Merleau-Ponty lui-même : celle-ci serait-elle simplement une sorte de révisonisme de la position sartrienne ? Autrement dit, est-il seulement question de *limiter* la liberté sartrienne par l'introduction d'un « certain » déterminisme ?

Pour commencer à jeter des lumières sur la question, nous aurons recours à un exemple que Merleau-Ponty emprunte à Sartre : l'exemple de la fatigue. La description de Sartre porte sur une situation ayant lieu pendant une promenade¹⁶. Après plusieurs

¹⁵ SARTRE (1943), p. 534.

¹⁶ SARTRE (1943), p. 498-501.

heures de marche, dit Sartre, la fatigue augmente et devient pénible : « je résiste d'abord et puis tout à coup je me laisse aller, je cède, je jette mon sac sur le bord de la route et je me laisse tomber à côté de lui »¹⁷. Or, dit-il, si mes compagnons de promenade peuvent me reprocher l'acte de s'arrêter c'est parce qu'il n'était pas déterminé : j'aurais pu continuer mais je me suis laissé emporter par la fatigue. Certes, je pourrai répondre que j'étais *trop* fatigué, que la fatigue était devenue intolérable. Mais quelle est la limite entre une fatigue supportable et une fatigue insupportable ? Le but de l'exemple de Sartre est de refuser que cette limite entre le supportable et l'insupportable soit mise au compte d'une cause « naturelle ». Cette limite ne peut avoir du sens qu'à l'aune de notre liberté, car tout dépend de la manière dont nous réapproprions la fatigue. Autrement dit, *en elle-même* la fatigue n'est ni intolérable ni supportable et ne constitue donc pas un obstacle à la continuation de la promenade. La fatigue ne devient intolérable, dit Sartre, qu'au moment où je la saisis comme *telle*, au moment où je la valorise comme « un trop » de fatigue.

Bien évidemment, on pourrait dire que la différence entre celui qui se sent trop fatigué et les autres qui continuent la promenade consiste en ceci que le premier est « douillet ». Or, dit Sartre, cela ne nous avance pas d'un pas : « être douillet » ne fournit pas une explication de mon acte. Ce que Sartre cherche à mettre en question, c'est une explication de l'action par une sorte de trait de caractère donné ; « être douillet » n'intervient ici que pour nommer la difficulté. Toute la question, continue Sartre, est de savoir quelle est la manière dont je m'approprie la fatigue : « être douillet ne saurait être une donnée de fait et n'est qu'un nom donné à la façon dont je souffre ma fatigue »¹⁸. La fatigue ne devient supportable ou intolérable qu'en raison de la manière dont je me rapporte au monde et à la fatigue que j'éprouve, c'est-

¹⁷ SARTRE (1943), p. 498.

¹⁸ SARTRE (1943), p. 499.

à-dire, en raison de la façon dont je m'approprie de cette fatigue qui, en elle-même, ne pourrait jamais interrompre ma randonnée.

Merleau-Ponty reprend l'exemple de Sartre, tout d'abord dans ce qu'il a de définitif : « On a remarqué avec profondeur que la douleur et la fatigue ne peuvent jamais être considérées comme des causes qui agissent sur ma liberté (...) elles expriment mon attitude à l'égard du monde »¹⁹. Pour Merleau-Ponty, il est évident qu'il n'y a aucune causalité à ce niveau : la fatigue n'agit pas sur moi comme un corps agit sur un autre. Au contraire, comme le remarque Sartre, la manière dont je souffre de fatigue ou de douleur révèle un certain type de rapport au monde par lequel nous nous approprions la fatigue d'une certaine manière. Mais dire cela revient-il à dire que cette fatigue, avant une certaine réappropriation, ne nous est *rien* ? Ce qui est intéressant dans l'exemple de la fatigue est qu'il porte sur le corps : pour Sartre, la fatigue, de même que la douleur, est comme de l'en-soi. C'est-à-dire qu'en elles-mêmes, elles nous sont indifférentes, elles ne sont pas à *nous*. Tout dépend de la façon dont nous nous réapproprions la fatigue et c'est cette manière de nous l'approprier qui permettra de dire si nous sommes « douillets » ou pas.

Tout en niant que la fatigue puisse être la cause d'une action, Merleau-Ponty essaie de prendre le contrepied de cette position selon laquelle la fatigue en elle-même ne nous serait *rien*. La fatigue que nous éprouvons ne nous est pas étrangère : elle est déjà, d'une certaine manière, *nôtre*. Certes, elle ne saurait agir sur nous comme une cause, mais elle a tout de même une certaine prise sur nous, car elle est éprouvée dans le corps. Elle ne saurait ainsi être une fatigue « brute », à laquelle viendrait s'ajouter un sens. Au moment où nous l'éprouvons, elle est déjà prise dans une certaine manière de se rapporter au monde.

Néanmoins – et ceci est le point crucial – cette manière de se rapporter à la fatigue ne doit pas être

¹⁹ MERLEAU-PONTY (1945), p. 504.

conçue comme étant l'acte d'une conscience qui conférerait du sens à une facticité dépourvue de sens. Il est plutôt question d'un sujet-corps qui porte en lui des « intentions anonymes » : « en tant que j'ai des mains, des pieds, un corps, un monde, je porte autour de moi des intentions qui ne sont pas décisives et qui affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas »²⁰. Le corps représente ici ce qui est en-deçà du « sujet pensant », à savoir, un sujet incarné, situé dans la société et dans l'histoire, un sujet qui ne saurait être « acosmique » : « un être qui est fixé, situé et investi dans le monde ». Ce sujet se retrouve face à un sens autochtone du monde : « que j'aie décidé ou non d'en faire l'ascension, ces montagnes me paraissent grandes, parce qu'elles dépassent la prise de mon corps »²¹. Bien évidemment, il n'est pas question d'introduire une causalité d'ordre corporel (Merleau-Ponty souligne à plusieurs reprises qu'on ne saurait concevoir de causalité à ce niveau). Il s'agit plutôt de trouver des « formes privilégiées » dans le sens de la *Gestaltpsychologie*. Nous avons affaire à une sorte d'organisation immanente au sensible : il ne s'agit pas de causalité ou de déterminisme, mais d'une sorte de valorisation spontanée qui se situe en-deçà du jugement.

Or, il est évident que ce sujet ne peut pas être à l'origine d'un acte *ex nihilo*. Au contraire, dit Merleau-Ponty, tout « choix présuppose un engagement préalable ». Cela ne veut pas dire que des déterminismes pèsent sur ce sujet, mais que sa liberté ne peut se déployer que dans un *champ*. Ce que Merleau-Ponty fait émerger à travers l'idée de champ, c'est que nous nous situons dans un espace qui n'est pas homogène, parce que certaines possibilités y sont privilégiées par une sorte de valorisation spontanée. Cette idée ne s'applique pas seulement à la perception du monde (par exemple, la grandeur des montagnes), mais aussi au rapport que nous entretenons avec notre

²⁰ MERLEAU-PONTY (1945), p. 502.

²¹ MERLEAU-PONTY (1945), p. 502.

corps et nos possibilités – « il y a quelque chose d’analogue dans toutes les valorisations »²². Les remarques de Merleau-Ponty autour de ces « formes privilégiées » qui composent un champ nous permettent donc de revenir à la fatigue :

« Je suis libre à l’égard de la fatigue dans l’exacte mesure où je le suis à l’égard de mon être au monde, libre de poursuivre ma route à la condition de le transformer. Mais justement, ici encore, il nous faut bien reconnaître une sorte de sédimentation de notre vie : une attitude envers le monde, lorsqu’elle a été souvent confirmée, est pour nous privilégiée »²³

Certes, nous sommes libres à l’égard de la fatigue : c’est bien à nous de décider si elle est insupportable ou pas. Mais il n’est nullement question d’un choix *ex nihilo* : le « choix » de s’arrêter ou de continuer se déploie dans un champ où toutes les possibilités ne sont pas équivalentes. Ce que Merleau-Ponty introduit ici, c’est quelque chose de l’ordre de l’*acquis* : une attitude acquise envers le monde devient privilégiée. Ainsi, « être douillet » ne saurait être une sorte de donnée, un fait qui me détermine du dehors. En même temps, il ne s’agit pas non plus de quelque chose qui n’aurait du sens que dans la mesure où, à chaque fois, je me réapproprie la fatigue d’une certaine manière. Il se peut que la possibilité « être douillet » soit celle qui a toujours été privilégiée dans ma vie. Dire alors que je suis douillet ne signifie pas faire appel à une donnée ultime, mais avoir recours à une attitude qui a été acquise et qui constitue une possibilité qui possède une valeur et une importance particulières.

Ces analyses autour de la fatigue nous montrent que la cible de Merleau-Ponty n’est pas une conception de la liberté qui serait, à ses yeux, une liberté démesurée. Merleau-Ponty ne conteste pas que nous sommes libres à l’égard de la fatigue – nous pouvons évidemment toujours faire autrement et il n’y a pas de causalité à ce niveau. L’appel à un « moi naturel » n’est pas alors une tentative de limiter la liberté en y introduisant un certain déterminisme,

²² MERLEAU-PONTY (1945), p. 503-4.

²³ MERLEAU-PONTY (1945), p. 504.

celui du corps. Le pari de Merleau-Ponty, nous semble-t-il, consiste plutôt à considérer ce qui relève de la facticité sartrienne comme appartenant à une dimension dans laquelle nous sommes *déjà*. La critique porte plutôt sur la notion de facticité que sur celle de liberté : ce que Sartre appelle facticité ne saurait nous être indifférent comme l'est ce qui relève de l'en-soi. C'est pourquoi la liberté se déploie dans un champ et qu'elle ne saurait être un choix entre des possibilités à la valeur égale. On pourrait dire que ce que Merleau-Ponty cherche à introduire, c'est une dimension de facticité au cœur du pour-soi. En un certain sens, cela est vrai. Mais une facticité qui est déjà *nôtre*, qui n'est pas étrangère au pour-soi, ne saurait se confondre avec la facticité sartrienne. Ainsi, l'enjeu pour Merleau-Ponty n'est pas tant celui de limiter la liberté sartrienne que celui d'élaborer ce que Sartre nomme facticité d'une manière qui soit plus fidèle à notre expérience.

3. La crise mystique et la place de la facticité

Afin de comprendre la critique qu'apporte Merleau-Ponty à la notion sartrienne de facticité, nous nous servons d'un autre exemple que l'auteur emprunte à Sartre. L'exemple en question intervient dans la dernière partie de *l'Être et le Néant* et a trait à un événement passé – il s'agit d'une crise mystique à 15 ans. Par le biais de cet exemple, Sartre essaie de montrer que, en tant que figure même de la facticité, le passé est une sorte de « fait » sur nous-mêmes. Les arguments avancés à propos du passé ont déjà été esquissés par Sartre au début de l'ouvrage dans le chapitre consacré à la temporalité ; ils sont récupérés dans la dernière partie à la lumière du rapport entre liberté et facticité. Comme le corps, le passé est, lui aussi, un représentant privilégié de notre facticité.

Arrêtons-nous un moment sur la notion de facticité. Celle-ci est introduite par Sartre dans la deuxième partie de *L'Être et le Néant*, au titre d'une « structure immédiate du pour-soi ». L'auteur présente la facticité comme ce qui relève de notre contingence et de ce que nous n'avons pas choisi ; elle est donc de l'ordre de l'injustifiable. Il s'agit, comme nous l'avons dit, d'une sorte de fait sur nous-mêmes. La facticité

apparaît aussi comme ce qui leste notre être, ce qui nous empêche de nous choisir complètement : « sans la facticité la conscience pourrait choisir ses attaches au monde »²⁴. Mais tout en étant ce qui nous attache au monde, la facticité, insiste Sartre, n'est pas une *résistance* du fait. La raison en est que la conscience est pour-soi : même s'il y a des faits sur nous-mêmes, la reprise de ces faits dépend de l'activité néantisante du pour-soi. C'est pourquoi Sartre affirme que « c'est en reprenant [la facticité] dans l'infrastructure du *cogito préréflexif* que je lui conférerai son sens et sa résistance »²⁵.

L'exemple de la crise mystique intervient lors d'une sous-section de *l'Être et le Néant* qui s'intitule « Mon passé ». Ce qui est en jeu, c'est précisément la question de savoir dans quelle mesure le passé – ce passé que, constate Sartre, nous *avons* – peut être dit *nôtre*. D'un côté, dit-il, il est certain que le passé ne nous détermine pas, qu'il est « sans force pour constituer le présent et préessquisser l'avenir »²⁶. De l'autre, la liberté ne « saurait se donner de passé au gré de ses caprices ni, à plus forte raison, se produire elle-même sans passé »²⁷. Autrement dit, le passé est quelque chose que nous avons et, en même temps, il n'existe que par une reprise du pour-soi. La question que pose Sartre est donc celle de savoir quelle place nous pouvons attribuer à un événement passé, ou plutôt, quelle est la *signification* d'un événement passé, comme celui, par exemple, d'avoir eu la coqueluche. Afin de rendre compte de ce double caractère du passé (il est à la fois un fait et *mien*), Sartre opère une distinction entre le fait et la signification : « il y a dans le passé un élément immuable : j'ai eu la coqueluche à cinq ans – et un élément par excellence variable : la signification du fait brut par rapport à la totalité de mon être »²⁸. Cette distinction entre un élément immuable

²⁴ SARTRE (1943), p. 119.

²⁵ SARTRE (1943), p. 119.

²⁶ SARTRE (1943), p. 541.

²⁷ SARTRE (1943), p. 541.

²⁸ SARTRE (1943), p. 543.

et un élément variable semble faire place à la fois à la facticité du passé et à la liberté de la subjectivité à l'égard de la signification que nous lui conférons. Or, dit Sartre, même si cette distinction entre deux niveaux est valable, il est impossible de distinguer le fait brut du sens qu'il comporte. Le passé est donc une figure de la facticité, mais la facticité ne se laisse pas détacher de la signification qui, elle, dépend de notre projet présent. Tel est le contexte dans lequel Sartre emploie l'exemple de la crise mystique.

« Cette crise mystique de ma quinzième année, qui décidera si elle « a été » pur accident de puberté ou au contraire premier signe d'une conversion future ? Moi, selon que je déciderai – à vingt ans, à trente ans – de me convertir. Le projet de conversion confère d'un seul coup à une crise d'adolescence la valeur d'une prémonition que je n'avais pas prise au sérieux. (...) Qui peut décider de la valeur d'enseignement d'un voyage, de la sincérité d'un serment d'amour, de la pureté d'une intention passée, etc. ? C'est moi, toujours moi, selon les fins par lesquels je les éclaire »²⁹

Sartre tâche d'attribuer une place à la crise mystique : est-elle un pur accident ou annonce-t-elle ma vocation ? Comme les analyses de Merleau-Ponty à propos de l'amour « faux »³⁰, il s'agit de donner une place à un événement subjectif en l'insérant dans l'existence vue d'un point de vue global. En d'autres mots, il s'agit de la signification d'un événement à l'égard de mon « être total ». On le voit, dans cet extrait de Sartre, la place que le passé occupe dépend de nos projets présents : le sens de la crise mystique ne se décide que par nos fins actuelles. C'est à la lumière d'un projet présent que nous reprenons un événement passé et lui attribuons un sens. Même si nous avons affaire à une sorte de « fait » passé (nous ne pouvons pas choisir n'importe quel passé, il en va ici de quelque chose que nous *avons*), ce fait ne peut apparaître comme significatif que par la donation de sens du pour-soi. Autrement dit, ce fait passé n'existe *pour nous* que

²⁹ SARTRE (1943), p. 543

³⁰ Voir MERLEAU-PONTY (1945), pp. 433 ss.

dans la mesure où il est repris par le pour-soi en vue d'un projet. La signification de cet événement passé dépend ainsi entièrement de la manière dont nous le reprenons. Bien sûr, dit Sartre, les engagements passés « pèsent sur moi », mais seulement dans la mesure où je les ré-assume à présent, où je m'engage envers eux à nouveau. Tout se passe comme si, indépendamment du « réengagement » du pour-soi, le passé n'avait pas prise sur nous.

Il n'est évidemment pas anodin que Merleau-Ponty reprenne l'exemple sartrien de la crise mystique – le passage n'est certes pas l'un des plus nuancés en ce qui concerne la place accordée à la facticité. Celle-ci apparaît, dans l'extrait de Sartre, comme une sorte de fait qui n'a aucune emprise sur nous, si ce n'est que par la signification que nous lui conférons. Nous avons l'impression que la facticité n'est rien en elle-même. Évidemment, la reprise de l'exemple par Merleau-Ponty a pour but de contester la place restreinte que Sartre accorde à la facticité. Tout en reprenant l'alternative de Sartre – entre une crise qui annonce une vocation et une crise qui n'est que manifestation de la « puberté » – Merleau-Ponty affirme que nous ne pouvons pas accepter que la crise n'ait pas de sens *en elle-même* et qu'elle *devienne*, par notre décision, une chose ou une autre.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 196-215

« On ne peut pas dire qu'une crise mystique à quinze ans soit en elle-même dépourvue de sens et *devienne*, selon que je la valorise librement dans la suite de ma vie, incident de puberté ou premier signe de ma vocation religieuse. Même si je construis toute ma vie sur un incident de puberté, cet incident garde son caractère contingent et c'est ma vie toute entière qui est « fausse ». Dans la crise mystique elle-même, telle que je l'ai vécue, on doit trouver quelque caractère qui distingue la vocation de l'incident : dans le premier cas, l'attitude mystique s'insère dans ma relation fondamentale avec le monde et avec autrui, dans le second cas, elle est à l'intérieur du sujet un comportement impersonnel et sans nécessité interne, la « puberté ». »³¹

³¹ MERLEAU-PONTY (1945), p. 434.

A l'instar de Sartre, ce qui intéresse Merleau-Ponty dans l'épisode de la crise mystique, c'est le sens que nous pouvons lui attribuer : crise de adolescence ou événement qui annonce une vocation ? On remarque que Merleau-Ponty ne cherche pas à insister sur le fait que la crise mystique a une emprise sur nous en tant que fait brut ; ce qui l'intéresse, c'est la signification de cette crise. Il ne s'agit donc pas d'insister sur la « force » de la crise comme fait extérieur à notre liberté. Force est de constater que la perspective de Merleau-Ponty n'est pas ainsi une sorte de « révisionnisme » de la position sartrienne. Autrement dit, il ne cherche pas à contester la différence de niveau qu'établit Sartre entre la causalité et la liberté du pour-soi : il est évident que le pour-soi ne peut pas être dit *déterminé* par son passé et ce qui compte, c'est la *signification* d'un événement passé. Néanmoins, il s'écarte de la position de Sartre par la manière dont il conçoit la signification de cet événement. Il y a donc deux choses que Merleau-Ponty ne peut pas accepter dans la lecture de Sartre : d'un côté, que la crise mystique soit « en elle-même dépourvue de sens », de l'autre, que par la décision du pour-soi elle *devienne* incident ou vocation. Si Merleau-Ponty insiste sur le fait que la dite crise est *déjà* porteuse d'un sens, c'est pour souligner qu'elle ne saurait être un pur fait : puisqu'il est question de *mon* passé, je ne pourrais jamais considérer la crise mystique comme un simple événement extérieur.

Par le biais de la reprise de l'exemple de Sartre, Merleau-Ponty ne cherche pas seulement à rejeter une idée de facticité qui correspondrait à un simple fait extérieur. Il écarte aussi le dualisme qui est caractéristique de la position sartrienne : d'un côté, l'extériorité du passé (et de tout ce que Sartre appelle facticité), de l'autre, la libre donation de sens du pour-soi. Par le biais de la critique de la facticité comme ce qui nous serait indifférent, nous retrouvons également une critique de la notion sartrienne de liberté. Celle-ci, conçue comme liberté de donner du sens, est aux yeux

de Merleau-Ponty trop abstraite, c'est-à-dire qu'elle ne prend pas en compte notre situation concrète et notre insertion dans le monde. La clé pour comprendre une telle critique est, comme nous l'avons déjà annoncé, la place accordée à ce qui est de l'ordre de l'acquis. Pour que l'on puisse parler de liberté, il faut donc qu'il y ait un *champ*, c'est-à-dire un espace où certaines possibilités « tendent à persévérer dans l'être ». Une liberté « instantanée », qui ne s'insère pas dans la temporalité, ne saurait rendre compte de cet espace dans lequel nous « choisissons » et que l'auteur appelle *champ*.

« La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été *fait* par elle, que l'instant suivant bénéficie du précédent et, sans être nécessité, soit du moins sollicité par lui. Si la liberté est de faire, il faut que ce qu'elle fait ne soit pas défait à l'instant par une liberté neuve. Il faut donc que chaque instant ne soit pas un monde fermé, qu'un instant puisse engager les suivants, que, la décision une prise et l'action commencée, je dispose d'un acquis, je profite de mon élan, je sois incliné à poursuivre, il faut qu'il y ait une pente de l'esprit »³²

Si la facticité a une certaine emprise sur nous, ce n'est pas en raison d'une sorte de déterminisme, mais de la « sédimentation » de notre vie – sédimentation qui donne une certaine forme au champ de possibilités qui est le nôtre et qui se déploie dans le temps. Pour Merleau-Ponty, la « sédimentation » est une condition nécessaire pour que la liberté puisse apparaître : pour que nous puissions nous engager librement, il faut que nous soyons déjà engagés quelque part. Même si nos engagements anciens peuvent toujours être remis en cause et que leur perpétuation constitue une sorte de réengagement, celui-ci n'est jamais *ex nihilo*. Loin d'être inerte, le passé est ainsi ce qui donne l'impulsion à un mouvement : nous sommes, dit l'auteur, « sollicités » par notre passé et par nos attaches ; c'est

³² MERLEAU-PONTY (1945), p. 499-500.

pourquoi nos actions, sans être déterminées, profitent d'un « élan » qui les précède.

Nous pouvons revenir alors à la question, fondamentale pour les analyses de Sartre, des motifs d'une action. A nouveau, le but de Merleau-Ponty n'est pas celui de contester que nous ne sommes pas soumis à la causalité ; en ce sens, il est évident que les motifs ne peuvent jamais être la cause d'une action. Mais cela n'implique nullement qu'il soit question d'un choix qui se fait indépendamment des motifs :

« On torture un homme pour le faire parler. S'il refuse de donner les noms et les adresses qu'on veut lui arracher, ce n'est pas par une décision solitaire et sans appuis ; il se sentait encore avec ses camarades, et, encore engagé dans la lutte commune, il était incapable de parler ; ou bien, depuis des mois ou des années, il a affronté cette épreuve et misé toute sa vie sur elle ; ou enfin il veut prouver en la surmontant ce qu'il a toujours pensé et dit de la liberté. Ces motifs n'annulent pas la liberté, ils font du moins qu'elle ne soit pas sans états dans l'être. »³³

La liberté, insiste Merleau-Ponty, ne peut pas constituer une rupture avec le monde : l'acte de l'homme qui refuse de parler sous la torture n'est pas l'acte d'un sujet isolé qui se retire dans sa liberté de ne pas parler et de ne pas céder à la douleur. La liberté n'est pas néantisation, mais engagement avec le monde : l'homme qui ne parle pas ne le fait pas sans appui, car son acte de liberté se repose sur des motifs. Le sens que donne Merleau-Ponty à ce qui motive une action est donc très différent du sens qu'en donne Sartre : loin d'être ce qui détruirait notre liberté, les motifs sont l'expression d'une liberté en situation, ancrée dans le monde et dans le rapport aux autres. Comme le dit Merleau-Ponty, « je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leur moyen »³⁴.

³³ MERLEAU-PONTY (1945), p. 517.

³⁴ MERLEAU-PONTY (1945), p. 519.

Bibliographie :

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, Paris : Gallimard, 1945

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution, la passivité*. Paris : Belin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*, Paris : Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego*, Paris : Vrin, 1936.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 196-215

Intuição da duração e experiência interior: Bergson entre filosofia e mística

Intuition de la durée et expérience intérieure : Bergson entre philosophie et mystique

Palavras-chave: Intuição; duração; mística.

Mots-clés: *Intuition ; durée ; mystique.*

Catarina Rochamonte

São Carlos, Brasil

Doutoranda em filosofia pela UFSCar

catarina.rochamonte@gmail.com

RESUMO: Esse artigo se propõe a apresentar dois pontos do pensamento bergsoniano, a saber, a tese de que a duração com a qual se explica a própria subjetividade pode ser remetida também à natureza e a tese de que a experiência interna da própria duração redireciona a psiquê a um estágio de maturação propício à experiência mística. Nesse sentido, propõe-se conceber a relação entre intuição filosófica e intuição mística como um *continuum* de pesquisas interiores a estabelecerem um método que busca aproximar-se do espírito, delegando à ciência a parte específica de estudos que dizem respeito à análise da matéria.

RÉSUMÉ: *Cet article se propose de présenter deux points de la pensée bergsonienne, à savoir, la thèse selon laquelle la durée avec qui explique la subjectivité même peut être également envoyée à la nature et l'affirmation selon laquelle l'expérience interne de la vie elle-même redirige la psyché un stade de maturation propice à l'expérience mystique. En ce sens, il est proposé de concevoir la relation entre l'intuition philosophique et intuition mystique comme un continuum de la recherche interne qui établie une méthode qui vise à approcher l'esprit, laissant le travail de la science à une partie spécifique des études concernant l'analyse de la matière.*

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 216-231

Artigo recebido 15/08/2015

Artigo aceito 06/10/2015

Ao apontar a “metafísica inconsciente” escondida por trás de teses supostamente científicas, Bergson pretende estabelecer um empirismo no qual a experiência seja interpretada a partir de um modelo de inteligibilidade diferente daquele exigido pelo rigor matemático. As ciências nascentes, tais como biologia, psicologia e sociologia poderiam oferecer esse novo modelo desde que não buscassem reduzir

o campo da experiência àquilo que é mensurável. A precisão matemática, o modelo geométrico, o caráter mensurável da física e da química seriam adequados ao conhecimento do sólido, do inerte, do inorgânico, não daquilo que muda, que dura, que vive. A evolução da vida não poderia, portanto, ser interpretada através de uma redução do vital ao material. A interioridade do vital conduz ao espiritual e é o espiritual – cuja característica é não se prestar a medidas – que ilumina o significado daquilo que vive. Cabe então à filosofia, com um novo método, evitar que a análise dos fatos biológicos e psicológicos fique limitada à ciência positiva que busca no rigor matemático seu modelo. Iluminadas pela abordagem filosófica, biologia e psicologia se acercariam do vital com mais propriedade, pois é justamente o caráter psicológico da vida o que a intuição filosófica vem apontar.

A ciência, que lida com a matéria espacializada, toma-a por objeto tal como ela se nos apresenta já adaptada à nossa inteligência, enquanto a metafísica pretendida por Bergson visa o movimento mesmo cuja interrupção se apresenta como matéria. Mas a “mudança pura, a duração real é coisa espiritual ou impregnada de espiritualidade. A intuição é o que atinge o espírito” (BERGSON, 2006, p.82) Trata-se, para Bergson, sempre do “espírito” e da busca de um método que lhe seja adequado.

Tanto a ciência quanto a metafísica deixaram escapar de suas investigações o tempo real, isto é, a *duração*. A ciência busca aquilo que é mensurável e aquilo que é mensurável caracteriza-se justamente por não durar. No caso da metafísica, a perda da duração relaciona-se à linguagem, pois esta, não encontrando meios de exprimir o tempo real, mescla-o ao espaço, falando do movimento como uma série de posições e da mudança como de estados sucessivos. Tal afastamento da duração ou mascaramento do tempo real deve-se a um condicionamento do intelecto que, destinado à ação, busca exercê-la sobre pontos fixos.

A inteligência é a maneira humana de pensar, é algo que nos foi dado como o instinto à abelha (BERGSON, 2006, p.87). Ela só evolui com facilidade no espaço e só se sente à vontade no inorgânico (BERGSON, 2006, p.88-89). Tendendo originariamente à fabricação, seu desenvolvimento normal efetua-se na direção da tecnicidade (BERGSON, 2006, p. 88), manifestando-se através de uma atividade que preludia a arte mecânica e através de uma linguagem que anuncia a ciência (BERGSON, 2006, p.88).

O movimento, no que tem de essencial, a mudança, a transformação, a criação, não pôde ser efetivamente pensado porque aquilo de que se servira a filosofia, a saber, a inteligência, o pensamento reflexivo, a linguagem, o conceito, opera justamente como negação da essência do movimento. A razão disso é que a inteligência é um instrumento de ação para a vida, sua função é um certo tipo de assenhramento daquilo que do movimento vital estagnou. A inteligência encontra seu domínio no sólido e, enquanto não obtiver de fora uma insinuação de que seria preciso reverter a natureza do seu procedimento, no sólido ela deve permanecer, sob pena de aplicar ao movimento, à vida, ao espírito, o olhar analítico que o descaracteriza. Só é possível apreender efetivamente o movimento se nos movermos com ele.

Mas como delegar à filosofia essa tarefa de remontar à origem da vida que é puro dinamismo se a inteligência só pode apreciar o imóvel? Primeiramente levando em consideração que o espírito transborda a inteligência, que a inteligência é apenas uma função do espírito e que, embora a consciência humana seja predominantemente inteligência, uma franja de intuição a envolve e essa outra forma de atividade psíquica que é a intuição segue, ela sim, o fluxo da vida que a inteligência só alcança nas suas interrupções.

Não estamos condenados a um distanciamento do tempo real, pois a duração que a ciência e a metafísica eliminam, sentimo-la em nós. A restituição do movimento à sua mobilidade, da mudança à sua fluidez, do tempo à sua duração remete-nos à interioridade ao mesmo tempo em que reabilita a metafísica a partir da *experiência interna* da própria duração. A intuição filosófica de que fala Bergson é caracterizada, dentre outras coisas, por um esforço de redirecionamento da inteligência que somente contrariando a sua tendência natural é capaz de iluminar de algum modo o movimento próprio da vida.

O tempo real ou a duração, que nem a ciência nem a metafísica teriam conseguido efetivamente pensar, surge para Bergson como elemento metafísico ou espiritual carente de um método de pesquisa que lhe seja adequado. O tempo com o qual a ciência lida é apenas uma variável obtida através da relação com o espaço percorrido, enquanto o tempo na filosofia aparece como algo dado de ordinário através do entendimento ou da sensibilidade. Para Bergson, entretanto, o tempo que conhecemos não é o tempo no qual conhecemos, o tempo real, chamado por ele de *duração*. A esse tempo real teríamos acesso apenas interiormente por meio de uma intuição. Não que a duração se dê à consciência através da intuição, como se houvesse aí uma clara distinção entre objeto, sujeito e método; antes a consciência - na integridade, no movimento e na qualidade que lhe são inerentes - é a própria duração e a intuição é a consciência tentando abarcar a si mesma.

A intuição se reveste, no pensamento de Bergson, de um caráter factual, isto é, de uma experiência efetivamente válida para o conhecimento metafísico. Trata-se de uma espécie de temporalização do *cogito*, de um *cogito* desprovido de substância e deslocado do presente para um passado que se conserva e que pulsa em direção ao futuro. A intuição é o instinto tornado desinteressado e consciente de si ou a inteligência contrariando a sua

inclinação natural no esforço para incidir sobre aquilo que não lhe convém.

O que Bergson se propõe a mostrar é que a inteligência não nos põe *naturalmente* em contato com o tempo real, mas apenas com um tempo espacializado, adequado ao nosso modo próprio de concebê-lo com vistas à ação. De acordo com isso, a apreensão da duração seria antes a apreensão efetiva e desinteressada do tempo concreto e não a suposta apreensão de uma eternidade atemporal. Segundo Bergson, é possível uma dilatação, uma extensão, um alargamento ou aprofundamento da percepção capaz de dotar a filosofia da precisão de que ela carece quando permanece no domínio puramente conceitual.

A concepção de filosofia como trabalho de substituição do percepto pelo conceito é um direcionamento ao qual Bergson se opõe. A abstração e a generalização, o raciocínio de uma forma geral, foi eleito pela filosofia como a faculdade do espírito capaz de colmatar as lacunas deixadas no conhecimento devido à insuficiência de nossos sentidos e de nossa consciência, mas essa filosofia puramente conceitual eliminaria do real as diferenças qualitativas, empobrecendo a visão concreta do universo e multiplicando-se segundo o número de pensadores originais. A proposta de Bergson é um retorno à percepção, cuja possibilidade de dilatação e distensão seria comprovada pela existência dos artistas - “homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente.” A metafísica, portanto, não pressupõe uma faculdade distinta nem uma saída da experiência, mas uma *conversão do olhar*, que se torna apto a acompanhar o movimento, a mudança, a criação, o devir. (BERGSON, 2006, p.149-182, *Passim*)

Ao traçar o seu próprio itinerário intelectual na introdução de *O Pensamento e o Movente*, Bergson fala do seu objetivo inicial de consolidar a filosofia evolucionista de Spencer por meio do aprofundamento dos princípios últimos da mecânica, almejando com

isso completar uma filosofia que tinha a seus olhos o mérito de “modelar-se pelo detalhe dos fatos.” (BERGSON, 2006, p.4) Surpreendeu-se, porém, ao constatar que “o tempo real, que desempenha o papel principal em toda a filosofia da evolução, escapa à matemática.”(BERGSON, 2006, p.4). A tentativa de se voltar para o próprio movimento e não para sua representação espacial e o pressentimento de que o processo temporal efetivo que a ciência elimina pode ser encontrado na *vida interior* corresponderia à *intuição da duração*.

Pode-se dizer, então, que a filosofia de Bergson se inicia com a constatação da impossibilidade de se pensar uma doutrina da evolução sem um retorno a uma experiência concreta que nos forneça o sentido de um tempo que não para, que não retroage, que não se repete, que não se mede e que incessantemente cria.

À primeira vista, à semelhança de algumas tradições filosóficas, a realidade do eu será tomada como ponto de partida capaz de fornecer, por analogia, uma compreensão da realidade externa à qual não temos acesso. Mas o original de Bergson será antes a lucidez acerca da amplitude do comprometimento da nossa consciência com essa exterioridade – sob a forma de tendência à espacialização - juntamente com a recusa em reduzir à representação simbólica o conteúdo mais profundo da consciência.

A intuição da duração seria, inicialmente, a constatação de que o tempo real é de natureza psicológica, mas a filosofia da duração estaria nesse momento tão por se fazer quanto o problema do eu estaria por se aprofundar. Na medida em que os conceitos e imagens vão se formando em torno daquilo que o filósofo se propõe a apreender, a intuição vai se constituindo como o método adequado de apreensão, mas a experiência imediata à qual o método se vincula, a realidade de nossa própria pessoa e seu escoamento através do tempo, não é

nem uma experiência banal e corriqueira nem uma noção clara e distinta, mas tão somente o sentimento de um esforço contínuo, indivisível¹, em constante mutação e imprevisível.

Como o tempo para Agostinho, cuja compreensibilidade lhe foge se lhe reclamam uma explicação, a duração que somos e na qual estamos é uma instância arredia a qualquer tentativa de demonstração ou determinação. Sabemos o que ela é, mas o sabemos irrefletidamente, sendo o entrecruzamento entre as fontes interna e externa de nosso conhecimento o início da reflexão filosófica, de seu discurso e de seu método, cuja dificuldade estaria menos no ponto de partida imediato, que na extensão desse conhecimento imediato para o restante do mundo. Essa extensão seria possível, para Bergson, através da *simpatia*, isto é, de um ato simples a partir do qual o indivíduo se identifica com o objeto, coincidindo com aquilo que ele tem de único e inexprimível.

Enquanto a inteligência opera sobre a matéria e especula sobre e a partir de conceitos, a intuição opera sobretudo como *simpatia*, como coincidência do sujeito com o objeto, em uma relação que antecede ou mesmo fundamenta, torna possível o conhecimento (em seu sentido tradicional, que pressupõe a oposição sujeito/objeto). Sem abrir mão do sentido epistemológico requerido pela intuição, essa noção de *simpatia* guarda ainda um sentido ético e estético.

É por meio da *simpatia* que o Ser se faz elemento próprio da metafísica, permanecendo, não obstante, como objeto para a ciência. A intuição assume gradativamente o caráter próprio do ato de filosofar e se constitui no mesmo movimento de fundamentação do espaço no Ser,

¹ Deleuze faz notar que “seria um grande erro acreditar que a duração fosse simplesmente o indivisível, embora Bergson, por comodidade, exprima-se freqüentemente assim. Na verdade, a duração divide-se e não pára de dividir-se: eis por que ela é uma *multiplicidade*. Mas ela não se divide sem mudar de natureza; muda de natureza, dividindo-se: eis por que ela é uma multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar de “indivisíveis”” (*Bergsonismo*. p.31)

concomitantemente, pois, à absolutização da ciência em seu âmbito próprio. A elaboração da intuição como método se dá paralelamente à delegação do conhecimento científico à matéria. Haveria, pois, no próprio Ser, duas maneiras distintas de se revelar e, no homem, dois modos distintos de conhecer.² A ontologia reparte-se então entre a filosofia e a ciência; a primeira tentando dar conta daquela instância na qual se dão as diferenças de natureza e a segunda tentando dar conta daquela instância na qual se dão as diferenças de grau.

A intuição da duração não se limita, portanto, ao eu, mas se prolonga na compreensão por *simpatia* da qualidade própria da exterioridade, como se o aprofundamento da linha vertical da subjetividade fosse o único caminho capaz de lançar nova luz sobre a linha horizontal da objetividade que, de outro modo, nada mais nos dá do que coisas e medidas. A psicologia torna-se, assim, pórtico da ontologia porque o conhecimento da força interna de cada um torna possível o esforço de simpatizar com a força interna explosiva da vida. Sendo *emoção* o que a passagem do tempo produz sobre a nossa sensibilidade, é pela emoção que acedemos à duração dos outros seres. Essa *emoção* de contato é *simpatia* através da qual nos é possível penetrar na consciência em geral, na causa profunda da organização vital ou na mudança e no movimento real do universo material.

Diz-nos Bergson que o esforço de intuição se realiza em alturas diferentes.(BERGSON, 2006, p.31) Isso se deve ao caráter ilusório da fixidez do eu ou de

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 216-231

² “Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, caso a experiência não se apresentasse a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de fatos que se justapõem a fatos, que se repetem aproximadamente, que se medem aproximadamente, que se desdobram enfim no sentido da multiplicidade distinta e da espacialidade, do outro sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à medida. Nos dois casos, experiência significa consciência; mas, no primeiro, a consciência desabrocha lá fora e só se exterioriza em relação a si mesma na exata medida em que percebe coisas exteriores umas às outras; no segundo, volta para dentro de si, recobra-se e aprofunda-se.” (BERGSON, 2006, p.143)

suas faculdades.³ Do eu para o mundo não há, pois, uma simples analogia, mas a depuração de uma unidade no uso de sua dinâmica, um abaixamento de tensão conforme o limite da situação da qual o eu se configura intérprete. A complexidade da ontologia é resultado da profundidade da concepção do Eu, é resultado da maturação da concepção inicial bergsoniana do Eu profundo.

A intuição bergsoniana entre filosofia e mística

O método, para Bergson, é mais fundamental que a doutrina e está amalgamado em toda a sua obra, não podendo dela ser separado. Ao método está ligada a proposta bergsoniana de reformulação da metafísica que, por sua vez, precisa ser pensada a partir da diferença entre duração e espaço. É no espaço que irá atuar naturalmente todas as nossas faculdades e é na duração que a intuição deverá se colocar para construir a nova metafísica. A duração, porém, tem graus de intensidade e a filosofia graus de aprofundamento, daí que, longe de postular de saída um princípio ou uma unidade metafísica - como seriam, por exemplo, a substância de Spinoza, o eu de Fichte, o absoluto de Schelling, a ideia de Hegel ou a vontade de Schopenhauer – Bergson apenas inicie uma reflexão metodológica que reclama uma abordagem distinta, capaz de reaver o terreno próprio da metafísica sem que essa metafísica se confunda com uma cristalização conceitual. O método, portanto, vincula-se à experiência e a ela Bergson se mantém vinculado ao longo da sua obra. A tese final acerca da mística corrobora essa interpretação, pois a consideração da experiência mística possibilitará a Bergson uma revisão de seus próprios conceitos fazendo com que a intuição originalmente pensada

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 216-231

³ “A intuição não é portanto uma faculdade do espírito humano, é a ideia mesma de que não há faculdades e que toda fixidez lhe é artificial. O método da intuição é o uso que o espírito pode fazer de sua própria plasticidade, um poder de se forçar a se modelar em um número indefinido de configurações. [...] A intuição é a tomada de consciência do poder fundamental que nós temos de modelar nosso próprio espírito” (LEMOINE, 2004; p.112)

como filosófica transforme-se ou prolongue-se em intuição mística.

Na medida em que pretende retomar a experiência, é de se esperar que a filosofia de Bergson seja atravessada pela crítica de todos os sistemas que, conscientemente ou não, subordinaram os fatos aos dogmas de suas teses pre-concebidas. Assim, pode-se dizer que no *Ensaio* há um dismantelamento do associacionismo e a sugestão de um retorno à experiência do eu que dura; em *Matéria e Memória* há o retorno às patologias cujo estudo conduziram os cientistas da época a conclusões contrárias àquilo que a experiência do *Ensaio* proclamava; em *A evolução criadora* deu-se a tentativa de ler a evolução a partir dela mesma e não a partir das doutrinas pre-existentes como o materialismo, que conduzia à interpretação mecanicista e o espiritualismo, que conduzia à interpretação finalista. Finalmente, em *As duas fontes da moral e da religião* tentou-se perseguir a experiência absoluta dos místicos sem a capa protetora do dogmatismo religioso, o que possibilitou enxergar em tal experiência aquilo mesmo que o exame dos dados biológicos havia reclamado: uma experiência intuitiva, atravessada por uma potência psíquica capaz de exaltar o indivíduo e fazê-lo acolher em si o potencial evolutivo desperto.

A intuição, portanto, não se limita a uma relação cognitiva entre sujeito e objeto, mas impõe ao indivíduo uma *experiência* que envolve a totalidade da sua personalidade e que o transforma. Nesse sentido, a intuição aparece como um tipo especial de “conhecimento” do qual são capazes algumas individualidades privilegiadas, cabendo ao filósofo a tarefa de lidar com as dificuldades de expressão conceitual de um saber que é de ordem prática e não teórica, o que levanta a questão da legitimidade da interpretação do filósofo acerca de uma experiência que ele mesmo não vivencia. A experiência religiosa, mais especificamente a experiência mística, despontaria, assim, como a experiência metafísica que

o filósofo sugeriu, mas não alcançou; interpretou, mas não viveu.

O importante papel atribuído por Bergson à experiência mística em sua última obra relaciona-se à sua lucidez quanto à radical impossibilidade de assimilação do elemento metafísico através de um conceito, ou seja, liga-se à tese de que as representações filosóficas só apresentam simbolicamente aquilo que puseram como fundamento no interior de suas teorias. Se a filosofia bergsoniana abarca de alguma forma uma genealogia da inteligência, se remete a percepção consciente e a própria linguagem à sociabilidade e à ação necessária à sobrevivência de um organismo, então a “verdade” desta filosofia não pode ser simplesmente um objeto da razão, um conceito, uma ideia. Uma metafísica com tais pressupostos requer um tipo especial de experiência, de consciência, de indivíduo. A experiência mística evidenciaria então uma realidade psicológica distinta da consciência pragmática e da consciência reflexiva ou especulativa, assim como o modo de vida místico atestaria uma conduta contraditória e quase paradoxal, se comparada à ação do indivíduo preocupado em garantir a própria sobrevivência.

A consideração dos fatos biológicos conduziu Bergson à concepção do *Elã vital* e de uma evolução criadora, permanecendo entretanto sem resposta questões acerca da origem, do sentido e do destino de suas manifestações. Os fatos biológicos considerados n' *A Evolução Criadora* não ofereceram essa resposta, mas indicaram o caminho para se chegar até ela. A resposta deveria vir das potencialidades intuitivas, do despertar, no homem, do outro modo de conhecimento no qual a energia lançada através da matéria se dividira. Nesse sentido, a *intuição mística* pode ser lida como um prolongamento possível da *intuição filosófica*. De fato, ambas têm em comum a imediatidade, a interioridade, a simplicidade, a superação das representações simbólicas, e,

principalmente, o ponto de partida que remete à unidade originária de inteligência e instinto. Ambas fundamentar-se-iam na ontologia desenvolvida em *A evolução criadora*, onde o instinto aparece ao lado da inteligência como um tipo de “atividade psíquica” mais adaptado à vida.

A experiência mística, ao manifestar o seu contato com a verdade sob a forma de amor à humanidade, ofereceria, ao filósofo que a considera, não apenas a explicação da fonte de toda moralidade, mas o segredo da criação, o sentido da evolução. Entretanto, a apreensão do sentido da evolução criadora tornada possível através do estabelecimento da relação entre mística e *elã vital* pressupõe a objetivação do fenômeno místico levada a termo por meio da ênfase no seu caráter experimental ou psicológico em detrimento de sua dimensão teológica ou de sua apresentação dogmática. Por trás da importante distinção entre *religião estática* e *religião dinâmica* estaria o projeto bergsoniano de uma metafísica positiva fundada na experiência, sendo a rejeição de uma teologia racional uma consequência natural da sua teoria da vida que circunscreve e delimita as possibilidades de conhecimento da inteligência.

O modo peculiar como Bergson se apropria do fato religioso, mais precisamente da experiência dos místicos, está relacionado à elasticidade da sua concepção de método e de filosofia ou à equivocidade da sua noção de intuição: a intuição mística será o momento mais elevado da filosofia quando a intuição filosófica for considerada um esforço de introspecção; a intuição mística será um mero “auxiliar” da filosofia quando a intuição filosófica for considerada um método de pesquisa.

No primeiro caso, a filosofia desembocaria em um saber não teórico e profundamente transformador, a tal ponto que impele à ação, mais especificamente à ação amorosa e caritativa. O *Elã místico* seria uma intensificação do *Elã vital*, porém essa intensificação

corresponderia a uma ruptura ilustrada na distância que separa o filósofo do santo ou do verdadeiro místico. O último grau da intuição bergsoniana dar-se-ia fora da filosofia, fato passível de ser interpretado como a aceitação, por parte de Bergson, de uma limitação que lhe seja intrínseca, não apenas enquanto tentativa de expressão conceitual (limitação a que chama atenção em toda a sua obra), mas também enquanto tentativa de apreensão do absoluto. No segundo caso, a suposta falência da filosofia seria mitigada, na medida em que o procedimento que lhe compete seria propriamente metódico. A intuição filosófica seria, então, um conhecimento teórico e exprimível, porém indireto, mediado e possivelmente pouco transformador ou meramente intelectual.

No decorrer dos nossos estudos deparamo-nos com eminentes comentadores contemporâneos da obra de Bergson que trouxeram à tona essa problemática, qual seja, a tensão entre filosofia e espiritualidade na obra de Bergson, mais especificamente sob a perspectiva da complexa relação que se estabelece entre filosofia e mística. Dentre muitos, dois autores nos chamaram atenção. Primeiramente Anthonie Feneuil, por nos fazer notar que estaria em questão uma reinterpretação da intuição filosófica a partir dos resultados de *As duas fontes*, assim como a conseqüente redefinição do alcance e limite do próprio conhecimento filosófico.

Segundo Feneuil, o que a intuição mística põe de perturbador para o filósofo é uma lacuna entre o absoluto e sua própria consciência individual, ou seja, se a intuição filosófica era até então a possibilidade de apreensão do absoluto na sua imanência, o místico vem testemunhar uma relação primordial que antecede e constitui a própria duração do eu: a emoção de amor que vem de Deus. O absoluto apareceria então para o filósofo irremediavelmente mediado devido à sua participação na mística. (FENEUIL, 2012, p.49).

Com a descoberta da duração no *Ensaio*, seguir-se-ia a descoberta do potencial de uma filosofia que pensaria em duração, isto é, que, ciente do fato de que a consciência humana deriva de uma consciência mais larga, desvelaria não apenas os dados imediatos da consciência individual, mas também o movimento pelo qual a vida teria criado a inteligência e a matéria (FENEUIL, 2012, p.34-35). O aprofundamento dessa descoberta estaria, porém, em tensão, desde o seu início, pois a descoberta do potencial do esforço de intuição na resolução de problemas e na apreensão do absoluto se faria acompanhar desde o início da necessidade de apropriação dos conhecimentos exteriores⁴. Em *As duas fontes*, porém, teria se modificado justamente esse modo de apropriação, pois “esse caminho de si em direção ao outro na filosofia, esta anexação dos dados exteriores só é agora possível por um *desvio*, pelo reconhecimento da primazia – para acessar o imediato por excelência, para acessar a identidade da consciência com o seu princípio – de uma experiência *não filosófica*. (FENEUIL, 2012, p.40-41)

Em um dado momento e no terreno de determinados problemas onde a filosofia é incapaz de ir sozinha, a intuição mística a substituiria. A intuição filosófica continuaria válida no que diz respeito à duração do eu e até mesmo das coisas, mas seria prolongada ou ultrapassada pela descoberta, através dos místicos, de uma transcendência que ela não pode alcançar. A resposta às questões da origem e do destino do homem já não seriam da alçada da intuição filosófica, mas da intuição mística, passando o filósofo, nesse momento, do plano de uma experiência de fato para uma experiência de direito, do papel de intérprete

⁴ “[...] À medida em que a filosofia de Bergson descobre sua potência própria, potência de resolução de problemas e de apreensão do absoluto não apenas do eu, mas do mundo, ela descobre também a necessidade de se apropriar dos conhecimentos que lhe são exteriores. Estes são no *Ensaio* os dados da psicologia empírica, em *Matéria e memória* a psicopatologia, em *A evolução criadora* [...] os dados da biologia” (FENEUIL, 2012, p.35)

da própria experiência para o de intérprete de uma experiência que lhe está além.

Uma outra interpretação que nos pareceu bastante pertinente foi aquela proposta por Camille de Belloy em artigo intitulado *Bergsonisme et christianisme. Les Deux Sources de la morale et de la religion au jugement des catholiques*. Também para ele o que está em questão é a unidade e o sentido do pensamento de Bergson ao se levar em conta *As duas fontes da moral e da religião*. Diferente de outros intérpretes, o autor nos faz notar que Bergson não se debruçou sobre o cristianismo na sua última obra como sobre um objeto que teria tentado delimitar através de um método já definido. Ao contrário, a mística cristã, com o seu vasto conjunto experimental seria, ela própria, um método (BELLOY, 2001, p.665). A sutileza dessa interpretação é fundamental porque possibilita a leitura do último livro de Bergson como um livro de filosofia e não apenas como um livro de filosofia da religião. Bergson não teria tentado apreender a verdade do cristianismo ao final de sua vida e com a ajuda de sua filosofia já completa, mas, ao contrário, teria encontrado em uma determinada tradição do cristianismo, a tradição mística, a possibilidade de aprofundar e talvez mesmo de completar a sua própria filosofia.

Pois bem, essas duas perspectivas sugerem a importância incontornável do estudo da última obra de Bergson para compreensão integral da sua filosofia, ressaltando sempre o aspecto metodológico de seu pensamento. Em acordo com isso, optamos por ler *As duas fontes* com a confiança de que ali se encontra não um filósofo que se contradiz nos aspectos mais elementares da aplicação de um método pelo qual primou durante toda a vida, mas que, pelo contrário, resulta ali a culminância de um método aplicado à perfeição e que, renovado pelo seu próprio êxito, lança nova luz à totalidade da obra.

Bibliografia:

- BELLOU, Camille de. *Bergsonisme et christianisme. Les Deux Sources de la morale et de la religion au jugement des catholiques*. IN *Vrin | Revue des sciences philosophiques et théologique*;2001/4 - TOME 85; pages 641 à 6; p.665
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*; tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- _____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008
- FENEUIL, Anthony. *De l'immédiatement donné au "detour de l'expérience mystique". Remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson*. IN *PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V.17, N. 1, 32 P. 31-54, JAN./JUN. 2012*.
- LEMOINE, Maël. *Durée, différence et plasticité de l'esprit* In *Bergson: la durée et la nature*; Paris, PUF: 2004.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 216-231

Do *exílio metafísico*: existência, escritura e destino em Cioran

Of the metaphysical exile: existence, writing and destiny in Cioran

Palavras-chave: Exílio, existência, metafísica, destino, escritura.

Keywords: *Exile, Existence, Metaphysics, Destiny, Writing.*

**Rodrigo Inácio Ribeiro
Sá Menezes**

São Paulo, Brasil.

Doutor em Filosofia pela
PUC/SP

diguinas@gmail.com

RESUMO: Formado em Filosofia pela Universidade de Bucareste, em 1932, Emil Cioran (1911-1995) é um pensador e escritor romeno radicado na França, onde, vivendo em Paris, abandonaria seu idioma materno, adotando o francês como língua de expressão. Como outros autores do século XX, ele é um exemplar notável de dois fenômenos tipicamente modernos, amiúde concomitantes: a condição do intelectual enquanto exilado e o bilinguismo, estando sua obra marcada por um corte incisivo, em função do qual ela se divide em uma parte romena e uma contraparte francesa. Pretende-se expor, a partir da dupla problemática do exílio e do câmbio de idioma, a articulação de três temáticas conforme elas são trabalhadas pela escritura filopoética de Cioran: existência, metafísica e destino. A partir delas, pretende-se elucidar a noção de “exílio metafísico” cunhada por Cioran para descrever-se.

ABSTRACT: *Graduated in Philosophy from the National University of Bucharest in 1932, Emil Cioran (1911-1995) was a thinker and a writer established in France, where he would abandon his mother tongue and adopt French as his language official language of expression. As many other authors in the XXth century, Cioran is a remarkable exemplary of two typically modern phenomena, ones that often go hand in hand: the experience of the intellectual as an exile and also bilingualism. Cioran's works are divided into his books written in Romanian and those written in French. Our aim is to demonstrate, on the basis of the double problematics of both the exile and the switching of idioms, the articulation between three philosophical issues as they are worked in Coiran's philopoetic writing: existence, metaphysics and destiny. From them, we aim to elucidate the notion of “metaphysical exile” as coined by Cioran to define himself.*

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 232-248

Artigo recebido 07/02/2016

Artigo aceito 06/10/2016

A importância da ideia de exílio na obra de Cioran extrapola o sentido jurídico do termo, oriundo do discurso administrativo-alfandegário. O exílio em Cioran se desdobra numa diversidade de significações que ampliam e adensam seu sentido literal. Mais do que uma circunstância particular e contingente relativa à biografia, a problemática do exílio se oferece como um dispositivo hermenêutico de reflexão profunda sobre a existência mesma: para este pensador marginal, o exílio é uma figura poética que pretende dizer algo sobre a condição e o destino humanos. Há algo de elegíaco na condição do exílio em si, algo de melódico, de nostálgico, que emana do princípio de separação em relação a uma pátria distante, a um “paraíso perdido”. Uma escola de lucidez, dirá Cioran, a condição propícia para atingir a nudez interior e impulsionar a criação a partir de um estado excepcional.

A identidade do escritor enquanto Exilado

“Um homem que se respeita não tem pátria. Uma pátria é algo pegajoso”, escreveu Cioran em um de seus livros franceses, *Écartèlement*.¹ O traço fundamental da identidade literária deste autor romeno (correspondendo ao grau zero do exílio) é sua condição de apátrida: o estrangeirismo e o bilinguismo, a existência apartada das origens, dividida entre dois universos, duas “pátrias” linguísticas e culturais tão distantes, tão distintas. O autor romeno de expressão francesa escreveria seis livros em seu idioma materno antes de adotar o idioma de Pascal e Baudelaire. Trata-se de um caso exemplar do moderno fenômeno do bilinguismo, indissociável das migrações testemunhadas pelo século XX. A conjugação heteróclita entre uma alma romena, lírica e nostálgica, e o rigor sintático do idioma francês: eis o primeiro traço notável da escritura cioraniana do exílio.

É como se o escritor bilíngue fosse um portal, um veículo de passagem entre dois mundos, como se

¹ CIORAN, E.M. *Écartèlement*, *Op. cit.*, p. 1456 (tradução nossa).

transitasse entre universos distintos, e como se nele se originasse um terceiro, fruto da interpenetração daqueles dois. Ao mesmo tempo, é como se, participando de dois mundos, ele não vivesse inteiramente em nenhum deles, sempre a meio caminho, numa zona neutra, num espaço indeterminado sem extensão nem coordenadas, numa espécie de não-lugar essencial (*no man's land*) nos interstícios entre fragmentos de mundos. O abandono e a rejeição nunca são totais (não poderiam sê-lo), assim como a transplantação tampouco é perfeita. O exílio, como a “queda no tempo”, pressupõe uma carga ou margem residual tanto daquilo que está presente quanto daquilo que está ausente. Por mais que a familiaridade com um idioma estrangeiro possa vir a ser bastante grande, nunca será absoluta como no caso de ter nascido nele (e Cioran sabe muito bem disso). O intervalo, o deslocamento, o descompasso, a não-coincidência entre o escritor e a língua estrangeira, o estranhamento, o ruído e o silêncio, a margem de indeterminação para longe de todo centro identitário, eis alguns aspectos da escritura do/no exílio que devem ser levadas em conta.

O idioma alemão faz uma distinção importante entre o *Ausländer* e o *Fremde*. Ambos designam “estrangeiro”, porém, enquanto o primeiro se limita a assinalar a condição objetiva do “forasteiro”, aquele que vem de “fora” e que pode muito bem ser assimilado ao “dentro”, o sentido do segundo (*Fremde*) radica mais na diferença, na alteridade irreduzível, na estranheza inquietante para além do estrangeirismo. Estrangeirismo e estranheza: dois graus qualitativamente distintos de uma mesma condição apartada e marcada pelo deslocamento e pela não-pertença. *Fremde*, muito mais do que *Ausländer*, nos remete ao adjetivo alemão (tão caro a Nietzsche e a Freud) *unheimlich*: não-familiar, não “de casa”, logo, estranho, insólito, inquietante, sinistro, ameaçador, terrível.

Ora, a escritura francesa de Cioran está inteiramente marcada por essa condição de *Unheimlichkeit*, fruto do encontro heteróclito entre uma alma balcânica e os rigores da língua de Racine. Na França, ele forjará para si uma identidade autoral marcada pela estranheza, pela marginalidade radical, pela singularidade poeticamente concebida e cultivada ao nível do monstruoso, beirando a ignomínia (o que não é senão uma variação exacerbada, e desvirtuada, da figura baudelairiana do artista moderno enquanto “herói” de seu próprio sacrifício em nome da arte). Por razões que resultam de uma combinação de fatores acidentais e fatídicos, a discursividade do exílio será marcada por figuras “lógicas” como a contradição, a ambivalência, o paradoxo, a ironia. O exílio proporciona a experiência de abertura à diferença radical, à alteridade irreduzível, à heteronomia, o que, por outro lado, pressupõe encerramento em si, interiorização e aprofundamento da/na própria identidade – paradoxal e vertiginosa liberdade. O mais importante talvez seja o seguinte: *o exilado leva a máscara*. “Tenho que fabricar-me um sorriso, armar-me com ele, colocar-me sob sua proteção, ter o que interpor entre o mundo e eu, camuflar minhas feridas, fazer enfim o aprendizado da máscara.”² E, se quisermos arrancar essa máscara, o que encontraremos é ao mesmo fascinante e desconcertante:

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 232-248

Agarrado a ideias momentâneas e a simulacros de sonhos, reflito por acidente ou por histeria e não por prurido de rigor, e me vejo, no meio dos civilizados, como um intruso, um troglodita apaixonado pela caducidade, mergulhado em preces subversivas, vítima de um pânico que não emana de uma visão de mundo, mas das cristações da carne e das trevas do sangue. Impermeável às solicitações da claridade e da contaminação latinas, sinto a Ásia mover-se em minhas veias: sou o último descendente de alguma tribo inconfessável?, ou o porta-voz de uma raça outrora turbulenta e hoje muda?³

² IDEM. *Cahiers: 1957-1972*, p. 24 (tradução nossa).

³ IDEM. “Sobre dois tipos de sociedade (carta a um amigo longínquo)”, *História e utopia*, p. 31.

Ciente da ausência de todo fundamento, de toda “pátria” ontológica (o homem é “um animal metafisicamente divagante, perdido na Vida, insólito na Criação”⁴), Cioran inventar-se-á diferentes genealogias, decidido a mudar não apenas de língua como de ancestrais, ao ponto de considerar-se “o epígono de uma horda ilustre por suas depredações, um turaniano de coração, o herdeiro legítimo das estepes, o último mongol...”⁵ Não se trata de má-fé, de dissimulação pura e simples, mas da própria condição de ser-em-outro. Um idioma estrangeiro que se adota se torna, ele mesmo, uma espécie de máscara *a priori*: uma pele alheia, um filtro, uma capa, um véu, enfim, um princípio de intervalo e mediação infinitesimal entre o exilado e o mundo, entre ele e ele mesmo. A “máscara” é o resultado da não-identidade forjando sua própria identidade (ou o contrário), um recurso absolutamente sincero e absolutamente falseador.

“Quanto mais alguém corre perigos, mais sente a necessidade de parecer superficial, de aparentar frivolidade, de multiplicar os mal-entendidos sobre si mesmo.”⁶ O exilado encontra-se numa situação de insegurança, instabilidade, precariedade, e isso desde um ponto de vista das estruturas cognitivas com as quais deve se relacionar com o mundo. O exilado “corre perigos” – e é preciso parecer natural, agir espontaneamente. De onde a necessidade da “máscara” (que não é senão a introjeção do idioma adotado), do “sorriso” com o qual proteger-se contra as ameaças externas e internas. “Em contato com os franceses se aprende a ser infeliz *gentilmente*”,⁷ e, aqui, os “franceses” poderiam muito bem representar as *palavras* francesas. Em virtude de sua condição híbrida (e, em certo sentido, *temerária*), o modo de ser do exilado não pode se manifestar senão pela

⁴ IDEM. “O animal indireto”, *Breviário de decomposição*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, p. 33.

⁵ IDEM. “Sobre dois tipos de sociedade (carta a um amigo longínquo)”, *História e utopia*, p. 31.

⁶ IDEM. *Silogismos da amargura*, p. 67.

⁷ IDEM. *Ibid.*, p. 49.

oposição complementar entre nudez e dissimulação, transparência e obscuridade, volúpia e timidez. Dito isso, “o que há de espantoso em que o estilo seja ao mesmo tempo uma máscara e uma confissão?”⁸ Falando em confissão, eis uma emblemática, ainda que na terceira pessoa: “Após haver frequentado idiomas cuja plasticidade lhe dava a ilusão de um poder sem limites, o estrangeiro desbocado, amante da improvisação e da desordem, levado ao excesso ou ao equívoco por inaptidão à claridade, se aborda o francês com timidez, não vê menos nele um instrumento de salvação, uma ascese e uma terapêutica”.⁹

É no registro discursivo do exílio e de suas ramificações conceituais que a identidade poética (*unheimlich!*) de Cioran melhor se delinea, ou, talvez, se apaga: trata-se de uma identidade fundamentalmente negativa, indefinida, suspendida, baseada na transfiguração ou, antes, na *desfiguração*, culminando na mais completa ausência de identidade positivamente constituída. “Não-cidadão”,¹⁰ “Trânsfuga do ser”,¹¹ “Exemplo de anti-natureza”,¹² “Excluído”,¹³ “Rejeitado (pelo tempo)”¹⁴... Sua não-identidade arduamente construída lhe permitirá declarar: “Quem és? – Sou um *estrangeiro* para a polícia, para Deus, para mim mesmo.”¹⁵ A noção de “exílio metafísico”,¹⁶ que Cioran inventará para descrever sua existência, não é uma contingência,

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 232-248

⁸ IDEM. “Le style comme aventure”, *La tentation d'exister*, *Op. cit.*, p. 901 (tradução nossa).

⁹ IDEM. *Ibid.*, *Op. cit.*, p. 896 (tradução nossa).

¹⁰ IDEM. *Cahiers: 1957-1972*, p. 969 (tradução nossa).

¹¹ IDEM. “L'arbre de vie”, *La chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1076 (tradução nossa).

¹² IDEM. *Ibid.*, *Op. cit.*, p. 1076 (tradução nossa).

¹³ “A nostalgia – bálsamo e veneno dos meus dias. Eu me dissolvo literalmente no alhures. Só Deus sabe por qual paraíso eu suspiro. Há em mim a melodia, o ritmo do Excluído, e eu passo meu tempo a cantarolar meu desconcerto e meu exílio aqui embaixo.” IDEM. *Cahiers: 1957-1972*, p. 86 (tradução nossa).

¹⁴ IDEM. *Ibid.*, p. 261 (“Rejeté par le temps...”), 331, 445, 476, 641, 694.

¹⁵ IDEM. *Le mauvais demiurge*, *Op. cit.*, p. 1245 (tradução nossa).

¹⁶ “Toda minha vida vivi com o sentimento de estar afastado do meu verdadeiro lugar. Se a expressão ‘exílio metafísico’ não tivesse nenhum sentido, minha própria existência lhe conferiria um.” IDEM. *De l'inconvenient d'être né*, *Op. cit.*, p. 1320 (tradução nossa).

uma questão de passaporte, mas uma questão de sentimento e de consciência: uma fatalidade, uma necessidade ontológica. História e metafísica, tempo e eternidade, existência e absoluto se opõem e se complementam no pensar-dizer de Cioran, pois, da perspectiva do exílio, “só merecem interesse as questões de estratégia e de metafísica, aquelas que nos fixam na história e as que nos afastam dela: a atualidade e o absoluto, os jornais e os Evangelhos...”¹⁷

As provas e tribulações de mudar de idioma

“Se pudéssemos ensinar geografia a um pombo-correio, seu voo inconsciente, direto ao alvo, se tornaria impossível no ato” (Carl-Gustav Carus)

O escritor que muda de língua se encontra na situação pombo sábio e desamparado.¹⁸

Mudar de idioma é a catástrofe da espontaneidade – e um risco de esterilidade. Escrever, criar, *mergulhar* na experiência viva do pensamento e da arte, tudo isso requer vivê-los – e a linguagem – *desde o interior*, como realidades absolutas experimentadas de modo imediato, intuitivamente; a espontaneidade criativa depende de uma relação natural e “inconsciente” (ingênua) com a língua, sem a mediação *consciente* das formas, estruturas e categorias mentais da linguagem. Como um músico que deve permanecer o mais imerso possível na execução de seu instrumento, para que nenhuma reflexão atrapalhe sua performance levada a cabo espontaneamente. Mas eis tudo o que não é o caso para o escritor exilado em um idioma estrangeiro: a sua relação é de exterioridade, alteridade, não-coincidência e não-pertença (sendo o estrangeirismo ambivalente, bilateral, da perspectiva do estrangeiro e da língua estrangeira). Eis o paradoxo do pombo-

¹⁷ IDEM. “A Rússia e o vírus da liberdade”, in: *História e utopia*, p. 51.

¹⁸ IDEM. *Écartèlement*, *Op. cit.*, p. 1443 (tradução nossa).

correio: o ganho de um saber instrumental (o emprego de um idioma estrangeiro) equivale à perda de um dom natural (a espontaneidade em relação a si mesmo e à própria expressão filopoética).

A falta de espontaneidade, de naturalidade, faz com que expressar-se em outro idioma seja como “escrever uma carta de amor com um dicionário.”¹⁹ A carta de amor com um dicionário e o pombo-correio instruído de geografia são dois símiles que ilustram uma mesma condição: a perda da espontaneidade, a *catástrofe do ato consciente*, trate-se de escrever ou de se alimentar. A adoção de um idioma estrangeiro é como uma ponte ou um túnel, e ao mesmo tempo um muro ou uma montanha, em todo caso uma barreira: abertura à alteridade, à transcendência, fluxo, recurso, passagem (*poros*), e ao mesmo tempo limitação, bloqueio, retorno a si, encerramento, solidão. O escritor que muda de idioma acaba adotando, junto com este, todo um espírito do povo que não lhe é familiar, toda uma visão de mundo que lhe é alheia, e na qual ele mal pode ver-se, reconhecer-se, o que significa, por outro lado, que, no exílio, escrevendo e vivendo no estrangeiro, o escritor e pensador pode ver(-se) *demasiado*, ou melhor, de uma perspectiva *exterior* a si mesmo, como um *voyeur* das próprias sensações.

Enquanto organismo vivo, em contínuo processo de transformação, a língua (como ademais a cultura) está intimamente vinculada ao espírito de um povo, ou, nas palavras de Cioran, seu fundo vital, enquanto que “a pátria é apenas um acampamento no deserto”,²⁰ como reza um texto tibetano. Isto é, a geografia do mundo e suas fronteiras são, em comparação ao espírito vivo da língua (e à “geografia” que lhe é própria, sem fronteiras nem coordenadas),

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 232-248

¹⁹ IDEM. *Aveux et anathèmes*, *Op. cit.*, p. 1661 (tradução nossa); Sobre o tema da consciência (*a fortiori*, a lucidez) como catástrofe da espontaneidade (perda degradante da ingenuidade), cf. “No segredo dos moralistas”, in: *Breviário de decomposição*.

²⁰ IDEM. “Sobre dois tipos de sociedade (carta a um amigo longínquo)”, *História e utopia*, p. 12.

convenções puramente abstratas e, portanto, inertes, “mortas”. De onde o dinamismo e a mobilidade das línguas, que migram, mudam-se junto com seus portadores, espalhando-se para longe de suas origens. Mudar de língua, por outro lado, é uma decisão arriscada e agônica – vertiginosa – com implicações nos mais diversos âmbitos da vida e da existência, para além da esfera puramente simbólica da linguagem e da cultura; é, pois, uma decisão que envolve a totalidade subjetiva do “convertido”,²¹ todo o seu ser. Daí Cioran falar dessa decisão (inspirado por Simone Weil) em termos de uma *conversão religiosa*: mudar de idioma seria como um processo iniciático, uma transformação qualitativa (ontológica) e uma transfiguração (morfológica) do próprio ser, da própria identidade, e o neófito deve sofrer uma pequena morte de modo a realizar um “renascimento” que seria muito mais do que puramente simbólico. O “convertido” torna-se, em certo sentido, *outro*, mas sua transformação não se dá sem a experiência agônica e penosa – uma travessia vertiginosa – daquilo que só encontra representação nas figuras do abismo, do deserto, do vazio, do nada.

Como Cioran confessa a Constantin Noica, na “carta a um amigo longínquo”²² (Noica estava em prisão domiciliar sob o regime comunista; Cioran em Paris), a história de suas “relações com este idioma emprestado” é a história de um pesadelo. Chegar a escrever respeitavelmente em francês parece-lhe uma verdadeira façanha, um trabalho que exige uma concentração redobrada sobre a escolha das palavras e o arranjo das frases. Escrever em francês é para Cioran um exercício de lucidez e “sobriedade”

²¹ “Simone Weil disse que ‘mudar de religião é tão grave e tão perigoso como o é, para um escritor, mudar de idioma’. Para mim, que adotei o estatuto de apátrida, a língua é uma amarra, um fundamento, uma certeza. Não se é uma nacionalidade, se é uma língua. Fora dela, tudo se torna abstrato e irreal. Então, sim, a língua é uma pátria e eu me desnacionalizei.” IDEM. *Entretien avec Esther Seligson*, in: *Entretiens*, p. 162 (tradução nossa)

²² A propósito, um documento exemplar da escritura cioraniana do exílio, em mais de um sentido. Outro texto fundamental sobre o tema do exílio é “Avantages de l’exil”, em *La tentation d’exister*.

discursiva, um disciplinamento discursivo de um rigor quase que “militar”, uma ascese profana árdua de conformação a regras, estruturas e categorias mentais heterogêneas, heteronômicas – em todo caso, alheias à sua “natureza” primeira, ao fundo original do seu ser. “Eu me pus a escrever em francês, o que foi muito difícil pois o francês não me convém, uma questão de temperamento; eu necessito uma língua selvagem, uma língua de ébrio. O francês foi para mim como uma camisa-de-força.”²³ De onde a ascese (profana, secular) implicada na maestria desse idioma tão distinto, “com todas suas palavras pensadas e repensadas, refinadas, sutis até a inexistência, transtornadas pelos rigores da nuance, inexpressivas por haverem exprimido tudo, de precisão assustadora, carregadas de fadiga e de pudor, discretas até na vulgaridade.”²⁴

Esboços para uma filosofia do exílio

Assim como o sentido mais profundo da ideia de Exílio não coincide com o fato contingente do estatuto de apátrida, o “paraíso perdido” tampouco coincide com Rășinari, vilarejo onde nasceu Cioran. Tanto o exílio empírico (França) quanto o “paraíso” *no tempo* (Rășinari) são como imagens, signos (do grego *sema*, que também designa “túmulos”), símbolos que aludem a algo de inexprimível e irrepresentável. O Exílio é antes de tudo *metafísico*, a figura de um dado antropológico apriorístico.

A condição ontológica do Exílio é a precariedade, a instabilidade, o ser-sem-fundamento-nem-objetivo, mas é também volúpia, lucidez, conquista, espécie de plenitude provisória que se segue a um longo trabalho de ascese. A lógica do Exílio está marcada pelo ceticismo em relação ao alcance da linguagem e ao seu estatuto, pautando-se no paradoxo, na ironia e na negação, na dialética sem

²³ IDEM. *Entretien avec Fernando Savater*, in: *Entretiens*, p. 28 (tradução nossa).

²⁴ IDEM. “Sobre dois tipos de sociedade (carta a um amigo longínquo)”, *História e utopia*, p. 11.

fim entre identidade e diferença, sentido e sem-sentido, familiaridade e estranheza, palavra e silêncio. Todo exílio é *o exílio dentro de um exílio, ad infinitum...* De onde a “apoteose do vago”²⁵ que é, segundo Cioran, expressão dos povos e indivíduos acometidos por essa nostalgia de *parte* (forma, expressão, objetividade) *alguma*.

Viver em outro idioma é, em certo sentido, viver sem fundamento. E se já se vivia antes com a percepção trágica da ausência de todo fundamento (como era o caso do jovem Cioran), então seu exílio na linguagem (onde o único engajamento do escritor é com o “estilo como aventura”) carecerá *duplamente* de fundamento. Adotar outro idioma equivale a perder uma certeza fundamental, é viver na ausência de um terreno familiar no qual o estrangeiro possa se sentir firmemente instalado. Ademais, a experiência do exílio permite ao indivíduo compreender um sentido mais profundo do mesmo conceito: o exílio *na linguagem*, que é um *statement* ontológico da impossibilidade de todo conhecimento positivo absoluto. O exílio é favorável à compreensão da importância quase fisiológica da língua na vida de um indivíduo ou de um povo, e ao mesmo tempo da insuficiência de toda linguagem, enfim, à compreensão de que “só estamos *seguros* em nosso universo verbal, manobrável a nosso bel-prazer, e ineficaz. O ser é mudo e o espírito tagarela. Isso se chama *conhecer*.”²⁶

Se é legítimo falar em uma filosofia do Exílio em Cioran, ela encontra referências históricas tão díspares quanto o cinismo-estoicismo (o indivíduo sem pátria a não ser o mundo como um todo, *cosmopolita*), o gnosticismo (a Criação mesma seria uma espécie de “exílio”; a existência, um exílio do espírito no mundo da matéria), o romantismo (o poeta romântico brasileiro Gonçalves Dias escreveu a célebre “Canção do exílio”), até mesmo o budismo... É, sem dúvida, uma

²⁵ “Apoteose do vago” é um aforismo do *Breviário de decomposição* importante para compreender a relação entre a ideia de exílio e a ideia de nostalgia, intimamente relacionada à afetividade melancólica.

²⁶ CIORAN, E.M. “Adeus à filosofia”, *Breviário de decomposição*, p. 56.

Weltphilosophie como poética e prática filosófica, mais do que uma *Schulphilosophie* encerrada nos domínios institucionalizados do pensamento acadêmico. A filosofia cioraniana poderia ser definida como uma “metafísica da regressão”²⁷ tendo por objetivo reconquistar aquilo que Massimo Carloni²⁸ denomina o “rosto originário anterior ao nascimento”, correspondendo ao conceito zen-budista de *Pien-lai mien-um*: “não-pensamento” (*Wu-nien*), “não-espírito” (*Wu-hsin*), ou, na linguagem de Cioran, a *inconsciência* (que não coincide com o Inconsciente psicanalítico). “A inconsciência é uma pátria; a consciência, um exílio.”²⁹ “A salvação? Tudo o que diminui o reino da consciência e compromete sua supremacia.”³⁰ Trata-se de recobrar a inconsciência – um olhar puro de intencionalidade – que é o princípio da participação harmônica, espontânea, dir-se-ia ingênua, na totalidade, a condição de reintegrar a unidade original rompida pelo advento da consciência (geradora de intervalos e dualismos) e da linguagem, a plenitude irrefletida anterior à *Queda no tempo* (*La chute dans le temps*). Noutras palavras, a aspiração ao absoluto “fora” da consciência da linguagem, a pura imediatidade irrefletida, a “realidade” *hic et nunc* (*tathata*, “talidade”), a “nostalgia desse tempo anterior ao tempo”.³¹ Trata-se antes de uma filosofia poética (e uma metafísica intuitiva) que se funda não em uma ideia, mas em um sentimento inextirpável: a nostalgia de um paraíso perdido, visceralmente ligada à

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 232-248

²⁷ A fórmula é de Ion Vartic, ainda que ele não a vincule ao budismo (às religiões em geral), senão ao Romantismo alemão; Cf. Ion VARTIC. *Cioran, ingenuo y sentimental*. Trad. de Francisco Javier Marina Bravo. Zaragoza: Mira Editores, 2009.

²⁸ CARLONI, M. “Cioran, o nascimento e o Zen”. In: *Alkemie – Revue semestrielle de littérature et de philosophie* (Tema: « L’être »). L’Orecchio di Van Gogh - Associazione culturale Via Nino Bixio 15 - 60015 Falconara Marittima (AN) – Itália, nº 9, junho de 2012. Disponível: < <https://emcioranbr.wordpress.com/2015/06/20/cioran-nascimento-zen-mcarloni/> > Acesso: (07/02/2016).

²⁹ CIORAN, E.M. *De l’inconvenient d’être né*, *Op. cit.*, p. 1345 (tradução nossa).

³⁰ IDEM. *Ibid.*, *Op. cit.*, p. 1289 (tradução nossa).

³¹ IDEM. *Ibid.*, *Op. cit.*, p. 1281 (tradução nossa).

consciência da queda (no tempo, na linguagem, na finitude, na consciência mesma).

Como a Miséria,³² o Exílio é um “excitante do espírito”;³³ como o doente, o exilado é um “metafísico involuntário”.³⁴ A miséria, a enfermidade, o escritor exilado as transmuta, como um demiurgo-alquimista verbal, em volúpia e potência criadora. Queda, exílio, desmembramento, fragmentação, dispersão, existência, escritura: uma série de termos que recobrem um único e o mesmo acontecimento, e que é, em certo sentido, um não-acontecimento, fazendo coincidir os começos e os fins. A experiência do exílio proporciona a compreensão de que o destino humano, enquanto Exílio, *Queda no tempo*, é não possuir nenhum “destino”, de que sua “origem” tampouco é sua origem – o “exílio metafísico” implica justamente a inexistência de “lar”, “pátria”, fundamento, a sua é uma nostalgia *sem objeto*. O “destino” humano coincide, na absoluta negatividade (absoluta ausência de *necessidade*), com seu fundamento, com suas “raízes” ontológicas – no Nada.

Neste mundo, se está sempre chegando, assim como se está sempre indo embora. Segundo Clément Rosset, o “mundo” não está dado enquanto realidade ontológica necessária, uma natureza constituída de uma vez por todas; o que distingue o “mundo” trágico daquele pessimista (Schopenhauer vem à mente) é que, enquanto para este último o pior estado de coisas é que haja algo (um ser, uma natureza) em vez de nada (há um mundo e ele é mau), para aquele o “pior” é que não há, efetivamente, nenhum ser, nenhuma natureza, nenhum mundo constituído de uma vez por todas, mas o puro acaso (*hasard*), a pura contingência, um *não-mundo*.³⁵ O drama do mundo pessimista é que

³² Recorremos Às maiúsculas alegóricas uma vez que o próprio Cioran, fortemente inspirado por Baudelaire, recorre amiúde a elas.

³³ CIORAN, E. M. “A miséria: excitante do espírito”, in: *Breviário de decomposição*, p. 162.

³⁴ “Acesso involuntário a nós mesmos, a doença nos obriga à ‘profundidade’, nos condena a ela. O doente? Um metafísico involuntário.” IDEM. *Silogismos da amargura*, p. 109.

³⁵ Cioran esboça amiúde uma figura marcada pela indistinção entre o pessimista e o trágico (subvertendo a acepção nietzschiana de

dele não se escapa; o do trágico é que aí não se entra nunca, pois não há nenhum “mundo” a adentrar. O pensamento de Cioran, profundamente paradoxal, sustenta a contingência e o acaso, que são conclusões do espírito cético-trágico, sem deixar de ser metafísico (ainda que se trate de uma metafísica ou ontologia *negativa*). Cioran apresenta elementos céticos, pessimistas e niilistas. Do mundo cioraniano não se escapa, mas tampouco se o adentra, pois “não é que este mundo não exista, é que sua realidade não é tal.”

³⁶ Assim, segundo Rosset, se o filósofo pessimista fala após ter “visto” e o trágico para afirmar a impossibilidade de “ver”, Cioran – pessimista e trágico – fala *após ter visto* para afirmar a *impossibilidade* de ver.

Não surpreende que Cioran tenha dado “Adeus à filosofia” (*Breviário*), optando por uma modalidade de

Rosset); o fundamental é que ambos partem da mesma intuição alarmante sobre a existência, porém, desdobrando-se em sentidos distintos. O pessimismo também é uma forma de intuição do *pior*, possui, ele também, um elemento problemático essencialmente *trágico*, ainda que o trágico rossetiano-nietzschiano desconheça, *a priori*, todo razão para pessimismo, alcançando, aparentemente, certo “otimismo” *prático* que consiste na vontade de aprovar, com gosto e sem reservas, as condições gerais da existência (“pessimismo da razão, otimismo da vontade”, como dizia Gramsci). Por um aparente paradoxo, o trágico (Rosset) aprova *le pire* (que não é senão o acaso, *le hasard*) e se felicita por ele, enquanto que o pessimista nega-o como manifestação de um – nas palavras de Rosset – “mau ordenamento, mas ordenamento: o mundo está reunido (mal reunido), ele constitui uma ‘natureza’ (má); e é precisamente na medida em que ele é um sistema que o filósofo pessimista poderá declará-lo tenebroso in aeterno, não suscetível de modificação ou melhora.” (ROSSET 1989: 20) E Rosset segue para concluir: “o pior pessimista designa uma lógica do mundo, o pior trágico, uma lógica do pensamento (descobrimo-nos incapaz de pensar um mundo)”. (ROSSET 1989: 20). É necessário ter em mente, portanto, que o “pior” tem uma significação significativamente distinta para o trágico (Nietzsche-Rosset) e para o pessimista (Schopenhauer, e Cioran também, em grande medida): para o pessimista, o pior “é”, existe uma ordem necessária de coisas efetivamente existentes (*phýsis*, uma “natureza” dada) na qual incide o pior, enquanto mal radical; para o trágico, o pior não é senão o *acaso* (*hasard*) universal, a ausência de toda necessidade, de toda natureza, de todo “é”, o absoluto do *devenir*, a contingência, o impensável e o imponderável. O pessimismo é a postulação do pior como *necessidade metafísica*. Ao combater em si mesmo a tendência à sistematização que oficializaria o pessimismo enquanto “visão de mundo” definitiva, Cioran acena com um movimento de retorno à indiferenciação cético-trágica, indiferenciação que tende a contraditar todo pessimismo.

³⁶ CIORAN, E.M. “Paléontologie”, *Le mauvais démiurge*, *Op. cit.*, p. 1195 (tradução nossa).

criação vizinha da poesia e da música, e perpassada por um elã místico de fora deste mundo, de fora de todos os mundos. Pois só elas podem dar a entrever, *sentir* essa ausência tão positiva, essa presença tão negativa que é o “paraíso perdido” ou o “Rosto originário anterior ao nascimento”, como o diz Massimo Carloni. “Não há música verdadeira que não nos faça *apalpar* o tempo”, escreve Cioran em *Silogismos da amargura*.³⁷ Se, em meio de suas noites em branco, um demônio viesse lhe propor a hipótese do Eterno Retorno, Cioran poderia até aceitá-lo, mas com uma condição: *Bach*, cuja música é, segundo ele, “geradora de divindade”. Nietzsche, outro grande teórico do Exílio, escreveu em alguma parte que a vida sem música seria um erro, um exílio. Cioran – pessimista – diz que a vida é (com ou sem música, um erro) “o mau gosto da matéria” (*Silogismos da amargura*). Com efeito, a música é, dentre todos os “remédios do mundo”,³⁸ o que mais consegue tornar o Exílio suportável, talvez mesmo agradável, sobretudo quando soa como uma melodia – a melodia da *Queda no tempo*, em direção à morte –, representando, como a tristeza, “a poesia do pecado original”³⁹... Uma vez mais, a música – única justificativa para um mundo que alterna entre o barulho dos carros e o silêncio das tumbas: “A música, sistema de adeuses, evoca uma física cujo ponto de partida não seriam os átomos, mas as lágrimas.”⁴⁰

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 232-248

³⁷ IDEM. *Silogismos da amargura*, p. 89.

³⁸ ROSSET, C. *El mundo y sus remedios*. Trad. de Margarita Martinez. Buenos Aires: El Cuenco de La Plata, 2012.

³⁹ “Eu não creio no pecado original à maneira cristã, mas, sem ele, não se pode compreender a história universal. A natureza humana estava corrompida desde a raiz. E não, eu não falo como um crente, mas sem essa ideia, encontro-me na impossibilidade de explicar o que aconteceu. Minha atitude é a de um teólogo não crente, a de um teólogo ateu.” CIORAN, E.M. Entretien avec Esther Seligson, in: *Entretiens*, p. 164 (tradução nossa).

⁴⁰ CIORAN, E. M. *Silogismos da amargura*, p. 90.

Bibliografia:

- CARLONI, M. "Cioran, o nascimento e o zen". *Alkemie – Revue semestrielle de littérature et de philosophie* (Tema: « L'être »). L'Orecchio di Van Gogh - Associazione culturale Via Nino Bixio 15 - 60015 Falconara Marittima (AN) – Itália, nº 9, junho de 2012 [online]. Trad. Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes. Disponibilidade: < <https://emcioranbr.wordpress.com/2015/06/20/cioran-nascimento-zen-mcarloni/> >. Acesso: 07/02/2016.
- CIORAN, E.M. *Aveux et anathèmes*. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard (Coll. « Quarto »), 1995.
- _____. *Breviário de decomposição*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- _____. *Cahiers : 1957-1972*. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. *De l'inconvenient d'être né*. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard (Coll. « Quarto »), 1995.
- _____. *Écartèlement*, in: *Œuvres*. Paris: Gallimard (Coll. « Quarto »), 1995.
- _____. *Entretiens*. Paris: Gallimard (Coll. « Arcades »), 1995.
- _____. *História e utopia*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____. *La tentation d'exister*. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard (Coll. « Quarto »), 1995.
- _____. *Le mauvais démiurge*. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard (Coll. « Quarto »), 1995.
- _____. *Silogismos da amargura*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- ROSSET, C. *Alegria – a força maior*. Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. *El mundo y sus remedios*. Trad. de Margarita Martinez. Buenos Aires: El Cuenco de La Plata, 2012.
- _____. *Lógica do pior*. Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 232-248

- _____. *O real e seu duplo – ensaio sobre a ilusão*.
Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: José
Olympio, 2008.
- VARTIC, I. *Cioran, ingenuo y sentimental*. Trad. de
Francisco Javier Marina Bravo. Zaragoza: Mira
Editores, 2009.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 232-248

Algumas questões de forma e conteúdo em *O filho natural* *Some issues of form and content in the Natural son*

Palavras-chave: Forma; conteúdo; teatro; estética; filosofia da ilustração.

Keywords: *Form; content; theatre; aesthetics; philosophy of illustration.*

Luciano da Silva Façanha

São Luís, Brasil
Professor pela UFMA.
Doutor em filosofia pela
PUC/SP
lucianosfacanha@hotmail.com

**Maria Constança Peres
Pissarra**

São Paulo, Brasil
Professora pela PUC/SP.
Doutora em filosofia pela
USP
mcpp@pucsp.br

**Igor Fernando de Jesus
Nascimento**

São Luís, Brasil
Mestrando em Sociedade e
Cultura pela UFMA
rogi_fer@hotmail.com

RESUMO: Ao longo desse artigo analisaremos a peça *O Filho da Natural*, de Diderot, buscando, na escolhas formais do autor (elaboração do incidentes, enredo, trama e discurso), uma relação com seus ideais filosóficos e a concepção inicial do Drama Burguês, traçando um paralelo entre forma e conteúdo. A fim de pôr em relevo os aspectos da forma, trabalharemos com o teatro, com o conceito de ação física de Stanislavski (1982); com estética, na organização da dinâmica do drama proposta por Étienne Souriaux, em *As 200 mil Situações Dramáticas* (1993); com a análise de linguística voltada para literatura elaborada por Dominique Maingueneau, *Éléments de la Linguistique pour le Texte Littéraire*; por fim, dialogaremos com a filosofia da Ilustração, nos servindo do *Discurso sobre a Poesia Dramática*, do próprio Diderot e do filósofo brasileiro Franklin de Matos, em seu livro *O Filósofo e o Comediante*, para tratar da aproximação do poeta dramático e do *homem de letras* defendida pelo enciclopedista.

ABSTRACT: *In this article we analyze the play O Filho Natural (1982), by Diderot, seeking, in the choices of the author (formal drafting of incidents, storyline, warp and speech), a relationship with their philosophical ideals and the incial conception of the bourgeois Drama, drawing parallels between form and content. For show the aspects of the form, we will work with theater, with the concept of physical action of Stanislavski (1982); with aesthetics, in the organization of the dynamics of the drama proposal by Etienne Souriaux, in As 200 mil Situações Dramáticas (1993); with the analysis of linguistic facing literature drawn up by Dominique Maingueneau, Éléments de la Linguistique pour le Texte Littéraire; finally, we talk with the philosophy of the illustration, in serving the Discurso sobre a Poesia Dramática, Diderot himself and the brazilian philosopher Franklin Matos, in his book O Filósofo e o Comediante, to deal with the approximation of dramatic and poet man of letters defended by him.*

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 249-267

Artigo recebido 14/04/2016

Artigo aceito 18/07/2016

Introdução

Boileau, em *A Arte Poética*, conjuga forma e conteúdo em seu obra didática. Todo tratado é escrito em versos alexandrinos e lá estão contidos, claramente ou sub-repticiamente, os preceitos do bem escrever à maneira do classicismo. Logo na primeira estrofe podemos perceber a linha temática que nos guiará durante toda a obra:

C'est en vain qu'au Parnasse un téméraire auteur
Pense de l'art des vers atteindre la hauteur
S'il ne sent point du Ciel l'influence secrète,
Si son astre en naissant ne l'a formé poète
Dans son génie étroit il est toujours captif
Pour lui Phébus est sourd, et Pégase est retif
(BOILEAU, 1881, p. 1 - 2).

Na tradução de Cecília Berrettini, o mesmo trecho se configura, não em verso, mas em prosa:

No Parnaso, um poeta temerário pensa em vão atingir as alturas da arte dos versos; se não sentir a influência secreta do céu, se sua estrela não o formou poeta por ocasião de seu nascimento, estará sempre atado à sua estreita disposição natural: para ele, Febo é surdo; e Pégaso é indócil (BOILEAU, 1979, p. 15).

Num rápido exame comparativo entre o original e a tradução, vemos que a intersecção entre a forma e o conteúdo se perde muito quando a estrofe é traduzida e se guarda como um texto corrido, não em verso. Na versão original, observa-se bem a alternância de rimas masculinas e femininas (*secrète/poète; auteur/hauteur*). É possível identificar também que as palavras escolhidas para rimar contêm força semântica maior do que as demais. *auteur* (autor) vem seguida de altura; face a *secrète* (secreta), interpõe-se o *poète* (poeta); para *captif* (cativo) poeta sem gênio, é contraposto o *retif* (indócil) de Pégaso. O que expomos acima é apenas uma mostra de todo tratado estético proposto por Boileau, no qual a forma da rima deve estar de acordo com o bom senso e a razão (BOILEAU, 1979, p. 16).

À semelhança de Boileau, Diderot, em *Discurso sobre a Poesia Dramática*, escreve um livro didático sobre a escrita do drama e, ao mesmo tempo, aplica seus conceitos no corpo textual de sua obra própria obra. Encontramos nessa obra, também, um paralelo forma/conteúdo em *Discurso sobre a poesia dramática*. Primeiramente, assinalamos o uso de parágrafos bem curtos, às vezes de uma só linha e uma só frase. Igualmente, o autor imagina-se conversando com o seu interlocutor e escreve seus possíveis questionamentos. Por exemplo, ao falar da elaboração cuidadosa de incidentes no percurso de uma estória a fim de lhe conferir verossimilhança, um possível leitor “interpela” o autor: “A fatalidade, que escarnece de nós, não vincula as mais importantes revoluções às mais insignificantes causas?” (DIDEROT, 1986, p. 58). O escritor, por seu turno, dá a réplica: “É verdade. Mas o poeta não deve imitá-la nesse ponto; fará uso do incidente, se for dado pela história, mas não o inventará” (DIDEROT, 1986, p. 58). São marcas que simulam uma conversa e conferem agilidade ao texto.

Todavia, o paralelo entre a forma da escrita e o conteúdo de *Discurso sobre a poesia dramática* não se encontra tão manifesto quanto em *A Arte Poética*. Diderot conferia ao poeta dramático uma inclinação filosófica. Ele – capaz de se comunicar com mais pessoas do que os enciclopedistas – transmitiria os princípios da virtude e combateria o vício por meio de sua Arte. Todavia, as convenções da época impediam o dramaturgo de se exprimir com liberdade. O teatro francês do XVIII não estava mais preocupado com a Verdade. Presa a um ancoradouro de regras, atada ao luxo, relegada ao decoro, a cena se distanciava da Natureza Humana e um abismo se abria entre o público e a obra. Para o poeta dramático era necessário ser fiel a verossimilhança, “apesar de termos consciência de estar sempre num teatro, a representação mais próxima à natureza agrada mais” (CARLSON, 1935, p. 148). Para estar mais perto

do público, os exageros dos gestos e o preciosismo das falas não funcionavam. O diálogo em verso não condizia com os diálogos da realidade: atravessados, cortados, rítmicos. A movimentação dos atores, as ações dos personagens em seus corpos, era substituída pela porte declamatório (CARLSON, 1935, p. 148). Encenar consistia mais em satisfazer as normas da convenção do que os preceitos da verossimilhança. Sendo íntima a distância entre o filósofo e o poeta, Diderot não se contenta apenas em propor um tratado para bem fazer uma peça: ele as escreve. Nelas, também, há uma forte ligação entre o estilo empregado e o conteúdo.

Segundo Sarrazac, “escrever no presente não é se contentar em registrar as mudanças em nossa sociedade: é intervir na mudança das formas”¹ (1981, p. 25). Na mudança da maneira de escrever o drama, não mais tributário das pompas clássicas, Diderot oferece algumas das bases do Drama Burguês, porque “a forma, se acreditarmos em Hegel, é um recipiente do conteúdo e as formas antigas destilam conteúdos antigos” (SARRAZAC, 1981, p. 25). Nesse artigo analisaremos essas correspondências entre forma e conteúdo na peça *O Filho Natural*, visando compreender como essa relação reflete nos ideais do filósofo iluminista e como essas marcas estéticas refletem no ideal do Drama Burguês proposto por Diderot, dialogando, mesmo sem nos aprofundar muito nas questões filosóficas do XVIII, algumas partes com o todo.

Devido à extensão do artigo, não nos ateremos a outros escritos e peças dos *homens de letras* do Iluminismo. Estabeleceremos uma relação de *O Filho Natural* com os princípios de organização do drama do esteta Étienne Souriaux, *200 mil situações dramáticas* (1993). Alguns aspectos da linguagem encontramos em *Éléments de la Linguistique pour le texte littéraire*

¹ Com exceção da segunda citação do artigo, que é uma tradução de Boileau feita por Cecília Berrettini, todas as demais traduções dos artigos são nossas.

(MAINGUENEAU, 1993). E, para abordar o teatro no que concerne ao trabalho do ator, nos servimos do conceito chave de ações físicas proposto por Stanislavski (1982). Para não correremos o risco de nos perder nos caminhos da linguística, do teatro e da estética, usaremos como viga mestre *O Discurso sobre a Poesia Dramática* (1986), do próprio Diderot, onde estão contidos os princípios de seu trabalho como dramaturgo.

O Filho Natural: drama da virtude

A grande preocupação presente nas obras de Diderot, e de grande parte dos homens de letras do século de XVIII, gira em torno do conceito de Virtude. Este filósofo via no teatro uma maneira de prolongar o combate lançado pela *Encyclopédie* cujo objetivo era “liberar os homens dos preconceitos que os impedem de usar livremente a razão: triunfando sobre a ‘barbárie’ as luzes da razão exorcizam a superstição e o fanatismo, e incitam os homens à benevolência” (MATOS, 2001, p. 29). Dessa forma, as artes incitariam os homens a cultivar a natureza humana que fora corrompida pelas convenções. O ser humano, originalmente, seria bom, porém:

A Civilização progride às custas de uma despotização dos costumes, que leva ao enfraquecimento e amaneiramento gerais. Em termos estritos de gosto, esse desvio promove um divórcio entre a arte e a natureza: o convencional se sobrepõe ao natural, o artista se torna incapaz de expressar a natureza humana e, portanto, de colocar-se a serviço da virtude (MATOS, 2001, p. 35).

Mas o que seria, enfim a tão clamada “virtude”? A definição mais direta do termo é: o “sacrifício de si mesmo”. Essa temática está em *O Filho Natural*, sendo o ponto central do enredo. Na peça, DORVAL², o protagonista, está às voltas em função do amor que sente por ROSALI. Porém, ROSALI é prometida de seu melhor amigo, CLAIREVILLE. Para completar, a

² Para efeito de organização, colocaremos os nomes dos personagens em caixa alta.

irmã desse último, CONSTANCE, é apaixonada por DORVAL. Se ceder ao curso insensato de seus desejos, DORVAL ruirá toda a estrutura de seu meio social. É certo que obtenha sua grande paixão, porém, deixará para trás a nódoa obrada por uma ato vergonhoso e egoísta. Como base nesse resumo de *O Filho Natural*, podemos considerar que “a virtude, assim, é fundamentalmente *sociabilidade*” (MATOS, 1986, p. 9). Antes de satisfazer as paixões, o que atormenta DORVAL é a consequência de levá-las a cabo. Entenderemos melhor esta tensão se analisarmos como estão dispostos o DORVAL, ROSALI, CLAIRVILLE e CONSTANCE na teia da trama costurada por Diderot.

Segundo Étienne Souriaux, em *As Duzentas Mil Situações Dramática* (1993, p. 48), cada personagem tem uma função dramaturgica e atua como uma força dentro do microsomo da peça. O que tomamos de empréstimo de Souriaux é a disposição dinâmica de cada personagem dentro da trama – cada um tem um valor significativo para a história. A tensão dessas forças (que são compostas de desejos, interesses, condições e personalidades) faz com que as situações dramáticas surjam, se encaminhem, se resolvam (ou não). Não nos atermos muito, aqui, nos detalhes e nas denominações propostas pelo esteta em função da brevidade do trabalho. Abordaremos, antes, essas forças de forma sucinta, expondo apenas o necessário para compreendê-las em *O Filho*.

A força principal³, que desencadeia todos os eventos da peça, é a paixão de DORVAL por ROSALI – sem esse desejo inicial, não haveria nenhuma situação dramática, não haveria um ponto de partida. A menina é o objeto cobiçado⁴, no qual todo interesse

³ O Leão, ou a Força Temática, é a força que muda a situação de equilíbrio de uma peça. Sem ela, não fica clara a situação dramática. Um exemplo é o desejo de Hamlet em vingar o pai, sem essa força que move o protagonista não há o desenvolvimento do drama (SOURIAUX, 1993, p. 60).

⁴ O Sol (ou o *Representante do Valor*, do Bem cobiçado pela Força Temática) é aquilo que a força temática “quer”, para onde seu desejo está convergido (SOURIAUX, 1993, p. 62).

da força principal converge. Este objeto é afeito ao desejo de DORVAL – ROSALI também o ama. Como oposição⁵, temos a configuração do relacionamento entre ROSALI com o melhor amigo de DORVAL: CLAIRVILLE – ela irá se casar com ele. Porém, CLAIRVILLE não sabe de nada – ele ignora a atração entre DORVAL e ROSALI, tanto que, quando ROSALI o rejeita, é a DORVAL que CLAIRVILLE vai pedir conselhos.

Configurada a situação, quem (ou o quê) poderá decidi-la? Esta função é denominada como “Atribuidor do Bem”⁶ (SOURIAUX, 1993, p. 71). Ele (ou algo) decidirá quem ficará com o bem cobiçado. Quem (ou o quê) será o fator decisivo que poderá fazer com que ROSALI fique com DORVAL, com CLAIREVILLE ou com nenhum dos dois? Esse árbitro será o próprio DORVAL. De certa forma, tudo depende da decisão do protagonista. ROSALI o ama, basta ele dizer sim. O amigo o preza, mas se ele quiser romper tais laços, nada o impedirá – exceto ele mesmo. Ao que parece, tudo está nas mãos de DORVAL. Os personagens que poderiam fazer alguma oposição a suas intenções, CLAIRVILLE, por ter o mesmo interesse por ROSALI, e CONSTANCE, por amar DORVAL; ignoram tudo o que se passa durante a peça. O conflito está centrado no protagonista e o microsomo da peça se resume a duas perguntas: *Qual será a decisão de DORVAL? Qual será as consequências de seus atos?*

Sendo assim, o veio principal do drama de *O Filho Natural* é o conflito interno de seu protagonista. Na peça, esta desordem de pensamentos em DORVAL é sinalizada por via de monólogos interiores. Esse recurso, amplamente utilizado por Diderot, marca

⁵ Marte ou oponente nada mais é do que o antagonista da situação, aquele (ou tudo aquilo) que se impõe contra o desejo da força temática (SOURIAUX, 1993, p. 67).

⁶ A Balança ou o *Árbitro da Situação* é a força que irá decidir com quem ficará o objeto de desejo. No caso de um drama amoroso no qual um pai possui o poder de ceder a mão da filha em casamento, se cabe a ele decidir com quem ela ficará, ele será a Balança, o Árbitro da situação. Nesse tipo de história, o proponente terá de convencer o pai, persuadindo-o de que é digno para desposar a donzela (SOURIAUX, 1993, p. 71).

o fechamento de cada ato. Podemos, com base nos monólogos interiores, construir a coluna vertebral de *O Filho Natural*, pois eles resumem o “quadro emocional” de DORVAL durante a evolução dos acontecimentos da peça na virada de cada ato. Vamos a eles.

No I Ato, depois de CLAIRVILLE ter pedido ao amigo para que intervenha e fale com ROSALI, convencendo-a a voltar para ele, DORVAL se debate:

Quantas complicações! ... O irmão ... A irmã ... Amigo cruel, apaixonado cego, o que você está propondo? ‘Basta você aparecer diante de Rosali!’ Eu, aparecer diante de Rosali, eu que teria preferido me esconder de mim mesmo... (DIDEROT, 2008, p. 42).

Quase no fim do II Ato, DORVAL relê a carta na qual ROSALI confidenciava sua “vergonha” e “remorso”, sendo estas as razões de sua partida. Atordoado ele diz, mais uma vez só, relendo trechos da carta:

‘A vergonha e o remorso me perseguem’. É a minha vez de enrubescer, de me sentir dilacerado ... ‘O senhor conhece as leis da inocência’ ... Eu as conheci ... outrora. ‘Cometi um crime?’ ... Não, eu é que cometi ... ‘O senhor parte e eu vou morrer’. Ó Céus! Vou sucumbir! (DIDEROT, 2008, p. 51).

No fim do Ato III, um enorme monólogo é dado ao expectador ou ao leitor. Nele destacamos: “Eu, que por horror à mentira, à dissimulação, acabo por impô-la, num átimo, a meu amigo, a sua irmã, a Rosali” (DIDEROT, 2008, p.66). Mais na frente: “Posso ser o mais infeliz dos homens, mas, nem por isso, vou tornar-me vil ... Virtude, ideia doce e cruel! Caros e bárbaros deveres!” (DIDEROT, 2008, p. 66). Massacrado, mas consciente, ele toma uma resolução: “Ó virtude, o que és tu se não exiges sacrifício algum? Amizade, não passas de uma palavra oca, se não impões lei alguma ... Claireville desposará Rosali!” (DIDEROT, 2008, p. 66, grifo nosso). No desfecho ele ainda confere metade de sua fortuna ao pai de ROSALI, que tudo perdera em uma assalto em alto mar.

E, por fim, depois de ser convencido por CONSTANCE de que não é um homem vil, ele celebra: “Ó, razão! Quem pode resistir a ti quando assumes o tom encantador e a voz da mulher?” (DIDEROT, 2008, p. 82). Convencido do poder das luzes da razão sobre o espírito, ele parte rumo à ROSALI: “Fui eu que desencaminei seus passos inocentes; fui eu que a mergulhei na dor e no abatimento; cabe a mim estender-lhe a mão e reconduzi-la ao caminho da felicidade” (DIDEROT, 2008, p. 82).

Se tomarmos por base os preceitos contidos em *O Discurso sobre a Poesia Dramática* e se o poeta dramático:

... examinou bem o argumento e dividiu bem a ação, o poeta poderá dar um título a qualquer dos atos; e assim como no poema épico dizemos a descida aos infernos, as cerimônias fúnebres, o recenseamento do exército, a aparição da sombra, no poema dramático se diria o ato das suspeitas, o ato das fúrias, do reconhecimento ou do sacrifício (DIDEROT, 1986, p. 94).

Podemos ver, na compilação desses monólogos internos, o desenho da trama que se passa em toda peça. Se ousarmos dar-lhes títulos com base nas palavras chaves de cada um, temos: Virada do Ato I para o Ato II: “Complicação”; do Ato II, para o III: “Remorso” e “vergonha”; do III para o IV: “Virtude” e “sacrifício”; do IV para V: “razão” e “caminho da felicidade”.

O subtítulo de *O Filho Natural* poderia resumir mais ainda todas as viradas citadas anteriormente: *As Provações da Virtude*. E se, segundo Diderot, “virtude é um sacrifício de si mesmo”, o percurso feito por DORVAL funciona, literalmente, como uma prova. Mais ainda, a tomada de consciência se reflete também no corpo de texto desses monólogos. Os dois primeiros, breves, sincopados, permeados de reticências. O terceiro, longo, onde se instala um intenso debate de ideias opostas marcado por um resolução positiva. No último, impera um tom de

exaltação à Razão, finalizando com ideia de transmiti-la a terceiros, no caso, à ROSALI.

A tomada de consciência de DORVAL se dá ao longo dos incidentes da peça e elas se concluem quando o monólogos interiores entram em cena. Mas qual o objetivo de tal recurso ser usado com tanta frequência? Eles conferem ao espectador aquilo que Vinaver, em *Écritures Dramatiques*, denomina de *surplomb*⁷ (2000, p. 906), do espectador em relação ao personagem. Nessa situação, o público está em posse de mais informações do que os personagens – quem observa sabe mais da vida de quem está sendo observado. Quando DORVAL monologa, ele dá, o seu invisível ouvinte, as informações de seu conflito interior. Se estabelecemos uma “hierarquia do *surplomb*”: no topo, estaria quem detém mais informações. Temos, assim: 1) DORVAL; 2) o público; 3) ROSALI; 4) CONSTANCE; 5) CLAIREVILLE; 6) os demais personagens.

Presenciamos em *O Filho Natural* o espetáculo da tomada de consciência de DORVAL. Acompanhamo-lo do terreno obscuro e acidentado das paixões até a esfera aplainada do esclarecimento. Não há *coups de théâtre*⁸. A ação caminha conforme sucessão de incidentes. A única fulgurância se dá quando se descobre que ROSALI é irmã de DORVAL, porém, a grande revelação acontece apenas no final, compondo as últimas falas do drama. Se tivesse lugar no meio da peça, seria uma grande virada melodramática e mudaria todo o curso dos eventos. Diderot não usa esse recurso. O acontecimento inesperado é mais um coroamento da virtude. Como se disséssemos a DORVAL: “Veja bem, se não tivesses seguido a voz da consciência, findarias por casar-te com tua própria irmã!”. O interesse do espectador é alimentado por coisas já conhecidas por

⁷ O termo traduzido seria “proeminência”. Mas “*surplomb*” contem em si o sentido de “desnível”, de “saliência”, de “ponta”. Dessa forma, preferimos deixar no original.

⁸ Golpes de Teatro. Significa grandes viradas de cena que causam surpresa. A tradução mais correta, seria “reviravolta”.

ele. À exceção do último evento, tudo é exposto. Estratagem do poeta dramático, pois:

(...) o interesse dobrará, se o expectador souber o bastante e sentir que as ações e os discursos seriam bem diferentes, casos os personagens conhecessem a si próprios. Desse modo, quando eles puderem comparar o que são com o que fizeram ou pretenderam fazer, despertareis em mim uma violenta expectativa sobre o que virão a ser (DIDEROT, 1986, p. 76).

Podemos, inclusive, situar um dos clímax na história na conversa “esclarecedora” travada entre o protagonista e CONSTANCE, no IV ato, na cena 3 (DIDEROT, 1975). Dentro do próprio discurso das personagens, podemos identificar marcas que denunciam este arrazoamento do personagens. Primeiramente, os personagens se tratam com polidez. Não há o uso do pronome “tu” (indicação de um tratamento mais íntimo e familiar). Todos os personagens se servem apenas do “vous”⁹ para interagir com seu interlocutor. Porém, conforme alude Dominique Maingueneau, em *Éléments de Linguistique pour le texte littéraire* (1993), esse emprego de pronomes de modo formal não pode ser encarado somente como uma questão de educação e respeito. No princípio de escolha entre os dois pronomes está:

O pertencimento ou não pertencimento à mesma esfera de reciprocidade. Tem pessoas que tratamos por ‘tu’ em certas circunstâncias (quando elas pertencem à mesma esfera que o locutor) e que tratamos por ‘vous’ em outras circunstâncias (na ausência de uma esfera comum) (MAINGUENEAU, 1993, p. 13).

A escolha marca uma configuração não apenas formal, mas ideológica. Mesmo quando se refere à ROSALI, a quem ama, DORVAL a trata polidamente: “Rosalie, *répondez-moi*. La vertu a-t-elle pour *vous* quelque prix? L’aimez-*vous* encore?”¹⁰ (DIDEROT, 1975, p. 95, grifo nosso). E Diderot leva a situação,

⁹ “Vous”, na tradução, seria ou “você” ou “vós”.

¹⁰ DORVAL – (...) Rosali, responda-me. A virtude teria ela para você algum preço? Você a ama ainda? (Tradução nossa)

esse quadro, para além dos limites entre o “tu” e “vous”. Na cena III do Ato IV, DORVAL e CONSTANCE não apenas se tratam polidamente como, falam de si mesmos na terceira pessoa. “DORVAL – (...) Vous voulez le bonheur de Dorval; mais connaissez-vous bien Dorval?”¹¹ (Idem, p. 79). “DORVAL – (...) Dorval oserait se charger du bonheur d’une femme”¹² (DIDEROT, 1975, p. 82). “CONSTANCE – C’est à Constance à conserver à la vertu opprimée un appui”¹³ (DIDEROT, 1975, p. 81).

Uma distância se estabelece não só entre o locutor e o interlocutor, mas entre o locutor e ele mesmo. Ainda segundo Maingueneau, a troca de pronomes “não é tanto obedecer a um código preestabelecido como *impor ao diálogo com outrem um certo quadro*” (1993, p. 13, grifo do autor). Que tipo de “quadro” quer impor Diderot? Antes, resumamos esta cena para melhor analisar.

DORVAL tenta de todas as maneiras se desvencilhar de CONSTANCE (que crer que ele está apaixonado por ela). Ele se pinta como um homem sombrio e triste, mas CONSTANCE o convence do contrário: mesmo sendo bastardo (em nenhum momento ele confessa seus sentimentos por Rosali, porém, ao falar de sua ilegitimidade ao nascer, ele, indiretamente, faz referência ao peso ultrajante que carrega consigo ao desejar a mulher de seu grande amigo). Nos argumentos de CONSTANCE: “nos atamos a ela [a virtude] mais ainda pelos sacrifícios que lhe fazemos do que pelos encantos que lhe creditam”¹⁴ (DIDEROT, 1975, p.85). DORVAL não é só convencido como é arrebatado. Ele percebe que está certo, tanto que decide persuadir ROSALI, na cena

¹¹ DORVAL – (...) Você quer a felicidade de Dorval, mas você conhece Dorval?

¹² DORVAL – (...) Dorval ousaria se encarregar da felicidade de uma mulher.

¹³ CONSTANCE – (...) É a Constance o dever de conservar um apoio à virtude oprimida.

¹⁴ On s’y attaché plus encore par les sacrifices qu’on lui a fait, que par les charmes qu’on lui croit.

seguinte: se eles chegassem a se unir, não suportariam o peso da vergonha e do arrependimento.

Nos servindo de uma metáfora, ao ver o desenrolar desta cena, parece que os personagens “se olham de cima” progressivamente, dando “saltos” de consciência cada vez mais altos. DORVAL - a princípio, reticente - pouco a pouco é convencido. As luzes o seduzem e ele, finalmente, enxerga tudo com clareza. Estamos em um terreno onde a Razão triunfa, dependendo não apenas da personalidade dos sujeitos, ou da mão aleatória do destino; mas do compromisso das personagens aos valores morais. Segundo Maingueneau, o uso do “vous” para se referir à uma só pessoa, não a um grupo de pessoas; não significa apenas o aumento do número de indivíduos: “Trata-se de uma amplificação da pessoa, e não de uma adição de unidades” (MAINGUENEAU, 1993, p. 7).

Seria forçoso dizer que toda astúcia do poeta dramático estaria na escolha de um pronome. Mas, de certa forma, a parte reflete o todo e o projeto de Diderot se baseia numa “amplificação” sujeito. E quando falamos em “amplificar”, referindo-nos ao sentido dado pelo dicionário, a saber: “1. Fazer maior (o que já era grande); ampliar. 2. Aumentar o som de (música ou fala)” (FERREIRA, 2001, p. 40). Ao desejar que o teatro seja um meio de propagar os princípios da *Encyclopédie*, o filósofo das luzes também muda sua forma, mexe com sua estrutura, a fim de que ele “fale mais alto” e para mais gente.

Ao conceder a DORVAL a capacidade de bem discernir entre o certo e o errado, o autor dá liberdade ao personagem para que este faça suas próprias escolhas independentemente da vontade de um deus ou de uma circunstância forçada. No entanto, para “amplificar” esse ideal, é necessário aproximar o teatro da experiência cotidiana. Nisso consiste uma mudança formal que atingirá a sacra teoria do gêneros, criada por Aristóteles e cristalizada pelos classicistas. O objeto do teatro é “natureza humana” (MATOS, 2001),

todavia as convenções da época inviabilizam tal intento. Ao fixar que o poeta dramático deve pintar os homens da tragédia mais elevados do que ordinariamente são e, na comédia, menor do que ordinariamente são; não há espaço para o meio termo, onde se encontra, de fato, o homem comum. No Drama Burguês, segundo Franklin de Matos, no prefácio feito a *O Filho Natural*, o dramaturgo “se debruça sobre as ‘ações mais comuns’ da vida” (DIDEROT, 1986, p. 22). Sua atenção se volta para Comédia Séria e para Tragédia Doméstica: gêneros intermediários entre a Tragédia e a Comédia. Não mais homens de pompa celeste, tampouco seres jocosos que se prestam ao ridículo: agora ilustra-se as condições humanas (DIDEROT, 1986, p. 38).

Entre as mudanças podemos destacar o texto em prosa e a grande presença da pantomima. O texto corrido, sem as quebras dos verso – porém de forma alguma assumindo um tom coloquial -, dão maior fluidez ao diálogo. Já as movimentações, indicadas nas didascalias, permitem que o ator passe mais verdade em cena. A preocupação de Diderot se centra na verossimilhança. Respeitar as ideias de beleza clássica, tributários de uma tradição grega, não é primar pela ilusão. Quando o poeta dramático trabalha sobre um texto não mais cheio de tiradas e quando dá valor à linguagem gestual dos personagens, temos um teatro mais verossímil.

Em *O Filho Natural* texto/pantomima se intercalam, e não por acaso: ambos têm importância; este, muita das vezes, bem mais do que aquele. Por meio do código corporal transmitimos várias ideias e sentimentos. O interessante é que esse cuidado com o que o ator faz em cena, será, no século XX, a viga mestre dos tratados teóricos sobre o teatro. Entre eles, destacamos um dos pioneiros das teorias sobre a arte do ator: Stanislavski. Em seu livro, *La Formation de l'Acteur* (1982), vemos bem a importância dada à “linha de comportamento do personagem” (STANISLAVSKI, 1982, p 150): “Ela se compõe (...) de

ações físicas motivadas por um sentimento profundo da verdade e da sinceridade do ator. Esta *vida física* do papel representa a metade de uma imagem a criar, embora não seja a mais importante dele” (STANISLAVSKI, 1982, p 150, grifo nosso). Esta segunda parte “mais importante”, seria dar uma “alma” ao personagem. O que não lhe é estranho, pois um ser é composto de corpo e alma, em constante ligação. “Todo ato físico, sob condição de não ser completamente automático, tem por origem um sentimento” (STANISLAVSKI, 1982, p. 151). Na união de ações físicas e sentimentos, está o desenho de uma personagem.

A pantomima tem, em *O Filho Natural*, um papel crucial. Em certas partes ela vem mesmo na frente do diálogo. Por exemplo, logo na cena de abertura

DORVAL - (sozinho) (...) está sentado numa poltrona, ao lado de uma mesa sobre a qual há algumas brochuras. Parece agitado. Depois de alguns movimentos violentos, apóia-se sobre um dos braços da poltrona, como se fosse dormir. Mas logo desiste (DIDEROT, 2008, p. 34).

Presenciamos mos, por meio dos gestos, um estado de inquietação. Mais tarde, seguindo de onde paramos:

*[Dorval]tira o relógio do bolso e diz: Seis horas ainda. Joga-se sobre o outro braço da poltrona, mas de novo se levanta e diz:
Não vou dormir.
Pega um livro, abre ao acaso, fecha imediatamente, e diz:
Estou lendo sem prestar atenção.
Levanta. Anda de um lado para o outro e diz:
Não posso me impedir de ... Preciso sair daqui ... Sair daqui!
Mas estou preso a esta casa! Estou apaixonado!” (DIDEROT, 2008, p. 34).*

O personagem não diz tudo. Em seu discurso não há “céus! não paro quieto!”. Aliás, sua fala, permeada de reticências e sincopada, é demasiado confusa. Aqui, gesto e palavra se intercalam. Ele quer ficar. Ele quer partir. Ele não consegue ficar num lugar só, nenhuma posição de seu corpo comporta o descompasso de sua mente. Algo dentro dele o

fustiga: é seu amor lacerante por ROSALI. Sentimento e corpo estão em consonância.

Diderot faz com que a pantomímia sublinhe o diálogo, como vimos agora, porém o autor dá uma passo além: a movimentação das personagens entra como um pano de fundo, como um quadro, uma espécie de cenário de ações físicas:

(Clairville se levanta e sai, como alguém que vaga sem rumo. Rosali o segue com os olhos e Dorval, depois de ter pensado um pouco, continua em tom baixo, sem olhar para Rosali)
Ele está sofrendo, mas, pelo menos, não precisa esconder. Sua alma honesta pode mostrar toda a dor que sente ... E nós, envergonhados de nossos sentimentos, não ousamos confiá-los a ninguém; nos os ocultamos de nós mesmo (DIDEROT, 2008, p. 86).

CLAIRVILLE, “seguido pelos olhos”, é a imagem, o quadro, o cenário do opróbrio da suposta união daquele casal. Neste ponto, DORVAL tenta persuadir ROSALI do quanto seria funesto eles ficarem juntos conforme desejam. Há um contraponto entre “falar em tom baixo”, “sofrer escondido”, presentes no diálogo; e o “vagar sem rumo” presente na pantomima. Ao ver essa imagem degradante – projeção do que deles dois serão, porém sem poder mostrá-lo a ninguém – ROSALI se convence, cede: casar-se-á com CLAIRVILLE.

E, assim, todos os conflitos se resolvem. A chegada de LYSIMOND, pai de DORVAL e ROSALI, apenas coroa o triunfo da virtude, como colocamos acima. Afora essa grande revelação, que em nada abala o andamento do drama, percebemos que *O Filho Natural* não avança por meio de grandes viradas e *coups de théâtre*. Não vemos grandes constrates. A ação se desenrola em degradê, por acúmulo e sucessão de incidentes em torno de uma única temática: o sacrifício de si mesmo que a virtude exige. Nesse caso, DORVAL sacrifica seu desejo, sua paixão, em prol do bem estar de todos.

Sabemos que *O Filho Natural*, diferente do percurso habitual de outras peças, foi primeiramente publicada e somente depois encenada. As

conversações entre DORVAL e o alterego de Diderot, na parte final do livro, bem como toda a narrativa que se dá antes dos diálogos em si, ilustram o que é a peça que será apresentada (o conteúdo) e como uma peça deve ser escrita (a forma). Ao empregar a forma livre do Romance para falar do drama, encontramos o que Bakhtin denomina de “atitude dialógica” (1998, p. 367) por meio da qual o romance se utiliza de múltiplas linguagens e fala por meio delas: “esta imagem da *linguagem de outrem* e de sua visão de mundo, *que é representada ao mesmo tempo que representa*, é extremamente típica do romance” (BAKHTIN, 1998, p. 367, grifo nosso). Ao expor seus tratados formais em forma de narrativa, Diderot põe em evidência o papel do poeta dramático. Aquele que fala através dos personagens é, na figura de DORVAL – “meta-autor” de *O Filho Natural* -, aquele que fala sobre o drama e, também, um exemplo de homem a ser seguido. Tantas qualidades não são por acaso. Ao poeta foi dado o gênio que o distingue dos homens comuns. Eles são portadores de uma formidável “imaginação, sem a qual o discurso se reduz ao hábito mecânico de aplicar sons combinados” (DIDEROT, 1986, p. 67). E, por isso, o escritor, para Diderot, é superior ao filósofo e sua responsabilidade, também, é maior.

Considerações Finais

Neste breve artigo abordamos alguns aspectos da questão forma/conteúdo em *O Filho Natural*. Visamos apontar como as escolhas estéticas do poeta dramático refletem no escopo de suas ideias. Na referida obra, os monólogos interiores, as escolhas dos pronomes de tratamento, o diálogo em prosa, a justaposição dos incidentes, as pantomimas e as narrativas do alterego do autor dialogam com os pressupostos filosóficos encontrados nas obras de Diderot. Não podemos dizer que tais conceitos formais confluem com todos os homens de letras do século XVIII. Não poderíamos abordar a obra desses grandes mestres em um nível estrutural não caberia nesse

trabalho. Porém, no que todos convergem é em acreditar, não com certo otimismo, que o homem é bom por natureza. Para Diderot, em *Discurso sobre a poesia dramática* (1986, p. 12), a arte, a obra de arte, serviria para reconciliar o ser humano com sua natureza perdida. Apesar de *O Filho Natural* não ter tido grande sucesso de público, podemos levar em consideração o desejo de seu autor em fazer a obra de arte útil para uma questão social e inferir em sua forma para abranger um público mais amplo.

Bibliografia:

- BAKHTIN, Mikhail. **Questões de Literatura e de Estética**. Tradução de Bernadini et al. 4ed. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- BOILEAU. **Art Poétique**. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1881.
- _____. **A Arte Poética**. Tradução e Notas de Célia Berrettini. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- CARLSON, Marvin. **Teorias do Teatro : Estudo histórico-crítico, dos gregos à atualidade**. Trad. Gilson César Cardoso Souza. São Paulo : UNESP, 1997
- DIDEROT. **Le fils naturels et les entretiens sur “Le Fils Naturel”**. Canada : Librairie Larousse, 1975.
- _____. **Discurso sobre a Poesia Dramática**. Tradução, apresentação e notas de Franklin de Matos. São Paulo : Editora Brasiliense, 1986.
- _____. **Obras V: O Filho Natural ou As Provações da Virtude: Conversas sobre O Filho Natural**. Tradução e notas de Fátima Saadi. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FERREIRA, A.B. **Mini Aurélio Século XXI Escolar**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- MATOS, F. **O Filósofo e o Comediante: Ensaios sobre a literatura e a filosofia da Ilustração**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

- SARRAZAC, J.-P. **L'Avenir du Drame: Écritures Dramatiques Contemporaines.** Laussane (Suisse) : Éditions de L'Aire, 1981.
- SOURIAUX, Étienne. **As Duzentas Mil Situações Dramáticas.** São Paulo: Editora Ática, 1993.
- STANISLAVSKI, C. **La Formation de L'Acteur.** Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1982.
- VINAVER, Michel. **Écritures Dramatiques.** Quebec : Babel, 2000.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 249-267

Diderot e a tese materialista sobre a escuta musical

Diderot and materialistic thesis on music listening

Palavras-chave: Diderot; escuta musical; ontologia; materialismo.

Keywords: *Diderot; musical listening; ontology; materialism.*

Vinicius Jonas de Aguiar

Marília, Brasil

Mestre em filosofia pela
UNESP

viniciusjonass@gmail.com

RESUMO: Malgrado o fato de Denis Diderot não ter dedicado um texto para elucidar suas ideias acerca das artes musicais, o tema aparece em alguns dos seus mais importantes escritos, como *Carta sobre os Surdos e Mudos*, *Sonho de d'Alembert*, e principalmente no diálogo *O Sobrinho de Rameau*. Entre suas ideias sobre a alma, sobre o belo na música, sobre composição, e sobre a relação entre linguagem e música, há uma questão pouco enfatizada pelos comentadores do enciclopedista, qual seja, sua abordagem materialista da forma como a música afeta, move e emociona os ouvintes. Sendo assim, nosso intuito aqui é apresentar esse aspecto da filosofia diderotiana buscando esclarecer como e por que a música nos move tão profundamente.

ABSTRACT: *In spite of the fact that Denis Diderot did not write a text exclusively about his thoughts on music, the subject is mentioned in some of his most relevant texts, such as Lettre sur les sourds et muets, Le rêve de D'Alembert, and more clearly in the Paradoxe sur le comédien. Among Diderot's concept of soul, of the beauty in music, of composition, and his ideas on the relation between music and language, there is, however, one issue that most of his scholars have not yet really explored, that is, Diderot's materialist approach to how the music affects, moves and evokes the listener's emotions. That being said, our goal here is to present this feature of Diderot's philosophy whilst trying to make it clear how and why music moves us so deeply.*

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 268-278

Artigo recebido 07/01/2016

Artigo aceito 06/10/2016

*but you are the music
While the music lasts. These are only hints and guesses,
Hints followed by guesses; and the rest
Is prayer, observance, discipline, thought and action
T.S. Eliot, Four Quartets (1941)*

Não é raro encontrarmos em textos do filósofo francês Denis Diderot (1713-1748) esclarecimentos e explicações pautadas em comparações com a música

(Cf. NUNES, 1997). Em outros momentos, a própria música, além da literatura e da pintura, é o objeto de estudo de Diderot (Cf. SANDERS, 2013). Talvez o exemplo mais emblemático do assunto seja um dos seus principais textos, *O Sobrinho de Rameau* (1979d), traduzido por Goethe (1749-1832) e lido inclusive por Hegel (1770-1831), no qual enciclopedista apresenta um diálogo sobre a música, artes, moral, alma, entre outros temas, tendo como um dos personagens o sobrinho do célebre compositor J.P Rameau (1683-1764), que escreveu um importante tratado sobre harmonia musical no século XVIII.

Diderot não trata com muitos detalhes, porém, a questão da escuta musical, sobre como exatamente os sons movem, emocionam, e provocam as sensações conhecidas e experienciadas pelos ouvintes. Suas considerações sobre o tema, como veremos, possuem caráter geral, e, em alguns casos, o filósofo deliberadamente deixa questões em aberto. Sendo assim, buscaremos nos momentos em que o pensamento do filósofo se aproximou dessa problemática algumas pistas para tentarmos esclarecer, na medida do possível, como e por que a música nos atrai e encanta de forma tão particular.

Um aspecto fundamental da filosofia de Diderot, sem o qual não podemos compreender como os objetos, as artes, ou a música, mais especificamente, afetam os homens, é seu conceito de alma materialista. Tal conceito, além de ser um dos pilares do pensamento de Diderot, é formulado em seus textos a partir de diversas metáforas e analogias, entre elas, analogias musicais – o que torna esse ponto ainda mais relevante para a discussão aqui proposta. Começamos, então, entendendo, de forma geral, o que caracteriza o sujeito que, eventualmente, se tornará um apreciador das artes e da música.

Se há distinções consideráveis entre a ontologia proposta por Diderot e a formulada por outros filósofos considerados sensualistas, ainda assim, a intenção do filósofo francês de explicar o pensamento e a vida

como um todo a partir da matéria, com ênfase nas sensações, é inegável. Diderot declara

(...) jamais duvidei de que o estado de nossos órgãos e de nossos sentidos tem muita influência sobre nossa metafísica e sobre nossa moral, e que nossas ideias mais puramente intelectuais, se posso assim exprimir-me, dependem muito de perto da conformação de nosso corpo (...) (DIDEROT, 1979a, p.8).

É importante ressaltar de antemão que sua ontologia, um monismo materialista, não implica em uma compreensão do como homem como máquina, sujeito às leis da física (Cf. Wolfe, 2015). Na teoria diderotiana, a própria metáfora do relógio, típica de teorias reducionistas, cede espaço principalmente para analogias com os instrumentos musicais e a acústica. Como explica Wolfe (2015, p.82), se há para Diderot uma área capaz de reduzir explicações metafísicas, essa área é a biologia, entendida pelos contemporâneos do filósofo como história natural.

Diderot anuncia um caminho divergente do seguido por Descartes (1596-1650), La Mettrie (1709-1751), e outros, em seu *Diálogo entre d'Alembert e Diderot* (1979b), onde o filósofo expõe sua tese da continuidade da matéria, fazendo cair por terra as supostas distinções de natureza entre homens e animais, bem como a oposição entre alma e matéria. No mesmo diálogo, o papel central da sensibilidade na constituição da matéria também é apresentado. Como lembra Nunes (1997, p.100), esse aspecto já fora descrito na enciclopédia, no verbete “animal”, e Diderot parece ter tido como ponto de partida a obra *História Natural*, do conde de Buffon.

Em outro texto, *O Sonho de d'Alembert* (1979c), escrito no mesmo ano, e no mesmo mês, Diderot formula o que irá se tornar a essência da sua concepção de alma materialista: a teoria dos feixes originários. Segundo essa tese, o homem é, desde o início da sua vida, formado a partir de “um fio delgado, depois um feixe de fios” (DIDEROT, 1979c, p.105). Com o desenvolvimento e os desdobramentos desse

feixe de fios inicial, somos capazes de experienciar um número cada vez maior de sensações, visto que a sensibilidade é da natureza da matéria. Aquilo que chamamos de alma nada mais é que um complexo emaranhado de fibras sensíveis, que possibilitam o pensamento, a memória e a consciência. Segundo Diderot

essa sensibilidade pura e simples, esse tato, diversifica-se pelos órgãos emanados de cada uma das fibras; uma fibra, formando a orelha, engendra uma espécie de tato que denominamos ruído ou som; outra, formando o palato, engendra uma segunda espécie de tato, que denominamos sabor. (DIDEROT, 1979c, p.105).

Em uma passagem da *Carta Sobre os Surdos e Mudos* (2000a, p.109-110), o filósofo propõe uma analogia para explicar a alma materialista para alguém que ainda não possui “a facilidade de apreender as ideias abstratas”. Diderot pede para que seu interlocutor imagine um centro, uma caixa, onde se encontra um homúnculo, e a partir da qual partem uma infinidade de feixes, formando o corpo do homem. O homúnculo no topo do corpo é responsável por “puxar” as fibras, ativando a sensibilidade do corpo. “Se vários desses pequenos cordões são puxados no mesmo instante, o timbre [representado pelo homúnculo] será atingido por vários golpes, e a figurinha ouvirá vários sons ao mesmo tempo” (DIDEROT, 2000a, p.110).

Nesse sentido, segundo a analogia de Diderot, o funcionamento da alma, esse conjunto de fibras sensíveis, guarda certa semelhança com o funcionamento dos instrumentos de corda, em especial com as leis da acústica¹ (Cf. Nunes 1997, p.110). As fibras agitadas pelo homúnculo, ou figurinha, como descreve Diderot, permanecem vibrando por mais ou menos tempo, o que gera combinações consonantes ou dissonantes entre as

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 268-278

¹ Nunes (1997, p.110) lembra que, apesar de o uso das analogias musicais não ser algo exclusivo da filosofia de Diderot, é neste filósofo que elas ganham uma precisão maior, “por serem baseadas em fenômenos acústicos naturais, como a vibração “por simpatia”, e não em entidades metafísicas ou relações numéricas abstratas”.

vibrações, assim como os acordes na música. Por isso, “não é sem razão que se diz de certos cérebros que eles são mal timbrados” (DIDEROT, 2000a, p.110). Diderot retira ainda da analogia musical uma possível lei do pensamento, sugerindo que sempre há, entre uma ideia e outra, um termo intermediário, assim como nas regras da harmonia musical (ou ao menos na do século XVIII), entre dois acordes, é necessário manter uma nota em comum.

Em outro momento, no *Diálogo* (DIDEROT, 1979b, p.88), o filósofo fala sobre a ressonância, uma propriedade que existe nas cordas e que parece estar presente também nas fibras que compõem a alma. Diderot explica que, assim como as cordas dedilhadas, algumas fibras da alma, após serem excitadas, permanecem vibrando com durações distintas. “Mas as cordas vibrantes gozam ainda de outra propriedade, é a de fazer outras fremir, e é assim que uma primeira ideia chama a segunda; as duas uma terceira; todas as três, uma quarta, e assim sucessivamente” (DIDEROT, 1979b, p.88). E por fim, Diderot indaga: “Se o fenômeno ocorre entre as cordas sonoras, inertes e separadas, como não haverá de produzir-se entre os pontos vivos e ligados, entre as fibras contínuas e sensíveis?”. (DIDEROT, 1979b, p.88)

Diderot enfatiza, porém, que a comparação com a música é apenas “linguagem figurada, que eu empregaria quando muito para recrear e fixar o espírito volátil de uma criança.” (2000a, p.111). Ainda assim, as analogias musicais permeiam os textos do filósofo, possivelmente atingindo o ápice no diálogo *O Sobrinho de Rameau*, onde a própria estrutura do diálogo se assemelha a uma composição, sendo empregados ostinatos, contrapontos, inversão de vozes, imitação, e outros elementos típicos das estruturas musicais (Cf. NUNES, 1997, p.135-195). No *Paradoxo sobre o Comediante*, Diderot compara a performance dos bons atores com as leis da harmonia musical (2000b, p.36), e a alma do bom comediante como um instrumento

que “toma o acorde e o tom que convém à sua parte, e sabe prestar-se a todos.” (2000b, p.60).

Sendo essas as características disso que chamamos de alma – fibras sensíveis, cujas disposições e excitações correspondem aos nossos sentimentos e pensamentos – fica ainda a questão sobre como objetos externos, em especial a música, fazem mover nossos feixes de fibras causando as inúmeras experiências que todos conhecemos. E é nesse ponto que as considerações de Diderot são menos específicas, o que nos inspira a tentar apresentá-las de forma mais objetiva.

De acordo com Nunes (1997, p.107), na ontologia de Diderot “qualquer que seja a percepção (tátil, visual, olfativa, etc.), ela é caracterizada como resultante de uma fricção, um atrito entre divisões menores (átomos ou fibras) de corpos materiais”. Para explicar a passagem das percepções mais simples, como reconhecer um timbre, um som, uma cor, para as reações que temos ante uma obra de arte, seja ela uma música, uma pintura, etc., o filósofo desenvolve um conceito importante, em consonância com as ideias de alma materialista e de continuidade da matéria, qual seja, o conceito de hieróglifo. Tal conceito, segundo Nunes (1997, p.128) se refere a “uma trama de relações cumulativas. Os hieróglifos devem ser elaborados e construídos pelo artista, mas decifrados, interpretados pelos receptores (leitores, espectadores, etc.).”

Para Diderot, cada forma de expressão artística apresenta suas peculiaridades em termos de técnica e possibilidades de representação, o que torna traduções literais de um meio para o outro impossíveis, e o que implica na existência de hieróglifos particulares para cada arte (Cf. NUNES, 1997, p.127-8). Sendo assim, podemos assumir que cada hieróglifo construído, seja em uma pintura, poema, ou música, irá excitar as fibras da alma de acordo com suas características. Caso seja um texto, por exemplo, a linearidade e a temporalidade serão transmitidas para

a alma através de um hieróglifo específico, diferente de uma pintura, cujo hieróglifo abarcará uma simultaneidade maior de elementos, além da espacialização dos objetos.

Na *Carta sobre os Surdos e Mudos*, o filósofo enfatiza como a comparação entre os emblemas e imagens suscitadas pelas diferentes artes pode ser frutífera para a compreensão do trabalho do artista. Diderot aconselha seu interlocutor a

reunir as belezas comuns da poesia, da pintura, e da música, mostrar suas analogias, explicar como o poeta, o pintor e o músico apresentam a mesma imagem, aprender os emblemas fugazes de sua expressão, examinar se haveria alguma semelhança entre esses emblemas (...) (DIDEROT, 2000a, p.126).

A tarefa, sugerida para o abade Charles Batteux, é iniciada por Diderot (2000a, p.127-9) nas páginas seguintes na mesma carta, quando o filósofo mostra como a figura de uma mulher moribunda foi expressa através da poesia, por Virgílio (70 a.C – 19 a.C), da pintura, por Frans van Mieris (1635-1681), e da música, pelo próprio Diderot. São mostrados os hieróglifos particulares transmitidos por cada meio bem como as técnicas empregadas por cada artista para engendrar tais hieróglifos. Sua intenção é mostrar “que o belo momento do poeta não é sempre o belo momento do pintor” (DIDEROT, 2000a, p.140).

Resta agora buscar nos escritos de Diderot suas considerações sobre o hieróglifo da música e como este afeta a alma do ouvinte. Sobre a música, diz Diderot (2000a, p.101) que “se não falamos tão distintamente com um instrumento do que com a boca, e se os sons não pintam tão nitidamente o pensamento quanto o discurso, ainda assim eles nos dizem alguma coisa”. Para construir um hieróglifo daquilo que quer dizer à alma, o compositor lançará mão da harmonia, ritmo, melodias, escalas, imitações, contrapontos e diversas outras estruturas e técnicas. No exemplo de cotejo entre a poesia, pintura e música, mencionado no parágrafo anterior, fica claro que, para o filósofo, os

diferentes intervalos musicais, o uso da harmonia e dos outros elementos da estrutura musical, são capazes de evocar diferentes sentimentos na alma.

Apesar de não ter sido compositor, Diderot chega a buscar nas técnicas de composição musical os meios para criar, através da linguagem escrita, hieróglifos da música. Esse é o caso do diálogo *O Sobrinho de Rameau* (DIDEROT, 1979d). Na análise de Nunes (1997), o autor mostra os inúmeros artifícios da composição musical que Diderot emprega na construção do diálogo. Segundo Nunes,

os romances, sátiras e diálogos científico-filosóficos de Diderot são testemunhos eloquentes de sua capacidade de articular, no discurso, os hieróglifos particulares de outras artes, ao mesmo tempo que expressa suas posições filosóficas. (NUNES, 1997, p.133).

Sanders (2013, p.239, tradução nossa), ao analisar o mesmo diálogo, também entende as inúmeras passagens nas quais o Sobrinho canta árias famosas, ou entoia trechos de concertos e óperas como tentativas de “infundir a linguagem [discursiva] com um discurso “sentimentalista”, pois as vibrações [da música] se comunicam com os sentidos (...)” dos leitores. Apesar de não mencionar a teoria dos hieróglifos, Sanders (2013) nota, entre outras coisas, o esforço de Diderot para fazer ressoar nos leitores do diálogo os temas musicais descritos pela linguagem, colocando em cena, assim, os sentimentos que seriam excitados pelo hieróglifo musical.

Diderot descreve a música como a arte cujos hieróglifos são os mais abstratos. “A pintura mostra o objeto mesmo, a poesia o descreve, a música excita apenas uma ideia dele”. (DIDEROT, 2000a, p.145). Dado o caráter fugaz do hieróglifo musical, o filósofo acredita que, para melhor apreciarmos essa arte, é necessária certa disposição tanto do ouvido, quanto da alma; sem tal disposição, falhamos em decifrar o hieróglifo sugerido pelo compositor e, portanto, “o mais belo trecho de sinfonia não causaria grande efeito.” (DIDEROT, 2000a, p.145). Nas palavras do filósofo

Em música, o prazer da sensação depende de uma disposição particular, não somente do ouvido, mas de todo o sistema dos nervos. Se há cabeças sonantes, há também corpos que eu chamaria de bom grado harmônicos. (DIDEROT, 2000a, p.144).

A música só será apreciada caso as relações existentes entre sons sejam percebidas pela alma. O mesmo acontece com as outras artes, salvo o fato de que, como exposto acima, as relações tendem a ser mais abstratas e fugazes na música. Para Diderot (2000a, p.142) “Um belo quadro, um poema, uma bela música nos agradará apenas pelas relações que aí notarmos. Dá-se o mesmo com uma bela vista e com um belo concerto”.

Malgrado o fato de o hieróglifo da música ser abstrato e, nesse sentido, impreciso, o próprio Diderot (2000a, p.145) reconhece que, entre as três artes, pintura, poesia e música, é esta última a que fala mais profundamente à alma. Retomando sua concepção materialista de alma, notamos que o emaranhado de feixes de fibras, cuja disposição, mais ou menos tensa, molda o comportamento de cada sujeito; é excitado por objetos externos; e funciona de maneira similar aos instrumentos de corda, com fibras fazendo outras ressoarem e formando grupos (acordes) consonantes ou dissonantes; possui, de certa forma, características musicais. A forma como esse espírito materialista sente, pensa, analisa, cria, etc., é uma forma musical, como as inúmeras analogias apresentadas por Diderot nos permitem concluir.

Sendo música e alma duas estruturas materiais que se valem de algumas características similares, parece ser plausível concluir que a música será capaz de mover a alma com mais facilidade, diferente da linguagem discursiva, por exemplo, que apresenta seu hieróglifo de maneira muito diferente da forma como as ideias aparecem na alma. É nesse sentido que entendemos a afirmação de Sanders (2013, p.241, tradução nossa) de que, apesar de tratar a música como uma analogia para a alma, no diálogo *O Sobrinho*, “música e sensibilidade deixam de ter

similaridades apenas em termos metafóricos e se tornam entrelaçadas no estudo e no apelo à sensibilidade: estudar música é estudar a própria sensibilidade humana”.

Na tese de Sanders (2013), um dos motivos pelos quais o filósofo “infla” o texto com exemplos musicais, é para tornar o próprio diálogo um estudo sobre como funciona a sensibilidade, e, portanto o pensamento. Levando em conta a análise de Nunes (1997), podemos considerar que, tendo como recurso apenas a linguagem discursiva, Diderot se esforça para criar hieróglifos musicais no texto com o intuito de, como nota Sanders, avaliar a reação dos leitores frente às referências musicais; em outras palavras, avaliar como aqueles hieróglifos musicais (engendrados pela linguagem discursiva) excitariam a alma dos leitores. O fato de música e alma apresentarem diversas similaridades torna aquela uma referência para o estudo desta.

A música, portanto, figura como um entre inúmeros objetos que movem a alma humana; ela é uma entre as muitas formas de expressão artística que, utilizando técnicas e suportes distintos, são capazes de mover a alma, fazendo suas fibras vibrarem e ressoarem conforme o hieróglifo engendrado pelo artista. Os elementos e técnicas que compõe a música, porém, guardam similaridades únicas com a maneira pela qual as ideias, e portanto, sentimentos, acontecem na alma materialista. Não seria a música, portanto, a arte que mais profundamente fala à alma, *apesar da* sua abstração? As analogias entre alma e música articuladas por Diderot não respondem, então, a dúvida do próprio filósofo sobre se a música nos emociona porque:

“mostrando menos os objetos, deixa mais campo livre à nossa imaginação; ou se (...) tendo [a alma] necessidade de sacudidas para ficar emocionada, a música é mais própria do que a pintura e a poesia para produzir em nós esse efeito tumultuoso?” (DIDEROT, 2000a, p.145).

Bibliografia:

- DIDEROT, D. Carta sobre os surdos e mudos. In: GUINSBURG, J. *Diderot: obras II. Estética, Poética e Contos*. Tradução de Jacob Guinsburg, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000a.
- DIDEROT, D. Paradoxo sobre o comediante. In: GUINSBURG, J. *Diderot: obras II. Estética, Poética e Contos*. Tradução de Jacob Guinsburg, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000b.
- DIDEROT, D. Carta sobre os cegos, para uso dos que vêm. In: CHAÚÍ, M.S., GUINSBURG, J., *Textos Escolhidos/Diderot*. Tradução de Marilena de Souza Chauí e Jacó Guinsbug, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1979a.
- DIDEROT, D. Diálogo entre d'Alembert e Diderot. In: CHAÚÍ, M.S., GUINSBURG, J., *Textos Escolhidos/Diderot*. Tradução de Marilena de Souza Chauí e Jacó Guinsbug, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1979b.
- DIDEROT, D. O sonho de d'Alembert. In: CHAÚÍ, M.S., GUINSBURG, J., *Textos Escolhidos/Diderot*. Tradução de Marilena de Souza Chauí e Jacó Guinsbug, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1979c.
- DIDEROT, D. O sobrinho de Rameau. In: CHAÚÍ, M.S., GUINSBURG, J., *Textos Escolhidos/Diderot*. Tradução de Marilena de Souza Chauí e Jacó Guinsbug, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1979d.
- NUNES, J. H. *Diderot e as analogias musicais*. Goiânia: UFG, 1997.
- SANDERS, S. Sound and Sensibility in Diderot's "Le Neveu De Rameau". *Music & Letters*, Oxford, v. 94, n. 2, p. 237-262, 2013.
- WOLFE, C.T. Diderot and materialist theories of the self. *Journal of Society and Politics*, v.9, p.75-94, 2015.

Do espetáculo sem espectador em Bergson

Du spectacle sans spectateur chez Bergson

Palavras-chave: Bergson, Husserl, Bento Prado Junior.

Mots-clés: Bergson, Husserl, Bento Prado Junior.

Luiz Manoel Lopes

Juazeiro do Norte, Brasil.

Professor de filosofia pela UFCA.

Doutor em filosofia pela UFSCar.

RESUMO: O presente artigo trata de apresentar considerações sobre a leitura de Bento Prado Junior em relação ao filósofo Henri Bergson, destacando o conceito de espetáculo sem espectador em que o autor procura acentuar as diferenças entre o bergsonismo e a fenomenologia husserliana.

RÉSUMÉ: Cet article présente des considérations sur la lecture de Bento Prado Junior en rapport avec le philosophe Henri Bergson, en soulignant le concept de spectacle sans spectateur dans lequel l'auteur essaie de mettre en évidence les différences entre le bergsonisme et la phénoménologie de Husserl.

Alguns daqueles que se inclinaram para o estudo de Henri Bergson, já tiveram a oportunidade de se deparar com as minuciosas relações tecidas, por Bento Prado, entre o *pensamento bergsoniano* e a *fenomenologia husserliana*. Em *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson* assistimos ao papel do universo das imagens como fundo transcendental na constituição da subjetividade e ao mesmo tempo da objetividade. A orientação de Bento Prado, neste ponto, é imprescindível, por apontar o porquê de Bergson se direcionar para tal campo de imagens. No primeiro capítulo de *Matéria e memória* encontramos Bergson supondo um fingimento, dizendo inclusive que poderíamos supor não compreender nada das teorias que dizem respeito à matéria e ao espírito. O suposto fingimento incide imediatamente sobre o desconhecimento da idealidade e realidade do mundo exterior. Sendo justamente, este ponto que nos chama

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 279-294

Artigo recebido 07/10/2015

Artigo aceito 06/10/2016

atenção ao lermos o capítulo terceiro de *Presença e campo transcendental* intitulado *Campo das imagens: presença e representação*. Neste capítulo, temos a oportunidade de encontrar detalhes de extrema importância quando se trata de entendermos o que se denomina de campo transcendental e também como podemos, a partir do confronto entre idealismo e realismo, atestar a diferença entre o pensamento bergsoniano e aquele advindo de Husserl. O conceito de *espetáculo sem espectador*, tecido por Bento Prado Júnior, nos alerta que Bergson, ao construir idealmente a consciência, com todas as suas estruturas inclusive a intencionalidade não quer, de modo nenhum, substituir a experiência da consciência. Trata-se, da reunião das condições necessárias para pensarmos a realidade.

“Ela pretende, apenas fornecer o esquema da inteligibilidade, e não descrever a gênese do real. Ela se opõe ao idealismo exatamente por recusar-se à construção no sentido forte da palavra. Por outro lado, opõe-se ela ao realismo, por acreditar na necessidade de justificar o surgimento da subjetividade e por afirmar a sua essencial presença no interior do fenômeno do conhecimento”¹.

A relação entre idealismo e realismo permite entender a diferença entre o pensamento bergsoniano e a fenomenologia, por ser a segunda um idealismo transcendental mesmo sem prescindir do realismo empírico, já que Husserl prega um retorno às coisas mesmas. A pergunta essencial a ser feita, no confronto entre idealismo e realismo, é a seguinte:

Como se explica que as mesmas imagens possam entrar em dois sistemas diferentes um onde cada imagem varia em função dela mesma e na medida bem definida em que sofre a ação real das imagens vizinhas, o outro onde todas variam em função de uma única, e na medida variável que elas refletem a ação possível dessa imagem privilegiada?”².

¹ Bento Prado Jr. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 139.

² Henri Bergson, *Matéria e memória* : tradução de Paulo Neves da Silva, São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 16.

Bergson argumenta que toda imagem é interior a certas imagens e exterior a outras; mas do conjunto das imagens não é possível nos dizer que ele nos seja interior, ou nos seja exterior, já que a interioridade e a exterioridade não são mais que relações entre imagens. Ora, os dois sistemas de imagens se apresentam como aqueles que remetem para o mundo da ciência e da consciência. O primeiro estando determinado por leis fixas e constantes chamadas de leis da natureza, neste sistema todas as imagens se relacionam umas em relação as outras por todas as suas partes, sem que nenhuma novidade, sem que nenhum índice de liberdade, apareça. O segundo, por sua vez, é o introdutor de indeterminação e conseqüentemente de novidades em meio as imagens. Bergson destaca que tal imagem privilegiada, além de perceber e agir diante das outras imagens, possui o poder de ser afetada por elas mediante o *corpo*. A idéia de *espetáculo sem espectador* aparece relacionada ao conceito husserliano de espectador desinteressado, conceito este que está exposto na obra: *Meditações cartesianas*. Todavia, Bento Prado Júnior teceu este conceito para nos orientar sobre o motivo de Bergson se reportar ao universo das imagens, ao campo prévio das imagens. O título de *Matéria e memória* traz o subtítulo: *Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Bento Prado Júnior esclarece que o problema metafísico – a relação entre o corpo e o espírito, podemos dizer também entre a matéria e o espírito – é recolocado por Bergson. Deste modo, tal problema não pode ser estudado através das teses idealistas e realistas; trata-se de encontrar o solo onde surgem as condições para se pensar ora, privilegiando a ciência, ora à consciência; e, também a *crítica à representação*. Bento Prado esclarece-nos sobre este tema:

“Assim como *Essai* procurava resolver o problema tradicional da liberdade, *Matière mémoire* enfrenta o problema, também tradicional na metafísica, das relações entre o espírito e a

matéria. Mas, para que as aporias relativas ao comércio entre o espírito e a matéria se transformem em autênticos “problemas”, é necessária a instauração de um sistema intelectual e experimental que torne, em seu interior, possível a solução.”³³

Desfazer as ilusões, os falsos problemas, consiste em transportar o problema para um novo solo e, para isto, se faz necessário “*ausentar-se dos pressupostos*”. As proximidades com a fenomenologia são inúmeras, mas ao mesmo tempo esboçam-se distâncias infindáveis. Podemos dizer que a proximidade com a fenomenologia começa logo no início do capítulo primeiro de *Matéria e memória*, já que Husserl afirma que pretende, a partir da ausência de pressupostos, radicalizar o “a priori” para em seguida encontrar a evidência apodítica. No entanto, a empresa bergsoniana se diferencia da fenomenológica em muitos aspectos; a redução bergsoniana, conforme o dizer de Bento Prado, não tem o mesmo percurso que a husserliana. De início, sendo a fenomenologia definida por Husserl - em *Idéias para uma fenomenologia pura I* - como uma ciência eidética e não como ciência de fatos, encontramos uma distância enorme entre esses dois tipos de reduções, já que Bergson procura recolocar o problema metafísico supracitado situando-o no campo de observação dos fatos. Tal observação, contudo, não se apóia em nenhuma teoria, seja ela idealista ou realista, muito pelo contrário, os fatos são observados e estudados de modo ingênuo. A observação dos fatos própria à ciência está conectada ao propósito metafísico de solucionar a tensão que aparece no problema entre matéria e espírito. A ingenuidade da observação começa com o suposto fingimento em que todos os pressupostos são abandonados - e aqui vemos que não é somente o poeta que finge. Bento Prado aponta que fingir nada conhecer sobre as teorias da realidade do mundo exterior é colocar toda

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 279-294

³³ Bento Prado Jr. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, p. 134.

a tradição filosófica entre parênteses. A terminologia e o propósito husserliano são logo reconhecidos; “o tirar de circuito à tese natural” e “o colocar o mundo entre parênteses para modificá-la radicalmente” são termos propriamente husserlianos. Husserl afirma que é preciso perder o mundo para ganhá-lo com um novo sentido. No entanto, a epokhé sendo feita através de várias etapas culmina no Eu Transcendental, como transcendência na imanência, no limite como espectador desinteressado. Husserl no parágrafo 11 das *Meditações cartesianas* sublinha o que a epokhé fornece, em termos de pureza, ao sujeito que medita desconectado do mundo: o eu e sua vida psíquica permanecem intactos, qualquer que seja a existência ou não existência do mundo e, qualquer que possa ser o julgamento que se faça sobre esse sujeito. Husserl expõe que o eu e sua vida psíquica que se mantêm necessariamente, apesar da epokhé, não são parte do mundo.

A redução bergsoniana, por sua vez, mantém através da observação dos fatos, como movimento entre imagens, a relação com o mundo. As leis que determinam o trânsito, o comércio, entre as imagens, são as leis que a ciência denomina de leis da natureza. Neste sentido, como aponta Bento Prado parece que a redução bergsoniana é uma redução pela metade. Além de tudo, jamais veremos, em Bergson, o encontro com a intencionalidade como tema fenomenológico capital. Sendo justamente este o ponto nevrálgico dos ataques que Sartre faz, na *Imaginação*, ao modo como Bergson trata o universo das imagens e, sobretudo à questão da consciência. Deste modo, afirmamos que jamais encontraremos em Bergson a preocupação de sublinhar a heterogeneidade da consciência e seu objeto e, nem muito menos a justificativa de um eu transcendental ou puro. Sartre afirma com todas as letras que não há nenhuma inovação no modo de Bergson pensar a consciência; a sua réplica tem apoio no antipsicologismo de Husserl. Para Sartre, ainda

haveria, no bergsonismo, resquícios de uma consciência psicológica, de uma consciência presa à imanência, sem que, contudo, fosse distinguida a intencionalidade e o seu objeto. Se, não fosse a orientação de Bento Prado não conseguiríamos compreender que a réplica sartriana não se sustenta. Como vimos, o motivo bergsoniano é o de resolver um problema, preocupando em colocá-lo como um autêntico problema, e para isto, descarta tanto o idealismo como o realismo, procurando o solo comum em que as duas teorias nascem. Ademais, aparecem no texto de Bento Prado dados imprescindíveis sobre a relação de Bergson com a filosofia de Berkeley: *“Matèrie et mémoire seria, em última instância, a elaboração de um quadro de distinções e oposições necessárias à superação dos obstáculos criados pela argumentação de Berkeley, que não chega a completar o segundo momento da reflexão”*. (PRADO JÚNIOR, 1988, p.130). Bento Prado afirma que as mesmas acusações, que são feitas a Berkeley, também são dirigidas por Sartre em relação ao bergsonismo. O mesmo Sartre que criticara Husserl dizendo que o eu transcendental é a morte da consciência, ataca impiedosamente Bergson, por este não ter apresentado a passagem do *“em-si”* ao *“para-si”*. Do mesmo modo, o critica também por não ter visto o caráter intencional da consciência. No entanto, Bento Prado Junior nos alerta que tal procedimento deixa passar em branco a preocupação maior de Bergson que é justamente a de resolver o problema metafísico da relação entre matéria e espírito e, de criticar a idéia de representação assim com também dissipar a crença de que a percepção está intimamente relacionada ao conhecimento. Sarte não consegue entender que o universo das imagens aparece como o solo comum para que tais problemas sejam resolvidos; além disso, a colocação do mundo como um conjunto de imagens assegura que não há a mínima possibilidade de confundirmos o bergsonismo, pelo menos em *Matéria e memória*, com

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 279-294

um psicologismo. É preciso distinguir, e não perder de vista, que na medida em que Bergson afirma o universo das imagens está incisivamente criticando as filosofias que partem do sujeito já constituído e de um objeto “já feito”. Essas filosofias se sustentam na noção de representação conforme nos diz Bento Prado Júnior: “A representação é a noção contraditória que esconde a dificuldade insuperável e que permite, apenas, ‘resolver’ falsos problemas”. (PRADO JÚNIOR, 1988, p.146). A noção de representação é que faz, por exemplo, a psicofisiologia considerar que a representação é fruto de movimentos cerebrais. Bergson, neste ponto, argumenta: afirmar que o cérebro é a condição da imagem total consiste em não atentar para o detalhe que ele é, por hipótese, uma parte dessa imagem.

As críticas de Sartre ao bergsonismo são prontamente neutralizadas pela pena de Bento Prado Júnior, que não mede esforços em apresentar aspectos quase imperceptíveis no texto de Bergson como, por exemplo, a crítica à crença que vincula a percepção ao conhecimento; no bergsonismo, a percepção está relacionada à ação. Esses falsos problemas, essas ilusões, são desfeitas a partir do momento em que se toma o universo das imagens como campo transcendental. Tal noção é importada da fenomenologia e Sartre, na *Transcendência do Ego*, ao criticar Husserl dizendo inclusive que o eu transcendental é a morte da consciência intencional, se reporta a esta noção sinalizando que a consciência na verdade é um campo transcendental sem eu. A tese de Sartre é a de uma consciência impessoal e pré-individual, em que o Ego apareceria como transcendente. Sartre observa que Husserl também teria considerado esse aspecto do ego nas *Investigações Lógicas*, mas retrocedeu a ponto de dizer que existiria um *ego transcendental* por trás da consciência, como pode ser comprovado nas *Idéias* e nas *Meditações cartesianas*. Sartre fez a seguinte afirmação sobre esta questão:

“Seguimos Husserl em cada uma das suas admiráveis descrições, em que ele mostra a consciência transcendental constituindo o mundo e aprisionando-se na consciência empírica; estamos persuadidos, tal como ele, que o nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve ficar ao alcance da epoché. Mas nós nos fazemos a seguinte pergunta: não é suficiente este eu psíquico e psicofísico? Será preciso duplicá-lo por um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta? Vêm-se as conseqüências da resposta. Se ela é negativa, resulta daí: 1º, que o campo transcendental torna-se impessoal ou, se se prefere, ‘pré-pessoal’, ele não tem Eu “. ⁴

Nas *Meditações cartesianas*, Husserl apresenta o *eu puro* numa réplica a Descartes, ou seja, afastando-se dele ao deixar de fazer a passagem do *Ego cogito* ao *ergo sum*, do eu penso ao eu sou: o eu puro é o eu reduzido à pura corrente da consciência. Para ele, Descartes fez do Eu penso um axioma como aquele que vige na geometria. Tal axiomatização, diz o fenomenólogo, vem da influência nefasta da matemática e, por esse desacordo, procura fundamentar a ciência absoluta pela filosofia. O Eu penso cartesiano será assim retirado da categoria de substância, assim como distinguido de um eu psicológico. A redução leva ao aspecto transcendental, e Husserl coloca em relevo que o eu puro não possui uma relação com o mundo, mas sim com o fenômeno do mundo.

Sobre a idéia de campo transcendental é necessário acrescentar uma perspectiva que, ao que tudo indica, não foi lida por Deleuze – que é um pensador que se ocupou de estudar essa idéia, apesar de ser notória a influência de Bergson em seus

⁴ Sartre, *A Transcendência do Ego*, tradução Pedro M.S. Alves, Lisboa: Colibri, 1994, p.46.

escritos⁵, como também de Sartre⁶. Faz-se necessário indicar o que, nessa discussão sobre o campo

⁵ Bergson aparece em vários momentos da obra de Deleuze, que a ele dedica os artigos “*Bergson*” e “*A concepção da diferença em Bergson*”, produzidos em 1956. No ano de 1966 publica o *Bergsonismo*, livro em que não se pode encontrar ainda qualquer referência à idéia de plano de imanência, nem tampouco à de campo transcendental. Não vemos, no *Bergsonismo*, sequer remissão ao primeiro capítulo de *Matéria e memória* (*Seleção das Imagens*), que em 1983 se tornará tema em seu primeiro livro sobre filosofia e cinema: “*A imagem-movimento*”. Este livro toma como referência o campo prévio das imagens de *Matéria e Memória* — primeiro sistema de imagens em que elas agem e reagem entre si sem se reportarem a um centro fixo ou sem que apareça ali qualquer intervalo. Nesse primeiro livro sobre filosofia e cinema, Deleuze já aplica o termo *plano de imanência* para tratar desse sistema de percepção pura ou da matéria em movimento. Nesse trabalho, Deleuze observa que no capítulo IV da *Evolução criadora*, publicado em 1907, Bergson acusava o cinema de produzir uma ilusão de movimento através de cortes fixos no tempo; enquanto que em *Matéria e memória*, escrito onze anos antes, já aparecia o cinema como imagem movimento⁵. Em seu segundo livro sobre cinema “*A imagem-tempo*”, escrito em 1985, Deleuze estuda o cinema a partir do terceiro capítulo de *Matéria e memória* “*Sobrevivência das imagens*”. Já em “*O que é a filosofia?*”, livro escrito em parceria com Felix Guattari e publicado em 1991, vemos a exaltação de Bergson por ter pensado a imanência⁵. Sartre também comparece em inúmeras citações de Deleuze. Observamos, entretanto, desde a “*Lógica do sentido*” até “*A Imanência: uma vida*” uma série de hesitações, e até certo ponto de rupturas — e por fim referências positivas a esse autor. Na “*Lógica do sentido*” essas hesitações e rupturas têm como alvo a noção de *campo transcendental*⁵ que Deleuze indica ser imprescindível para tratar o tema do sentido. Sua crítica em relação a essa noção, conforme utilizada por Sartre, deu-se sobretudo pelas ligações desse filósofo com a fenomenologia de Husserl — mesmo após retirar o ego transcendental e mostrá-lo com transcendente; a consciência enquanto intencionalidade é um dos motivos dessa crítica. Todavia, as considerações de Deleuze sobre Sartre mudam de teor quando nos deparamos com “*O que é a filosofia?*”; onde o campo transcendental aparece articulado à imanência e a contribuição de Sartre exaltada. Nesse texto também se podem observar algumas referências críticas a Bergson, no que diz respeito às relações entre filosofia e ciência, associadas, sobretudo, à distinção deleuzeana entre estado de coisas e acontecimento. O sobrevôo, pensado como acontecimento⁵, paira sobre os estados de coisas e corpos possuindo uma relação diferente com o tempo. O “*entre tempo*” quer dizer que entre dois instantes não há tempo, mas somente o vazio do acontecimento onde nada ocorre; em termos deleuzeanos, seria nada mais nada menos do que a contraefetuação do acontecimento. É em seu último texto, publicado em 1995, “*A Imanência: uma vida*”, que o campo transcendental⁵ vai ser articulado ao plano de imanência e este definido como “uma vida”.

⁶ Podemos atestar nas citações a seguir as condierações de Deleuze sobre Sartre e Bergson em torno da idéia de campo transcendental, plano de imanência e “uma vida...”: ⁶ Cf. Gilles Deleuze, *Lógica do Sentido* – tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1974, p.101. “Em verdade a doação de sentido a partir de uma quase causa imanente e a gênese estática que se segue para as outras dimensões da proposição não podem ser realizar senão em um campo transcendental que responderia as questões que Sartre punha em seu artigo de 1937: um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética, a de uma identidade

subjetiva – o sujeito, ao contrário sendo sempre constituído”.

Cf. Idem, *ibidem*, p.101n. “A idéia de um campo transcendental impessoal ou pré-pessoal, produtor do Eu, assim como do Ego é de uma grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas conseqüências em Sartre é que o campo transcendental impessoal é ainda determinado como o de uma consciência que deve então unificar-se por si mesma e sem eu através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras”.

Cf. Gilles Deleuze *O que é a filosofia?*, p. 65-66. “A suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal devolve a imanência seus direitos. Um tal plano é talvez um empirismo radical; ele não apresenta um fluxo de vivido imanente a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu. Ele não apresenta senão acontecimentos, isto é mundo possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis e personagens conceituais. O acontecimento não remete ao vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete ao sobrevôo imanente de um campo sem sujeito”.

Cf. Idem, *ibidem*, p.66. “Aconteceu com Bergson, uma vez: o princípio de *Matière et mémoire* traça um plano que corta o caos, ao mesmo tempo movimento infinito de uma matéria que não para de se propagar e a imagem de um pensamento que não pára de fazer proliferar por toda parte uma pura consciência de direito (não a imanência que é imanência “à” consciência, mas o inverso).

Cf. Idem, *ibidem*, p.203-204. “Um sistema atual, um estado de coisas ou um domínio de função, se definem, de qualquer maneira, como um tempo entre dois instantes, ou entre muitos instantes. É por isso que, quando Bergson diz que entre dois instantes, por mais próximos que sejam, há sempre tempo, ele ainda não sai do domínio das funções e somente introduz nele um pouco de vivido. Mas, quando subimos para o virtual, quando nos voltamos para a virtualidade, que se atualiza no estado de coisas, descobrimos uma realidade inteiramente diferente, onde não temos mais de cuidar do que ocorre de um ponto a outro, de um instante a outro, porque ela transborda toda função possível. De acordo com os termos familiares, que se pôde emprestar de um cientista, o acontecimento “não se preocupa com o lugar em que está, e pouco se importa em saber desde quando ele existe”, de modo que a arte, e mesmo a filosofia, podem apreendê-lo melhor que a ciência. Não é mais o tempo que está entre dois instantes, é o acontecimento que é um entre-tempo: o entre-tempo não é eterno, mas também não é tempo, é devir. O entre-tempo, o acontecimento, é sempre um tempo morto, lá onde nada se passa, uma espera infinita que já passou infinitamente, espera e reserva”.

Cf. Gilles Deleuze. *L’immanence: une vie*, Paris, Philosophie, n. 47, Minuit, 1995 – *A imanência; uma vida*, tradução de Jorge Vasconcellos e Hércules Quintanilha, in *Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência*, Londrina, UEL, 1997. “O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência desde que não se remeta a um objeto nem pertença a um sujeito (representação empírica). Também se apresenta como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva e impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu. Pode parecer curioso que o transcendental se defina por tais dados imediatos: falaremos de empirismo transcendental em oposição a tudo o que faz o mundo do sujeito e do objeto. Há algo de selvagem e de potente neste empirismo transcendental. Não é o elemento da sensação (o empirismo simples), já que a sensação não passa de um corte na corrente da consciência absoluta. É a passagem, por mais próximas que sejam duas sensações, a passagem de uma á outra se dá como um devir, como aumento e diminuição de potência (qualidade virtual)”.

transcendental, ainda resulta de um confronto com o psicologismo e sobretudo com o movimento positivista. Os nomes de Bergson e Husserl reluzem, nesse cenário de oposição ao positivismo, em sua tentativa de fundamentar as ciências a partir dos fatos empíricos. Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, afirma o “eu puro” como o descortinar de uma experiência transcendental. Tal campo de experiência transcendental resulta da *epokhé*, onde não somente o corpo e o mundo são colocados entre parênteses, mas sobretudo o eu psíquico e o eu psico-físico. O “eu puro” é um conceito de Husserl que remete ao domínio do transcendental, do qual deriva todo sentido e valor do mundo enquanto fenômeno. Husserl ressalta no § 11 das *Meditações Cartesianas* que o conceito de transcendental possui o seu correlato, isto é, o transcendente. O eu reduzido (transcendental) não faz parte do mundo assim como o mundo não faz parte do eu. Qual seria a posição do eu puro? Husserl afirma que não é possível que o mundo e o seu objeto façam parte do “meu eu”; diz ainda que é impossível encontrá-lo no meio de minha vida psíquica como um complexo de dados sensoriais ou de atos psíquicos.⁷ Husserl, como dissemos, afirma que a *epokhé* não leva apenas para o “Eu Penso” como pensava Descartes, mas destaca uma esfera nova e infinita da existência, na qual se descortina a experiência transcendental como um campo de possibilidades apriorísticas, que ditam regras à experiência real. Os problemas filosóficos transcendentais são inúmeros e

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 279-294

⁷ Cf. Husserl, *Meditações Cartesianas* § 11: “Essa transcendência é inerente no sentido específico de tudo o que faz parte do mundo, ainda que não possamos dar a esse mundo e às suas determinações nenhum outro sentido senão aquele que extraímos de nossas experiências, representações, pensamentos, julgamentos de valor e ações da mesma forma não podemos justificar a atribuição a esse mundo de uma existência evidente, a não ser partindo de nossas próprias evidências e atos. Se essa transcendência de inerência irreal pertence ao sentido do mundo, então o eu em si, que carrega nele o mundo como unidade de sentido e que justamente por isso é uma premissa necessária dele, esse eu chama-se transcendental no sentido fenomenológico do termo, e os problemas filosóficos decorrentes dessa correlação chamam-se problemas filosóficos transcendentais”.

o que percebemos de imediato é a relação da filosofia contemporânea com Husserl. A crítica ao sujeito tem como ponto de partida a tese de Husserl sobre a subjetividade transcendental. Ora, se Husserl coloca entre parênteses não somente o mundo e o corpo, mas também o Eu penso, o que resultaria se também colocasse o eu transcendental? De imediato, a unidade ideal de sentido do mundo desapareceria por completo. A tese de um campo transcendental sem sujeito seria, para Husserl, a retirada do sentido do mundo.

Bento Prado promove uma discussão, em *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson*, em torno da idéia de campo transcendental em Husserl, destacando a possibilidade desse campo transcendental ser sem sujeito; é nessa discussão, ou melhor, a partir dela que aparecerá um *viés bergsoniano* para a idéia de campo transcendental. De início, parece soar estranho, uma vez que *Bergson não é fenomenólogo*, nem muito menos apresenta essa idéia em seus textos; mas vejamos como a questão se apresenta: a discussão de Bento Prado põe em relevo o diálogo entre *Jean Hippolyte*⁸ e o husserliano *Van Breda* (organizador dos

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 279-294

⁸ Cf. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, p.132. O diálogo entre Hippolyte e Van Breda se processou da seguinte maneira: “Qual é o estatuto da subjetividade transcendental? Mais exatamente, o estatuto do Ego na problemática husserliana? O Pe. Van Breda nos diz nem objetivismo [. . .] nem subjetivismo, mas a relação, a mediação entre os dois, na qual se instalaria o filósofo [. . .] haveria de um lado, a revelação do ente à consciência e, de outro, a abertura da consciência para o ente.. Instalando-se ao mesmo tempo no que se abre e no que se revela nesta abertura, pois bem, nós teríamos tudo. Sim, mas nada temos, pois precisamente estamos no ‘entre dois’, e retomamos uma fórmula que Fichte empregava quando dizia: ‘O essencial é que toda compreensão supõe um encontro, e todo encontro uma compreensão’. As palavras alemãs que assim traduzo, talvez dando-lhes um novo sentido concreto, são as palavras *zusammenfassen* e *zusammentreffen*. Para poder *zusammentreffen*, para poder encontrar – ora que é o problema do ser, senão o encontro da evidência? Esse encontro nós queremos sempre preservar. Não queremos constituir antecipadamente o que encontraremos e queremos, no entanto, encontrar, tornar possível o encontro. Ora, o que torna possível o encontro é justamente compreender o que se vai encontrar – no sentido de ‘constituir’ o que vai se encontrar. Mas, de outro lado, não se pode compreender, dizia Fichte, se não se encontra. De tal maneira que a antinomia da fórmula permanece assim: se queremos uma

arquivos Husserl em Louvain), ocorrido em 1957, durante o *Congresso de Royamount* em torno de Husserl.

Bento Prado indica-nos que a referência sobre o assunto foi-lhe passada durante um curso sobre Bergson, ministrado pelo Prof. *Victor Goldschmidt*, no período de 1959-1960. Esse curso foi recentemente publicado nos *Annales Bergsoniennes*, retomado da revista *Études Bergsoniennes* de 1950-1960.

Debora Morato, prefaciando o curso, aponta, com muita propriedade, como Deleuze propõe uma filosofia a partir da idéia de campo transcendental sem sujeito, sem ter conhecimento do texto do Prof. Goldschmidt. O que é interessante na discussão e na resposta de Van Breda à questão levantada por Hippolyte é a posição do filósofo: o “entre dois” é o lugar do filósofo, o entre sujeito e objeto. No limite, o lugar do filósofo seria habitar, através do pensamento, uma região de não pertença ao mundo natural. O aspecto transcendental da questão faz com que Hippolyte formule uma segunda questão: “*o que falta a Husserl não é uma teoria da objetividade, mas sim uma teoria da subjetividade*”. Após a resposta de Van Breda, o francês Hippolyte propõe uma solução do problema. Em Husserl não temos uma objetividade como dado, nem uma subjetividade em que seu estatuto seja claramente preciso. E indaga:

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 279-294

“Não culminaria esta ambigüidade na possibilidade de se conceber *um campo transcendental sem sujeito* ? Uma noção de campo transcendental no qual apareceriam as condições da subjetividade transcendental e onde o sujeito seria constituído a partir do campo transcendental: seria isto possível?”⁹

A discussão culmina no campo transcendental sem sujeito. Van Breda, diante dessa questão,

verdadeira teoria do Ser, que é uma teoria da revelação, nós queremos uma teoria do encontro, mas o encontro pressupõe o que torna possível o encontro, isto é, uma pré-concepção do encontro, uma compreensão [...]. A redução é a descoberta de um meio onde se torna acessível o problema do encontro”.

⁹ *Idem*, *ibidem*.

responde: “*Para Husserl esta solução é impensável*”. Entretanto, um ponto deve ser esclarecido: quando afirmamos ter sido a partir dessa discussão que um viés bergsoniano acerca da idéia de campo transcendental teria aparecido, não queríamos dizer que Hippolyte e Van Breda o teriam deixado transparecer em sua discussão. O viés bergsoniano aparece nas considerações de Victor Goldschmidt, em torno das posições de Hippolyte acerca da possibilidade desse campo transcendental ser sem sujeito. Ora, o que Goldschmidt destaca é que Hippolyte poderia estar pensando no primeiro capítulo de *Matéria e memória* de Bergson¹⁰.

A sutil inspeção realizada por Bento Prado nas questões que envolvem o bergsonismo e fenomenologia e, em destaque a incompreensão sartriana dos motivos que levaram Bergson a se reportar ao universo das imagens, resulta no conceito de *espetáculo sem espectador*. Neste sentido, é importante prestarmos atenção na citação a seguir:

“A redução fenomenológica, ao transformar o mundo em sistema de fenômenos ou de *noemas*, abre o campo da ‘experiência transcendental’ como horizonte de uma *subjetividade transcendental*. Se a redução bergsoniana instaura, também como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário é a partir da noção de indeterminação ou de introdução de novidade que assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade. De alguma maneira, podemos dizer que o sistema de imagens corresponde à idéia

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 279-294

¹⁰ Bento Prado Junior, após apresentar esta discussão, acrescenta que a solução de Hippolyte parece-lhe mais próxima das modificações que Heidegger introduz na fenomenologia. “O projeto (que é a pré-concepção do ente) não cria o ente, é antes “solicitado” ou, mesmo “jogado” pelo Ser, e não pela consciência (como seria no caso de Sartre). Por outro lado, é só através do projeto que o Ser se ilumina: não há encontro sem compreensão. É no campo do “Aberto” que se torna possível que Dasein tenha acesso aos ente e que os entes se revelem ao Dasein. Mas, segundo o Prof. V. Golschmidt, talvez Hippolyte tivesse em mente *Matière et memoire*, ao expor a idéia de constituição da subjetividade a partir de um campo transcendental “pré-subjetivo”. Nesse caso, o sistema das imagens seria justamente o universo prévio e neutro onde se tornam possíveis, ao mesmo tempo, o encontro do Ser e a sua antecipação subjetiva, o projeto enquanto condução do ente à potência e enquanto acesso ao ente”. Cf. *Presença e campo transcendental*, p.133-134.

de um *espetáculo sem espectador*. Mais precisamente ela é o lugar onde tornado-se possível o espetáculo, criam-se, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade de um espectador em geral"¹¹.

A minuciosa inspeção feita por Bento Prado sobre as relações entre a fenomenologia e a filosofia de Bergson culminou neste conceito que consideramos de suma importância para compreendermos o que se denomina atualmente de campo transcendental pré-individual e impessoal.. A recolocação do problema, por parte de Bergson, fez que este conceito aparecesse com muita intensidade no texto de Bento Prado e, vale lembrar que este conceito poderia ser muito bem utilizado por Bergson. Mas, o que fica aqui exposto é a relação com a fenomenologia, devido a tal conceito, além de servir como condição para o aparecimento do espectador em geral, também servir para o aparecimento do espectador desinteressado. Vejamos a citação de Husserl :

"O que acontece aqui também pode ser descrito da seguinte maneira: se dizemos do eu que percebe 'o mundo', e aí vive de forma totalmente natural, que ele está interessado nele, então teremos, na atitude fenomenológica modificada, *um desdobramento do eu*; acima do eu ingenuamente interessado no mundo estabelecer-se-á como *espectador desinteressado o eu fenomenológico*. Esse desdobramento do eu está por sua vez sujeito a uma nova reflexão, reflexão que, por ser transcendental, exigirá uma vez mais a atitude 'desinteressada do espectador', preocupado somente em ver e descrever de maneira adequada".¹²

O interesse e o desinteresse pelo mundo, somente pode nascer se existirem condições para que o espectador se instale, sendo deste modo que concluímos a nossa afirmação de que Bento Prado está se reportando também ao conceito husserliano de espectador desinteressado e ao mesmo tempo

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 279-294

¹¹ Bento Prado Jr. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, p. 145-146.

¹² Husserl, *Meditações Cartesianas*, tradução Frank de Oliveira, São Paulo, Madras, 2001 p. 52-53.

sinalizando para a diferença entre as filosofias de Bergson e Husserl.

Bibliografia:

BERGSON, H *Matéria e memória* : tradução de Paulo Neves da Silva, São Paulo: Martins Fontes, 1990.

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, tradução Luiz Roberto Salina Fortes, São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____ *L'immanence: une vie*, Paris, Philosophie, n. 47, Minuit, 1995 – *A imanência; uma vida.*, tradução de Jorge Vasconcellos e Hércules Quintanilha, in *Gilles Deleuze : imagens de um filósofo da imanência*, VASCONCELLOS, J. FRAGOSO, E (organizadores), Londrina, UEL, 1997

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a filosofia ?* tradução de Bento Prado. Jr e Alberto Alonso Muñoz – Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

HUSSERL , E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, tradução de Marcio Suzuki; Aparecida –SP: Idéias & Letras, 2006.

_____ *Meditações Cartesianas*, tradução Frank de Oliveira, São Paulo, Madras, 2001.

MURALT, A *A metafísica do fenômeno*, tradução de Paula Martins, São Paulo : Ed.34, 1998.

SARTRE. J. P. *A transcendência do ego*, tradução de Pedro M. S. Alves; Lisboa : Colibri, 1988.

PRADO JUNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 279-294

Notas sobre a crítica da inteligência em Proust (via Bergson)

Notes on critique of intelligence in Proust (via Bergson)

Palavras-chave: Proust, Bergson, crítica da inteligência.

Keywords: *Proust, Bergson, critique of intelligence.*

André Paes Leme

São Paulo, Brasil.

Mestrando em filosofia
pela USP.

andre.paes.leme@usp.br

RESUMO: Estas notas têm o objetivo de introduzir a crítica da inteligência, conforme ela é formulada no ensaio *Contra Sainte-Beuve*, como leitmotiv da criação literária de Marcel Proust. O recurso ao pensamento de Henri Bergson se mostrará fundamental para o esclarecimento das objeções que a exigência da criação coloca a alguns dos temas mais clássicos da metafísica ocidental, a saber, as oposições entre razão e percepção e entre ser e devir. Disso se concluirá que a crítica da inteligência deverá ser vista como uma propedêutica para a apreensão artística do real em sua intimidade, isto é, em contínua mobilidade.

ABSTRACT: *These notes aims to introduce the critique of intelligence as it is formulated in the essay *Against Sainte-Beuve*, as leitmotif of Proust's literary works. The appeal to Bergson's thought will be fundamental to clarify the objections that creation's requirement puts to some of the most classic themes of Western metaphysics, namely the opposition between reason and perception and between being and becoming. It will conclude that the critique of intelligence should be seen as a workup for artistic apprehension of real in its intimacy, that is, in continuous mobility.*

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Iipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 295-309

*Aquilo que a inteligência nos dá sob o nome do
passado não é ele". (PROUST, CSB, p. 39)*

Raras são as frases que demonstram de maneira tão modelar a potência demolidora que pode estar escondida sob a aparência de um singelo laconismo. Assim como são raros também os textos que, como o prefácio do *Contra Sainte-Beuve*, enunciam tão

Artigo recebido 03/10/2016

Artigo aceito 06/10/2016

irremediavelmente os traços que darão forma a uma futura obra-prima. De modo que, conforme nos ensina a cosmologia física, assim como “antes” do Big Bang todo o Universo estava inteiramente concentrado em um ponto vertiginosamente menor que uma cabeça de alfinete, nessa comedida frase é possível encontrar condensadas quase todas as mais diversas nuances que tornarão famoso o nome de Marcel Proust após a publicação do ciclo de *Em Busca do Tempo Perdido*¹. Toda a *Recherche*, em certo sentido, pode ser compreendida como um imenso e profundo corolário desta proposição, isto é, da intuição cuja expressão lógico-racional adverte-nos sobre a incapacidade da própria inteligência em apropriar-se do passado. Antes da questão principal, aquela sobre onde Proust pretende chegar com esta constatação que toma ares de denúncia, será preciso enfrentarmos outras três indagações: em primeiro lugar, o que o autor entende neste contexto por inteligência? Em segundo, o que a inteligência nos dá sobre o passado e que não é ele? E, finalmente, porque a inteligência é incapaz de nos garantir acesso ao passado em sua espessura real (o em-si do passado)? As linhas que seguem, devem ser tomadas como uma tentativa de resposta a estas quatro questões, essenciais para a compreensão do pensamento estético de Proust.

Mas, antes das questões propostas, impõe-se uma breve contextualização. A reputação de Sainte-Beuve na França do alvorecer do século XX era considerada mais que inabalável. Afinal, este grande homem, como dele dizia Taine: “transportou para a história moral os procedimentos da história natural”², o que quer dizer que, para ele, o verdadeiro progresso em crítica literária só poderia ser alcançado se buscássemos, deixando a obra em segundo plano, “na biografia do homem, na história de sua família, em todas as suas particularidades, a inteligência de sua

¹ Daqui em diante, apenas *Recherche*.

² TAINÉ apud PROUST, CSB, p. 50

obra e a natureza de seu talento”³. Em uma palavra: a crença positivista de Sainte-Beuve forjava o método da chamada “crítica biográfica”. Tal método gozava, então, de um enorme prestígio. Por volta de 1905, encontrava-se já disseminada a ideia de que seu nome havia entrado “definitivamente para aquela imortalidade onde já não há mais lugar para querelas literárias”. No entanto, Proust pensava exatamente o contrário. Por isso, propôs-se a escrever um ensaio sobre o criador do método crítico-biográfico (mas, para que o texto não caia na armadilha que pretende desativar, vale ressaltar, que este “sobre” deve ser entendido como um “a propósito de” Sainte-Beuve ou, o que dá no mesmo, de seu método). Diz ele: “gostaria de escrever um artigo sobre Sainte-Beuve, gostaria de mostrar que o seu método crítico, que é tão admirado, é absurdo, que ele é um mau escritor, e talvez isso me leve a dizer as coisas mais importantes”⁴. Estas coisas mais importantes, que poderiam vir a ser expostas através do ensejo promovido pelo exercício de crítica da crítica, são nada menos do que as questões relativas à natureza mesma da crítica e da obra de arte. Daí que não devamos nos espantar com o fato de que o *Contra Sainte-Beuve*, não obstante tenha permanecido inacabado, representou para Proust o solo onde germinaram as sementes de sua obra monumental, a Recherche.

Mas, o que exatamente Proust, quando ocupado com o ensaio, não podia aceitar no método crítico de Sainte-Beuve? Ora, a rejeição proustiana à redução, operada por Sainte-Beuve, da obra à biografia do autor, repousava sobre a ideia de que “este método desprezava aquilo que uma convivência um tanto profunda com nós mesmos pode ensinar: que um livro é o produto de um outro eu e não daquele que manifestamos nos costumes, na sociedade, nos vícios”⁵. Ou seja, ao contrário de Sainte-Beuve, Proust

³ PROUST, CSB, p.50

⁴ PROUST, CSB, p. 46

⁵ PROUST, CSB, p.51

recusa-se a pensar a subjetividade de maneira unidimensional. Para ele, o que conhecemos por sujeito é algo como um pêndulo, continuamente oscilando entre dois diferentes polos: o interior e o exterior. O problema, portanto, do método de Sainte-Beuve é que, ao apoiar seus juízos críticos em elementos retirados de documentos e relatos sobre a vida dos autores, ele privilegia a dimensão exterior da subjetividade, perdendo assim o essencial já que a obra de arte é produto da dimensão interior do indivíduo, que não pode, naturalmente, ser conhecida pela simples aferição de “fatos” da vida cotidiana, mas apenas pelo cuidadoso exame da obra que é sua expressão ao mesmo tempo mais fiel e fugidia. Desse modo, a crítica, tal como concebida por Proust, não se ocupará, visando compreender a qualidade de uma obra, do “Eu” social de seu autor. Antes, eliminando quaisquer vestígios de sua biografia, direcionará sua atenção para uma tentativa de capturar os traços da interioridade – “onde, na solidão, fazendo calar as palavras que existem para os outros tanto quanto para nós, e com as quais, mesmo solitários, julgamos as coisas sem que sejamos nós mesmos, nós nos recolocamos face a face com nós mesmos, esforçamo-nos por entender, e por restituir, o verdadeiro som de nosso coração”⁶.

A restituição do “verdadeiro som de nosso coração” é o que Proust chamará pouco adiante, ao apontar a superioridade da obra poética de Sainte-Beuve sobre sua produção crítica, de “sentimento direto”. A superioridade de seus versos advém, segundo Proust, exatamente de sua simplicidade, do

⁶ PROUST, CSB, p.54 -55: “E por [Sainte-Beuve] não ter visto o abismo que separa o escritor do homem do mundo, por não ter entendido que o eu do escritor só se mostra nos seus livros e que ele não se mostra aos homens do mundo (ou mesmo àqueles homens do mundo que são, no mundo, os outros escritores e que não se tornam escritores senão solitários) senão a um homem do mundo como eles, inaugurará o famoso método que, segundo Taine, Bourget e muitos outros, é sua glória, e que consiste em interrogar avidamente, para entender um poeta, um escritor, aqueles que o conheceram, que o frequentaram, que poderiam dizer-nos como se comportava com relação a mulheres etc., ou seja, precisamente com relação a todos os pontos onde a verdadeira palavra do poeta não está em jogo.”

puro impulso a que dão vazão, isto é, o extremo oposto dos jogos retóricos e da espalhafatosa ginástica conceitual que são as marcas registradas de sua crítica. A oposição entre o simples impulso e a sofisticada erudição é crucial para o autor da *Recherche*. Por isso, ao considerar a passagem de Sainte-Beuve da prosa para o verso, ele diz: “O círculo mágico e infernal está rompido. Como se a mentira constante do pensamento tivesse nele a habilidade factícia da expressão, deixando de falar em prosa ele deixa de mentir”⁷. Não é que Sainte-Beuve minta deliberadamente com o fito de iludir seus leitores sobre a qualidade das obras que analisa. Longe disso. É que, nele, a mentira do pensamento possui a habilidade aparente da expressão. Proust lança uma suspeita não sobre o ato deliberado através do qual o falso sobrepuja o verdadeiro, mas em direção à própria atividade do espírito de representar racionalmente a realidade.

O “círculo mágico e infernal” que Sainte-Beuve rompe ao alcançar seus versos não é outro que o da inteligência, o da mediação intelectual no que concerne à visada do existente. O “sentimento direto” de que fala Proust é justamente esta presença efetiva da realidade (em detrimento de sua mera representação) que dá a seus versos a marca de autenticidade que faltava à sua obra crítica. Mas a crítica de arte, contudo, vale ressaltar, não está condenada. Ao contrário, com o *Contra Sainte-Beuve* Proust pretende lançar as bases de um novo pensamento crítico: trata-se de descobrir, como afirma Curtius: “os elementos formais da alma de um autor, não seus sentimentos”. E segue: “Esse tipo de crítica não se aprende. Porque os traços peculiares em que se funda não podem ser buscados, mas devem deslumbrar-nos subitamente. O dom crítico não vai além da capacidade de ser sensível a esses traços. Se a filosofia tem no assombro sua raiz, a primeira condição para a crítica é que certas coisas

⁷ PROUST, CSB, 61

impressionem o crítico”⁸. A sensibilidade, que deve alcançar na obra os elementos formais da alma do autor, para Proust, está muito distante tanto do exame intelectual, que se caracteriza como um exercício conceitual da inteligência, quanto da crítica biográfica de Sainte-Beuve, que confunde deliberadamente aquilo que é literatura com o que é mera conversação; ela está, na verdade, ligada ao esforço de compreensão do “Eu” que se encontra no fundo de nós mesmos e que só podemos atingir por um exercício de (re)criação interior.

Com o que vimos até aqui, podemos dizer que Proust recusa o labor crítico de Sainte-Beuve por reconhecer nele apenas uma tentativa de explicação que forja, entre a vida e a obra dos artistas, séries que se determinam por causalidade recíproca, quando, o que estaria em jogo seria a possibilidade de uma adesão irrestrita do crítico à substância mesma da obra. Com isso, esperamos, pudemos começar a compreender em que consiste a crítica da inteligência levada a cabo na obra proustiana. Mas, retomando as questões que propusemos, é este o momento de responder mais precisamente o que Proust compreende, aqui, por inteligência.

Para isso, passemos a palavra a ele próprio: “Cada dia dou menos valor à inteligência. Cada dia acredito mais e mais que é somente independentemente dela que o escritor pode reabilitar alguma coisa de nossas impressões do passado, atingindo assim algo dele mesmo e a única matéria da arte”⁹. Mais adiante, falando sobre determinado dia de que muitas vezes tentou evocar a memória, Proust sublinha que pretendia rememorar “aquele dia ele mesmo, e não seu frio fantasma”. O desprezo pela inteligência resulta, portanto, do fato de que ela, prometendo entregar-nos o passado, mediante a rememoração, oferece-nos apenas o seu “frio fantasma”. Não nos enganemos, a oposição entre o

⁸ CURTIUS, p. 16-17

⁹ PROUST, CSB, 61

dia ele mesmo e seu frio fantasma (ofertado pela inteligência) é uma figura da oposição entre a realidade-em-si e sua representação. Proust despreza a representação do real porque nela vê apenas uma imagem desfocada, e o alcance dessa negativa, embora ganhe contornos dramáticos no que concerne à memória, é extensiva a todos os domínios da vida inteligente.

A representação do real nada mais é que um sobrevoo, um olhar que se mantém exterior e, por isso, separado do mundo tal como ele é. O melhor que a Inteligência pode nos oferecer, de acordo com Proust, é uma “descrição” do real, não sua vivência¹⁰. O problema maior da inteligência é que, como dizia Nietzsche, imbuídos dela, os homens “viam-se reduzidos a pensar, a deduzir, a calcular, a combinar causas e efeitos. Infelizes! Viam-se reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais fraco e mais coxo!”¹¹. Ora, destituídos de instinto, diz Nietzsche, os homens agarram-se à inteligência e suas operações. Fazem isso visando um fim específico, isto é, agir sobre o mundo. Embora não seja capaz de atingir o real ele mesmo, a inteligência é extremamente eficaz em modificá-lo, pois a ação sobre a realidade, e não seu conhecimento, como Bergson nunca deixa de dizer, é que pode ser considerada a função elementar a que a inteligência atende. Trata-se de colocar-nos “em condições de agir sobre as coisas”¹². O saber intelectual, nesse sentido, deve ser considerado uma faculdade sobretudo instrumental que tem em vista apenas a melhor adaptação e a facilitação da sobrevivência do homem em um mundo que lhe é hostil. Chegamos, assim, à recusa principal de Proust: a inteligência não pode ser a fonte de onde emana o em-si do passado, isto é, a matéria primordial da arte,

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 295-309

¹⁰ “Quanto às verdades que a inteligência – ainda a mais alta – colhe a mancheias, em plena luz, ao acaso, talvez sejam valiosas; mas tem contornos antes secos e são planas; porque nenhuma profundidade foi transposta para alcança-las”. PROUST, TR, p.174.

¹¹ NIETZSCHE, Genealogia da moral...

¹² BERGSON, PM, p.169

porque ela é um “órgão” instrumental de adaptação e sobrevivência, e não de conhecimento.

Estamos diante talvez daquele que pode ser considerado, de Platão a Hegel, o maior dos enganos da filosofia: a ideia de que o conhecimento provém da inteligência. Não que a inteligência não nos permita formular nenhuma forma de saber, mas, Bergson insistirá, este conhecimento é um saber que tem em vista a ação prática, e não, como pensou a filosofia, a contemplação do que há de elementar, isto é, de primeiro na ordem do existente¹³. A inteligência, orientando-se sempre por sua vocação pragmática e encontrando no cálculo e na antecipação articulada das relações entre os fins e os meios seus principais motores, revela o tempo todo seu caráter fabricante e instrumental. Por isso mesmo, Bergson não deixará de lembrar que: “os sistemas filosóficos não são moldados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela. [...] Um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas, e conseqüentemente tão vastas, que nele poderia caber todo o possível, e até mesmo o impossível, ao lado do real”¹⁴. Nesse texto, Bergson insistirá que o problema da filosofia é sua falta de precisão. O verdadeiro conceito filosófico, dirá ele, seria aquele que pudesse dar conta apenas de um único objeto, e não de uma generalidade, sob a condição de oferecer todas as singularidades que fazem desse objeto algo de único; para o filósofo, seria o caso de buscar, no campo do conceito, a coincidência com o real, que, em literatura, aparece como o “sentimento direto” que Proust, como vimos, intuía na poesia de Sainte-Beuve.

Mas, agora que já fazemos alguma ideia do que Proust entende, no contexto do *Contra Sainte-Beuve*, por inteligência, o que nos importa é saber como se dá a sua gênese. Ora, já não dissemos antes que o problema da inteligência é que ela oferece uma

¹³ “Mas o que favorece aqui a ação seria mortal para a especulação”.
BERGSON, PM, p.169

¹⁴ BERGSON, PM, p.7

simples “descrição” do real? A gênese dessa descrição está naturalmente em nossos sentidos, em nossa percepção. Paradoxalmente, a filosofia não se enganava ao notar que a percepção é falha, que ela não nos oferece o substrato último do real, entretanto, para o malogro da busca pela verdade, nada contribuiu de modo mais devastador que seu secular abandono. É notória desde o eleatismo e suas tentativas de refutação do movimento (Paradoxos de Zenão), para não falar na Teoria das Formas de Platão e a negação do sensível que lhe é pressuposta, a firme crença da filosofia de que o “vazio” da percepção deveria ser preenchido por raciocínios e conceitos. Tais raciocínios e conceitos, segundo esta crença, é que poderiam nos oferecer, uma vez deixados de lado os confusos dados dos sentidos, a verdadeira essência do real. Por isso, resolveu-se o impasse da instabilidade da percepção por meio de sua substituição pela estabilidade da inteligência. Era exatamente este o movimento da instauração platônica da Ciência em oposição à Opinião. A ciência como conhecimento daquilo que é eterno, imutável e verdadeiro, e a opinião, grosso modo, como reino da divergência, da mudança e das ilusões sensíveis. Assim foi realizado o pretense divórcio entre a percepção e o conhecimento.

Bergson, por sua vez, insistirá que, como já dissemos, a vocação da inteligência é a ação prática, não o puro conhecimento. Daí que ele não postule uma divergência essencial entre ela e a percepção. Na verdade, o malogro da inteligência na busca pela verdade advém do fato de que não há um divórcio, mas uma estrita continuidade entre percepção e inteligência. Pensemos aqui no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*: o filósofo nos apresenta o mundo, por assim dizer, em seu estado de nascimento:

”Um conjunto infinito de imagens agindo e reagindo umas sobre as outras em todas as suas faces: variação universal, ondulação universal, marulho cósmico (...). Entre todas as imagens que agem e reagem em todas as suas faces, surgem

por vezes intervalos, hiatos: determinadas imagens tem reações retardadas e, ao invés de prolongar a excitação recebida, selecionam-na e a organizam em um movimento novo. São as imagens vivas, o ser vivo, centro de indeterminação no seio de um universo acentrado, obstáculo à propagação indefinida de luz, écran negro em que esta se reflete e revela”¹⁵.

Uma opacidade, diante da qual a contínua e ondulante flutuação da luz finalmente se reflete e encontra uma nova direção, eis a definição de consciência que Bergson nos oferece. Imagem entre imagens, a consciência encontra sua especificidade em sua indeterminação, que lhe permite reordenar o movimento contínuo do qual ela se torna um intervalo. Bergson tira daí a ideia de que essa indeterminação, legatária da condição de vivente, constitui a consciência como uma imagem-centro a partir da qual as demais podem ser visadas. Este visar, que já é uma percepção, de direito, é ilimitado e constitui a percepção pura. No entanto, de fato, como se trata não do puro visar, mas do visar operado pela imagem-centro, ele age, em relação à totalidade das imagens, isto é o em-si da realidade, como uma espécie de recorte. Esta é a definição que Bergson oferece da representação: um recorte da totalidade imagética que é a realidade. A percepção procede, portanto, por recortes da realidade, recortes que primam por extrair, da vibração ondulatória das imagens, pontos de fixidez. Estes pontos têm como característica principal sua utilidade. São úteis para que a imagem-centro possa agir sobre as demais com vistas ao incremento de sua autodeterminação. Nem é preciso dizer que este é o processo responsável, na postulação que Bergson faz a respeito de nossa vida psíquica, pelo processo em que se configura a diferenciação entre o “Eu” e o “Mundo”.

O que a inteligência faria nesse contexto? Bergson insistirá que a inteligência e a representação são frutos da intensificação dessa maneira de agir que nasce na percepção e que se caracteriza pela fixação

¹⁵ PELBART, p.4-5

e pelo recorte das imagens do real. A inteligência padece de uma vocação, dirá Bergson, cinematográfica¹⁶. Para compreender a analogia, basta pensar no funcionamento do cinematógrafo. Diversas imagens, geralmente entre 24 e 30 por segundo, são justapostas e percorridas gerando, assim, a partir da imobilidade, a ilusão de movimento. O mesmo faz a inteligência: percorre o movimento da realidade como uma miríade de estados sucessivos, mas é incapaz de alcançar a mudança ela mesma. Se quisermos testar a hipótese bergsoniana sobre a inteligência podemos proceder por um confronto mais ou menos sumário ou estilizado com os preceitos através dos quais, no *Discurso do Método*, Descartes propõe orientar-se. Diz ele: 1) “repartir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fossem possíveis e necessárias a fim de melhor solucioná-las”. Ora, não está esta mesma ideia subjacente ao adágio bergsoniano de que a inteligência, assim como a percepção (Descartes discordaria vivamente desse ponto), recorta a realidade com vistas à ação sobre seus elementos? Continuando, diz Descartes: 2) “conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como galgando degraus até o conhecimento dos mais compostos”¹⁷. E também não era a mesma coisa que Bergson dizia a respeito do incremento da autodeterminação da imagem-centro que, mediante a opacidade com que reflete o todo, faz avançar, junto das linhas de fatos, como se vê em *A Evolução Criadora*, o grau de complexidade com que ela se reconhece diante da totalidade da qual se diferencia? Com isso, buscamos apontar que a depuração operada por Descartes dos princípios da atividade racional podem ser, como quer Bergson, reduzidos à operacionalidade mesma da percepção como atividade primária da consciência, o que nos

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 295-309

¹⁶ Cf. BERGSON, EC, p.297

¹⁷ DESCARTES, DM, p. 49-50

remete novamente à ideia de uma continuidade, que Descartes, mas não só ele, jamais poderia aceitar, entre a percepção e a inteligência, entre a sensibilidade e a razão.

Até aqui, esperamos ter logrado apontar, mediante recurso ao pensamento bergsoniano, as especificidades da ideia de inteligência com que Proust lida no ensaio *Contre Sainte-Beuve*. Embora já tenha ficado evidente que a inteligência, justamente por operar pela via da representação, sendo incapaz de acessá-lo em si mesmo, oferece-nos apenas uma imagem esqualida do passado, seria preciso atentar para o fato de que ela não apenas nos nega o passado, mas também passa ao largo do próprio movimento constitutivo da mudança, ou seja, do tempo. Se, em primeiro lugar, a inteligência só pode nos oferecer do passado uma imagem vaga porque só pode representá-lo, mais profundamente, isto se dá porque ela se revela incapaz, graças a sua vocação fixista e estabilizadora, de conhecer a realidade que se faz como processo, como movimento contínuo. Essa barreira que se interpõe entre a inteligência e a realidade, Bergson buscará transpô-la fazendo recurso, como Proust, à tentativa de reencontrar a intimidade viva entre a consciência e a temporalidade.

Mas, como alcançaremos o real se nem a percepção, como já sabia a filosofia, nem a inteligência, como nos apontaram Bergson e Proust, são capazes de oferecer-nos sua essência? E, pior, se a relação entre percepção e inteligência é a de uma perversa continuidade, como poderemos alcançar um saber sobre a realidade que não seja simplesmente dirigido para a satisfação de nossas necessidades práticas? Como poderemos, diria Proust, alcançar o passado em sua essência? Estas questões deverão ser ainda desenvolvidas tendo em vista as necessárias e minuciosas distinções entre a teoria de Bergson sobre a *memória-pura* e a *imagem-lembrança* e a teoria proustiana das *memórias voluntária* e *involuntária*. No entanto, podemos notar que, para

ambos, a saída do impasse gerado pela crítica da inteligência se encontra em uma reconsideração da percepção. Vejamos como Proust fala, no *Contra Sainte-Beuve*, da rememoração de momentos de seu passado:

“A ressurreição deles, como todas as ressurreições, deveu-se a um simples acaso. Certa noite, tendo retornado congelado pela neve, e sem conseguir reaquecer-me, pus-me a ler no meu quarto diante da lâmpada, quando minha velha cozinheira tomou a iniciativa de me preparar uma xícara de chá, coisa que nunca bebo. Mas o acaso fez com que me trouxesse fatias de pão torrado. Umedeci então o pão torrado na xícara de chá e, no momento em que coloquei o pão torrado na boca, experimentei contra o palato a sensação de seu amolecimento, penetrado pelo gosto do chá; invadiu-me então uma emoção, odores de gerânios, laranjeiras, uma sensação extraordinária de luz, de felicidade”¹⁸

Surgem na sequência os verões passados em uma antiga casa de campo, esquecida há muito. Mas não surge sua representação, as sensações atuais trazem de volta a felicidade relativa ao estado passado do espírito, reencontram no presente a atmosfera própria àquele passado. A marca da autenticidade do passado não está na marcação inteligente das datas, mas no apelo que é gerado pelo ressonância entre as sensações. É como se Proust dissesse que o problema da filosofia, no que concerne à busca do real, foi ter abandonado a percepção quando, na verdade, era necessário alargá-la, aprofundá-la frente à inteligência calculadora.

“Como fazê-lo, poder-se-ia perguntar, se a percepção é estruturalmente voltada para a estrutura pragmática da realidade? Podemos modificar nossa concepção natural? Evidentemente não, mas há uma evidência de que se pode perceber a realidade tal como não o fazemos habitualmente. Trata-se de dar à percepção o caráter que ela não tem no nosso trato costumeiro com o mundo. Que isso é possível, prova-o a arte”¹⁹

E nisso consiste também seu enigma: como, se a percepção está naturalmente voltada para a ação

¹⁸ PROUST, CSB, p 40

¹⁹ LEOPOLDO E SILVA, *Intuição e discurso filosófico*, p. 145

prática e o conhecimento interessado, a arte é capaz de garantir seu alargamento? Esta é uma questão cuja resposta não pode ser mais do que ensaiada. Por ora, diremos que no campo da arte não se trata exatamente de perceber como na vida prática. A oportuna recuperação do passado, que Proust atribui ao mero acaso, devemos pensá-la como o momento feliz em que a imaginação, tomando o espaço da inteligência, passa a conduzir a percepção até seu ponto de delírio, ponto este em que a opacidade da imagem-centro [a consciência] gradualmente se dissolve em uma pura transparência fazendo com que a subjetividade reencontre-se em unidade com seu próprio fundamento, o venturoso tumulto das imagens moventes que constituem o real em sua intimidade. Uma vez dissolvida em meio às demais imagens, a consciência volta a estar em sintonia com aquela totalidade de direito de que, antes, ela apenas podia extrair recortes. Nesta experiência de indissociabilidade com o todo, que Proust, repitamos, reputa ao simples acaso, o artista encontra a pura mobilidade das imagens, o real como um “perpétuo devir”²⁰, sempre em passagem. Desse encontro com o *tempo em estado puro* resulta a obra, que deve ser concebida como uma forma de expressão do devir. “A luta pela expressão é o esforço de fixar esse movimento absoluto do tempo; e é um esforço da imaginação, que, portanto, é órgão de conhecimento, de acesso mais profundo e mais direto à realidade”²¹. Sobre a extrema dificuldade que o artista, em particular o escritor, encontra para exprimir esse “sentimento direto” da totalidade que caracteriza a experiência da percepção alargada, ela se deve ao fato de que a linguagem não pode lhe dar plena vazão. A mobilidade do real é, por princípio, inexprimível pela via da linguagem, produto da inteligência que opera por recortes. Por isso, é preciso refinar os meios, encontrar os desvios da língua por onde a curva dos

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 295-309

²⁰ BERGSON, EC, p.297

²¹ LEOPOLDO E SILVA, *Intuição e discurso filosófico*, p.147

seres e das coisas possa como que dobrar os caminhos da reta razão. Assim, o artista “arrasta a língua para fora de seus sulcos costumeiros, ele a leva a delirar”²². Era certamente o que Proust tinha em mente quando, ainda no *Contra Sainte-Beuve*, dizia que “os belos livros são escritos numa espécie de língua estrangeira”.

Bibliografia

- BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. **A Evolução Criadora**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- CURTIUS, Ernest. **Marcel Proust y Paul Valéry**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1941
- DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Ed.34, 2011.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Os Pensadores).
- LEOPOLDO e SILVA, Franklin. **Intuição e Discurso Filosófico**. São Paulo: Loyola, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: Cia das letras, 2012.
- PELBART, Peter. **O tempo não-reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- PROUST, Marcel. **Contra Sainte-Beuve**. Notas sobre crítica e literatura. São Paulo: Iluminuras, 1988.
- _____. **O Tempo Redescoberto**. São Paulo: Globo, 2009.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 295-309

²² Deleuze, CC, p.9

A peça de aprendizagem. Heiner Müller e o modelo brechtiano

Resenha do livro: GATTI, Luciano. *A peça de aprendizagem. Heiner Müller e o modelo brechtiano.* São Paulo: Edusp, 2014.

Franceila de Souza Rodrigues

São Paulo, Brasil.

Mestra em filosofia pela Unifesp

fran.souzarodrigues@gmail.com

Em seu recente livro, *A peça de aprendizagem. Heiner Müller e o modelo brechtiano*, Luciano Gatti, professor de Filosofia na Universidade Federal de São Paulo, explora o confronto de Heiner Müller com o que este considera o aspecto mais vanguardista do teatro brechtiano: a peça de aprendizagem, ou *Lehrstück* em sua língua de origem. Autor de peças como *Hamletmáquina*, *Quarteto* e *Mauser*¹, Heiner Müller é ainda pouco encenado no Brasil. Um aspecto marcante de sua produção teatral é a forma como ele confronta, segundo exigências expressivas da forma dramática, os pressupostos teóricos de Bertold Brecht. É o que se pode notar em “Fatzer ± Keuner” (1979), ensaio em que expõe a estrutura de peças como *Círculo de Giz Caucasiano*, duramente criticada por manter-se fiel à unidade textual, ao passo que obras como *Material Fatzer* e a peça de aprendizagem são eleitas como sua produção mais original. A afeição de Müller pelas peças de aprendizagem e pelo *Material Fatzer* ocorre em face do caráter autoquestionador de formulações e experimentos que emergem a cada nova encenação.

Logo na introdução, o leitor se situa em meio ao debate entre ambos dramaturgos, ampliada pelo diálogo com *A teoria do drama moderno* de Peter Szondi e O

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 310-314

Resenha recebida 03/10/2016

Resenha aceita 06/10/2016

¹Peças traduzidas por Fernando Peixoto in: Heiner Müller. *Quatro textos para o teatro: Mauser, Hamletmáquina, A Missão, Quarteto.* São Paulo, Hucitec, 1987.

Ingrid Koudela traduziu *Fatzer ± Keuner* in: *O espanto no teatro.* São Paulo, Perspectiva, 2003.

teatro pós-dramático de Hans-Thies Lehmann. Peter Szondi elege o teatro épico brechtiano como exemplo mais claro de ruptura da forma dramática com relação ao drama burguês. Partindo desse ponto de vista, Peter Szondi interpreta o teatro épico de Brecht como superação de conflitos intersubjetivos e autorreflexões lamuriosas que caracterizam peças como *As três irmãs* de Anton Tchekhov. Hans-Thies Lehmann, por outro lado, defende outras categorias para interpretar a transfiguração técnica ocorrida na primeira metade do século XX. Em *O teatro pós-dramático*, ele sugere que essa metamorfose deve ser analisada a partir da perda da primazia de aspectos textuais, em benefício do potencial cênico da forma dramática. Lehmann está em busca de um teatro mais próximo da performance, que “almeja ser o aqui e o agora do espetáculo”. Nesse sentido, o teatro épico não seria um momento de ruptura, já que mantém a inteligibilidade da fábula como elemento formal.

O texto claro e conciso de Luciano Gatti se posiciona com tato e diplomacia com relação às formulações teóricas de Hans-Thies Lehmann e Peter Szondi. A certa altura, ele considera a asserção de Szondi de que o teatro épico representa a solução da crise do drama burguês insuficiente frente às complexidades teatrais suscitadas pela dramaturgia de Samuel Beckett, por exemplo, sem nenhuma relação aparente com o matiz do teatro épico. O autor recorda que Peter Szondi chegou a classificar *Esperando Godot* como peça de conversação, no que seria uma tentativa malfadada de salvaguardar o drama. Hans-Thies Lehmann, por outro lado, não percebeu os elementos de natureza distinta do teatro brechtiano: as parábolas de maturidade, o teatro épico e a peça de aprendizagem são experiências dramatúrgicas singulares. Além disso, nas peças de Brecht, o elemento fabular torna explícito todo trabalho que envolve sua construção cênica, trazendo em si um elemento anti-ilusionista que a faz destoar das diretrizes da poética aristotélica. Desse modo, Hans-Thies Lehmann procura conferir à obra de

Brecht uma unidade que deixa escapar sua complexidade.

Seguindo esse percurso, o livro de Gatti propõe que as análises de Walter Benjamin em “O que é o teatro épico?” e “O autor como produtor” mostram-se mais fiéis ao legado de Brecht. Benjamin examina atentamente o teatro épico, não a partir da lógica mimetizadora da fábula, mas através de suas intervenções progressistas, próximas ao cinema e ao rádio, que fazem questionar o princípio de unidade da ação. Nesse sentido, o diálogo do teatro brechtiano com a montagem cinematográfica, por exemplo, mostra-se mais de acordo com as exigências de Hans-Thies Lehmann de um teatro cujo tratamento estético se aproxima da performance. Para situar melhor o argumento, o autor retoma, em defesa das especificidades do teatro épico, as palavras de Benjamin em “O que é o teatro épico?": (...) “Brecht liquida a ilusão de que o teatro se funda na literatura. Isso não é verdade nem para o teatro comercial nem para o brechtiano. O texto tem uma função instrumental nos dois casos: no primeiro, ele está a serviço da preservação da atividade teatral e no segundo, a serviço da sua modificação”¹.

O livro de Gatti debate essas questões ao longo de três capítulos que, segundo o autor, podem ser lidos de maneira independente. No primeiro capítulo, são discutidos os pressupostos de *A medida*, o protótipo mais bem acabado da peça de aprendizagem que, na indicação de Brecht, não foi escrita para fruição de um público pagante, mas para o exercício em grupo e ensinamento dos atores: “A peça de aprendizagem ensina quando nela se atua, não quando se é espectador”.

A discussão acerca da peça de aprendizagem, interposta por Müller ao longo do livro, é contextualizada historicamente. A disposição econômica e cultural da Alemanha entre guerras: a expectativa imanente de

¹ Walter Benjamin. O que é o teatro épico?. In: *Obras escolhidas*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet, 2008, p.79.

uma revolução e o principiar de corais e grupos de teatros de trabalhadores organizados no interior de sindicatos são refletidas como condição *sine qua non* para o surgimento da peça de aprendizagem. A ascensão do fascismo, no entanto, eclipsou seu desenvolvimento. Mas a peça de aprendizagem pode facilmente adaptar-se ao contexto em que vai atuar, o que favorece a proposta de Müller repensar e atualizar a experiência teatral de Brecht no interior do seu trabalho. Os leitores habituados com a arte dramática de qualquer um dos dramaturgos apreendem sem custo essas circunstâncias em *A medida* (1930). Com efeito, é através do princípio técnico formal da peça dentro da peça que os quatro agitadores representam cenicamente todas as circunstâncias que levaram a morte do jovem camarada. Outro recurso formal que reforça seu caráter experimental é a que cada encenador deve representar as diferentes personagens da história. Cada atuante deve assumir a posição de acusado, acusadores, juízes ou testemunhas, problematizando a forma mesma da peça de aprendizagem por meio da superação da cisão entre quem atua e quem observa. O diálogo torna-se atual à medida que a relação entre presente e passado se intersecciona à natureza dramática do diálogo.

Por todo segundo capítulo, o leitor reconhecerá a correspondência entre as investigações de Müller sobre o teatro brechtiano e sua própria produção, mediante o exame minucioso de peças como *Material Fatzter*, *Mauser*, *Quarteto*, além do *Fatzter* de Brecht e o *Fatzter* de Müller. Neste momento do livro, Gatti situa muito bem o vínculo entre as pesquisas de Müller e o contexto histórico da Alemanha dos anos de 1960 e 1970. O fracasso da República Democrática Alemã (DDR) em tornar-se uma alternativa à União Soviética (URSS) e ao capitalismo, bem como o radicalismo das Brigadas Vermelhas na República Federal da Alemanha (RAF), reflexo da inexistência de apoio popular à luta em favor de uma sociedade emancipada, não mais permite entrever o potencial de uma transformação efetiva por

meio de uma revolução, circunstância histórica tão bem incorporada ao teatro de Brecht. Por consequência, entendemos porque um dos aspectos mais valorizados por Müller na experiência teatral de Brecht são os elementos resistentes à clareza e à inteligibilidade da fábula. Ele não está interessado na formação do público, muito menos no potencial emancipador das novas técnicas e a refuncionalização do aparelho teatral. A função de seu teatro é, antes de tudo, o de crítica à ideologia.

Em vista disso, no terceiro capítulo, Gatti situa sua análise em torno de *Descrição de Imagem*²(1984). A deixa para Heiner Müller escrever essa peça foi o desenho de uma paisagem onírica esboçada por uma estudante de cenografia. Os poucos elementos desse retrato (árvores e nuvens ao fundo, uma casa, uma mulher à mesa no jardim, um homem na soleira da porta e três pássaros) favorece um trabalho de interseção entre imagem e narração que recusa seu fechamento numa única possibilidade descritiva. Experimento calcado na construção de espaços livres para a fantasia, muito próximo teoricamente ao espaço de jogo (*spielraum*) antevisto por Benjamin no cinema³, *Descrição de Imagem* não é um produto acabado. Ele pretende questionar as condições atuais para prática teatral. Esta seria, na concepção de Müller, a tarefa atual do teatro frente ao confronto com o passado.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 310-314

Bibliografia:

BENJAMIN, Walter. O autor como produtor e O que é o teatro épico?. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

GATTI, Luciano. *A peça de aprendizagem: Heiner Müller e o Modelo Brechtiano*. São Paulo: Edusp, 2015.

²Sem muita familiaridade com a experiência teatral de Heiner Müller decido pesquisar no youtube e encontro uma excelente versão para *Descrição de Imagem* pela Cia Nova de Teatro, do Rio de Janeiro, neste link: <https://www.youtube.com/watch?v=9TqMvAVWIqU>.

³Para melhor compreensão do tema sugiro a leitura de minha dissertação de mestrado: *Mimese e jogo: o cinema e o potencial emancipador da técnica em Walter Benjamin*, São Paulo, Unifesp, 2014.

Apresentação da tradução de “Ideia do método na composição de um livro” de Jean-Jacques Rousseau

Rafael de Araújo e Viana Leite

Curitiba, Brasil.

Doutorando em filosofia pela UFPR

rafael_vianaleite@hotmail.com

Não é preciso chamar atenção para a força retórica contida no fraseado de Jean-Jacques Rousseau, cuja musicalidade já foi apontada por Gustave Lanson, no capítulo XIV do livro *L'art de la prose* (LANSON, 1909). Em se tratando de um escritor cujas sentenças, por vezes impactantes, dificultam uma interpretação precisa por parte do leitor, esse texto sobre o método aqui traduzido, relativamente pouco conhecido e nunca antes vertido para o português, pode lançar novas luzes para o modo como Rousseau via a confecção de um livro. Mas também, vale notar, para a maneira crítica com a qual ele julgava sua própria produção literária. Sobre o ano de redação do texto, Charly Guyot em seu comentário dedicado à *Miscelânea de literatura e moral*, presente nas obras completas de Rousseau, o localiza como sendo de 1745 (ROUSSEAU, 1964b, p. CI). Victor Goldschmidt, em seu livro *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau* (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 21), por sua vez, mostra como a partir do texto aqui traduzido podemos entender melhor as preocupações de Rousseau em uma época que antecede a redação do *Discurso sobre as ciências e as artes* (ROUSSEAU, 1964a). Porém, mais do que isso, podemos entender melhor a própria constituição do texto com o qual Rousseau adentrou a República das Letras. Acrescentamos que a *Ideia do método na composição de um livro* (ROUSSEAU, 1964b) pode ainda evitar mal-entendidos de interpretação. Vejamos.

Lourival Gomes Machado (ROUSSEAU, 1973, p. 429) aponta, em uma nota que acompanha a tradução do Prefácio da comédia rousseuniana intitulada *Narciso ou o amante de si mesmo*, a severidade com a qual Rousseau tratou o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Segundo diz a nota

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 315-316

Tradução recebida 31/05/2015
Tradução aceita 16/06/2015

de número seis, tratar-se-ia de uma crítica desferida às próprias teses ali defendidas, de modo que teríamos dessa obra em diante, e em acordo com o comentador, um “*apuramento dialético*” por parte do filósofo. Contudo, tal perspectiva pode ser relativizada se tivermos em mente outras obras do autor. Na *Carta a Malesherbes* (ROUSSEAU, 2005b), de 12 de janeiro de 1762, podemos, por exemplo, ler a defesa da unidade dos princípios que teriam balizado o pensamento de Rousseau. Em outra carta, dessa vez para Beaumont (ROUSSEAU, 2005a), também de 1762, ele insiste em defender que a despeito dos vários assuntos tratados foi sempre a mesma moral, as mesmas máximas e crenças que orientaram seus escritos. Disso podemos concluir que o filósofo não mudou de opinião. Como, então, entender o comentário crítico de Rousseau ao chamado primeiro *Discurso*? Mas o que diz exatamente o comentário? No oitavo Livro das *Confissões* (ROUSSEAU, 2008) Rousseau escreve retrospectivamente em relação ao *Discurso sobre as ciências e as artes*: “*E essa obra, entretanto, cheia de calor e de força, carece absolutamente de lógica e de ordem; de tudo o que me saiu da pena, é o mais fraco de raciocínio e o mais pobre de número e harmonia (...) a arte de escrever não se aprende de uma vez.*” (ROUSSEAU, 2008, p. 323/324). A abordagem crítico-retrospectiva em relação ao texto se dirige, quer nos parecer, para a sua estrutura menos do que para o conteúdo, ou seja, o alvo da crítica é a formulação do problema e a ordem de razões expostas, mas não as próprias teses ali defendidas. É com a ajuda da *Ideia do método na composição de um livro* que nós podemos entender melhor tanto a arte de escrever a que Rousseau se refere acima como o porquê de seu julgamento ter sido tão severo em relação ao texto que foi o vencedor do prêmio de moral promovido pela Academia de Dijon no ano de 1749.

Ideia do método na composição de um livro*

Method idea in the composition of a book

Tradução
Rafael de Araújo e Viana
Leite

Curitiba, Brasil.

Doutorando em filosofia pela
UFPR

rafael_vianaleite@hotmail.com

* O texto foi traduzido a partir da edição das *Ouvres Complètes* de Rousseau (Paris: Editora Gallimard, Tomo II, pp. 1242-1247, 1964b).

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 317-324

Tradução recebida 31/05/2015

Tradução aceita 16/06/2015

Jean-Jacques Rousseau

Quando alguém começa a escrever uma obra, já sabe qual assunto vai ser tratado e ao menos parte do conteúdo, assim a questão não é senão a de desenvolvê-lo e dar-lhe o arranjo mais próprio para convencer e agradar. Essa parte que abrange também o estilo é aquela que normalmente decide quanto ao sucesso da obra e a reputação do autor. Ela não determina exatamente se um livro é bom ou ruim, mas diz respeito a um livro bem feito ou não.

É difícil elaborar um bom plano de trabalho caso não se tenha o espírito justo e um completo conhecimento do conteúdo a ser tratado. Pelo contrário, de posse dessas duas qualidades e dando atenção necessária a elas passa a ser difícil fazer um plano de trabalho ruim. De um lado, todas as partes de seu assunto são abarcadas, e por outro, é possível colocá-las na ordenação mais vantajosa e mais própria a fim de afirmar seu valor e se apoiarem mutuamente.

Não há dúvida de que não se pode desenvolver vários projetos diferentes ainda que sejam bons cada um em relação a seu objeto particular. Sem entrar em detalhes inesgotáveis, eis a ordem geral que eu gostaria de seguir na construção de uma obra de raciocínio. Escolhi esse gênero para exemplo, pois é o que mais exige método e proporção entre suas partes.

Eu começaria por explicar claramente o assunto da investigação, definindo com cuidado as ideias e palavras novas ou equívocas cujo emprego se faz

necessário, não sucessivamente em forma de dicionário como fazem os matemáticos, mas como que ocasionalmente, incorporando de forma sutil minhas definições durante a exposição de meu assunto. Quando alguém se dispõe a escrever um livro, propõe instruir o público sobre algum assunto que este não saiba e isso é feito apresentando-lhe novas verdades ou desfazendo qualquer falsa opinião da qual estava revestido. Em tais casos, o dever de um autor é principalmente explicar o senso comum,¹ mostrar sobre quais fundamentos ele está apoiado e por quais armas ele é defendido. Executando bem essa tarefa, o leitor fica advertido de modo favorável, ele enxerga, de um lado, um homem instruído que não abraça uma opinião por ignorância das razões levantadas pelo partido contrário e, por outro lado, um homem reto e sincero que não usa como expedientes ardis furtivos para camuflar aos olhos do leitor as razões de seus adversários.

Ao entrar na matéria, eu disporia com tais luzes o que teria a provar que pareceria dar a sensação de concordar com o sentimento oposto ao meu sobre muitas coisas que eu não concordaria realmente, deixando para a força das minhas razões o direito de reivindicar em seguida o que eu havia cedido anteriormente.² Esse artifício tem ainda grandes resultados em se tratando de ganhar a estima do leitor. Fica parecendo que o autor, devido à superabundância de provas, se encontra constrangido a retirar as concessões que sua moderação natural o havia levado a fazer.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 317-324

¹Rousseau usa a expressão '*sentiment commun*', no sentido de que é a opinião mais difundida, se realmente for assim, nos parece estratégico utilizar a tradução 'senso comum'.

²Essa parece ser a estratégia usada por Rousseau no primeiro *Discurso* (1964a). Lembremos, por exemplo, da abertura desse texto quando Rousseau se vale da imagem de um espetáculo grande e belo para elogiar os ganhos da razão humana no período da Renascença, no entanto, o desenrolar do *Discurso*, como nós sabemos, explicita justamente o prejuízo moral do progresso das ciências e das artes. O que se esconderia por trás do espetáculo grande e belo descrito no início do texto é a corrupção dos costumes dos povos.

No exame de uma questão temos comumente provas de diversas espécies. Deve-se primeiro destruir o sentimento oposto para em seguida estabelecer o seu. Em um caso ou no outro extraia seus raciocínios da coisa em si mesma ou de suas ligações com outros objetos. É, sobretudo, a partir da escolha de suas provas, o arranjo que se lhes dá e as luzes com as quais estão dispostas que revelam o escritor judicioso e o hábil dialético. Entre a maioria das proposições que se pode fazer sobre um mesmo tema está a fina analogia, uma ligação escondida que não é percebida pelo espírito vulgar, mas que o verdadeiro gênio sempre compreende. De posse do fim desse encadeamento o autor pode se conduzir com uma facilidade maravilhosa, surpreendendo-se, pois uma infinidade de rotas que pareciam nada ter em comum, se cruzando de mil maneiras, acaba conduzindo-o, contudo, progressivamente pelo caminho mais seguro e o mais curto em direção ao objetivo que havia proposto investigar. Os livros dos filósofos são plenos de leis e máximas sobre esse assunto que se relaciona a dois métodos gerais. O primeiro que eles chamam de síntese ou método de composição, pelo qual se passa do simples ao composto e que serve para ensinar algo que já se sabe por si mesmo. O outro eles chamam de análise ou método de resolução e que é empregado para instruir alguém sobre aquilo que se ignora. Quando, por exemplo, procuramos a genealogia de uma família, voltamos no tempo de grau em grau e de antepassado em antepassado até a origem dessa família; eis a via analítica. Em seguida, construímos um quadro começando pelo ancestral mais antigo, acrescentando os descendentes de geração em geração até o que subsiste atualmente; eis a síntese. Esses métodos têm regras muito numerosas e extensas, as quais o espírito segue sem ao menos pensar a respeito quando ele é dotado de capacidade e justiça. Livros são como peças de teatro. Não se saberia começá-los assim simplesmente, é preciso elevar-se sem cessar até

vislumbrar seu último instante. Não se trata de uma elevação de estilo, pois ele deve ser sempre o mesmo, mas acrescentar abundância à matéria e força aos raciocínios. Depois de uma leitura viva e animada o menor relaxamento lança o leitor no desgosto e no tédio. Todas as penas do mundo para retirá-lo dessa letargia e durante tal indolência passa-se uma infinidade de boas coisas antes de conseguir retomar sua atenção e o gosto que elas poderiam lhe inspirar. Gostaria, portanto, de começar minhas discussões sempre pela ordem de provas mais fraca. Há matérias em que os argumentos mais convincentes são retirados do assunto em si mesmo: tais são as questões físicas. Assim, o conhecimento da natureza das plantas pode muito bem, por exemplo, ser auxiliado pelo conhecimento do solo que as produz, da seiva que as nutre e de suas qualidades específicas, mas jamais poderíamos conhecer bem sua mecânica e força se elas não forem examinadas em si mesmas, considerando toda sua estrutura interior, as fibras, as válvulas, os condutos, a casca, a medula, as folhas, as flores, os frutos, as raízes, enfim, todas as partes que entram em sua composição. Nas pesquisas morais, ao contrário, eu começaria por examinar o pouco que conhecemos do espírito humano tomado nele mesmo e como indivíduo, tiraria então, de maneira inconclusiva, alguns conhecimentos obscuros e incertos. Mas, abandonando logo em seguida esse tenebroso labirinto, me apressaria em examinar o homem por suas relações, sendo daí que eu tiraria uma multidão de verdades luminosas que logo fariam desaparecer a incerteza dos meus primeiros argumentos e que receberiam ainda alguma luz por comparação.

A arte consiste não somente em bem escolher suas provas e em lhes colocar em uma bela ordem, mas ainda em dar as cores que lhes convêm. Há raciocínios simples e sólidos cuja força consiste em sua própria simplicidade e que seriam enfraquecidos pelo menor ornamento. Outros, mais compostos, mais

fracos ou menos sensíveis por si sós, necessitam do socorro de imagens e de comparações, e não recebem um ar de justeza e vivacidade senão à força de flores e de figuras. Em toda parte, é preciso que a arte trabalhe, mas deve-se redobrar o cuidado para dissimulá-la nas passagens onde ela é mais necessária. Se o leitor nota isso, é aconselhável que fique em guarda. É preciso ainda estudar o valor de suas provas para somente as apresentar com o grau de confiança que lhes convêm. Com as provas com que menos se conta, é com elas que se deve iniciar, mas poderiam ter tal grau de fragilidade que tornaria arriscado servir-se delas de início, a menos que sejam apresentadas como raciocínios precedentes que preparam caminho para outros mais sólidos.

A última parte de uma obra pode ser empregada para responder objeções e citar exemplos, mas há imperfeições que se deve evitar tanto em um caso como no outro.

Quanto às objeções, é preciso apresentá-las com boa fé e contendo toda solidez que elas possam ter. A maior parte dos autores segue a política mais injusta do mundo: eles concedem força aos seus adversários somente na proporção que eles sentem em si mesmos, eles medem as acusações com suas respostas e acreditam ter feito maravilhas quando abatem frágeis dificuldades. Mas eles fazem isso com os que não têm o mesmo preparo e esse tipo de disputa resulta frequentemente em culpar um autor de ignorância ou de má fé. Previne-se isso procedendo francamente: quando damos voz aos nossos adversários precisamos lhes dar todo o espírito que eles possam ter, nos colocar no lugar deles, nos revestir com a sua opinião, confrontar o assunto sem nos poupar. E embora as soluções tenham um valor menor do que as dificuldades, elas terão melhor efeito do que as artimanhas de um escritor pouco sincero que tenta enganar e procura se impor.

É preciso saber usar bem os exemplos, citar por citar é ocupação de pedante: rio quando vejo em

tantos livros e em quase todas as conversações alegarem fatos particulares como prova de proposições gerais. É um sofisma de estudante e não é permitido a um escritor judicioso cair nele. Mas quê! Porque dois ou três tolos se matam todos os dias em Londres, os ingleses não temem a morte? Seria preciso, pois, admitir sabe-se lá quantas proposições contraditórias todos os dias sobre os mesmos assuntos.

No uso de citações é preciso calcular, de outro modo é erudição perdida. Suponhamos que eu quisesse provar que em geral as mulheres têm mérito em igual ou maior medida que os homens. Se eu cito Semíramis me citarão Alexandre, se Judith, me oporão Cévola, citando Lucrecia rebatem com Catão, Anacreonte opõe-se a Safo, e assim, de exemplo em exemplo a lista dos grandes homens deve em breve suplantar a das mulheres. Mas se foi estabelecido uma proporção entre o número de pessoas de ambos os lados que governaram Estados, comandaram exércitos e cultivaram as letras, e o número daqueles que brilharam nesses diferentes gêneros, então é evidente qual lado arrebatou merecidamente a superioridade.

Quando disse que se poderia rejeitar na última parte as objeções e os exemplos, não pretendia fazer dessa prática uma regra universal. Ao contrário, não gostaria de usá-los em se tratando de matérias tais que não se poderia interromper o andamento normal da obra sem desviar o leitor e afastá-lo do objetivo principal. Se o seu assunto comporta tal variedade, você fará bem se os misturar ao corpo da obra, esgotando-os no assunto principal ao qual estão relacionados e que você desejou empregar. Mas é arriscado produzir um livro frio e longo por esse método. Um escritor prudente combina tudo e não se decide quanto à forma de sua obra antes de ter ponderado de parte a parte as vantagens e os inconvenientes.

A última parte de uma obra pode ser empregada para fazer comparações, sobretudo se dizem respeito a hipóteses novas ou a um sistema substituindo outros, e não é nem preciso perguntar se os autores cuidam de mostrar os antigos sistemas com um aspecto obscuro para fazer brilhar o seu. Não me deterei sobre isso, não diria nada que todo mundo já não soubesse.³

É preciso,⁴ sobretudo, saber terminar. É moda hoje em dia encontrar os livros todos muito longos. Encontro vários que são bem curtos, mas é no que concerne ao final que me parecem muito compridos. Os antigos dramáticos comprometiam frequentemente seus desfechos para se servir de não sei quais más regras que lhes eram impostas. Eliminam-se as duas ou três últimas cenas da maioria das peças de Terêncio e a catástrofe⁵ será muito mais viva e o final mais agradável. É a mesma coisa com a maioria dos livros modernos. A peroração é prática de retórico, caso já tenha dito o que era preciso e de forma precisa, no desenrolar da obra, o leitor bem saberá tirar a conclusão.

Bibliografia:

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. 2^o edição. Paris: Éditions VRIN, 1983.

LANSON, G. *L'art de la prose*. 2^o Edição. Paris: Éditions Librairie des annales, 1909.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 317-324

³Sobre esse artifício ver, por exemplo, o Prefácio a *Narcisse ou l'amant de lui-même*: "Outros, mais hábeis, conhecendo o perigo que é combater diretamente verdades demonstradas, desviaram habilmente sobre minha pessoa uma atenção que só se deveria dar às minhas razões, e o exame das acusações que lançaram contra mim os levou a se esquecerem das acusações mais graves que eu próprio lancei contra eles." (ROUSSEAU, p. 960/961, 1964c. Tradução nossa). Mais à frente no mesmo texto: "(...) para me atacarem mais comodamente, eles me farão raciocinar não a meu modo, mas ao seu: desviarão habilmente os olhos do leitor do objeto essencial para fixá-los à direita e à esquerda; eles combaterão um fantasma e pretenderão ter-me vencido." (ROUSSEAU, p. 963, 1964c. Tradução nossa).

⁴Na margem desta última linha Rousseau anota: "Conclusão muito longa". Tradução da nota contida nas *Ouvres complètes de Rousseau*.

⁵ Catástrofe deverá ser entendida como "desfecho".

- ROUSSEAU, J.-J. Carta a Christophe de Beaumont.
*In: MARQUES, J. (org.) Carta a Christophe de
Beaumont e outros escritos sobre a religião e a
moral*, São Paulo: Editora Estação liberdade,
2005a.
- _____. Carta a Malesherbes. *In: MARQUES, J. (org.)
Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos
sobre a religião e a moral*. São Paulo: Editora
Estação liberdade, 2005b.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Editora Edipro, 2008.
- _____. Discours sur les sciences et les arts. *In:
GAGNEBIN, B. e RAYMOND, M. (org.) Ouvres
complètes*, tome III. Dijon: Éditions Gallimard,
1964a.
- _____. Idée de la méthode dans la composition d'un
livre. *In: GAGNEBIN, B. e RAYMOND, M. (org.)
Ouvres complètes*, tome II, Dijon: Éditions
Gallimard, 1964b.
- _____. Préface à Narcisse ou l'amant de lui-même.
*In: GAGNEBIN, B. e RAYMOND, M. (org.) Ouvres
complètes*, tome II, Dijon: Éditions Gallimard,
1964c.
- _____. Prefácio a Narciso ou o amante de si mesmo.
In: Os Pensadores Rousseau. São Paulo: Editora
Abril Cultural, 1973.

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

Ipseitas, São Carlos, 2016,
vol. 2, n. 2, p. 317-324