

Filosofia Francesa Contemporânea

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho
Alexandre de Oliveira Torres Carrasco
Dirce Eleonora Nigro Solis



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia francesa contemporânea / Organizadores Marcelo Carvalho,
Dirce Eleonora Nigro Solis, Alexandre de Oliveira Torres
Carrasco. São Paulo : ANPOF, 2015.
694 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-38-1

1. Filosofia francesa 2. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 3. Beauvoir, Simone de, 1908-1986 4. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961 5. Bergson, Henri-Louis, 1859-1941 6. Foucault, Michel, 1926-1984 7. Ricoeur, Paul, 1913-2005 I. Carvalho, Marcelo II. Solis, Dirce Eleonora Nigro III. Carrasco, Alexandre de Oliveira Torres IV. Série

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEl)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Apresentação

A Filosofia Francesa, sendo ou não Contemporânea, pode parecer assunto excêntrico e relativamente postíço para as urgências de nossas tarefas intelectuais, das tarefas intelectuais de nosso tempo, ou de algumas delas, ao menos. Nós quem, cara pálida? Nós todos que trabalhamos com filosofia, por aqui, na outra margem do ocidente. Isso colocado, não se foge à regra retomar essa velha tópica sofística do lugar da filosofia e sua relativa irrelevância.

O curioso é que a afirmação peremptória, ademais, e, portanto, naturalmente antipática que abre essa apresentação, decorreria, desta feita, da frequentação da própria e tal filosofia francesa, da Ilustração do dezoito ao “engajamento” sartreano. E não parece haver problema mais tematizado do que este: filósofo, para quê? na tradição de que nos pretendemos tributários. Seria a própria filosofia francesa que nos cobraria, do alto da sua relevância à nossa irrelevância. O intervalo de tempo (lógico e cronológico) escolhido não nos engana, além do mais. Poderíamos recuar a Descartes e mesmo a Montaigne – de identidade teórica duvidosa – e ainda assim teríamos que nos haver com a questão: qual o pensamento de nosso tempo? O que é pensar no tempo em que se pensa?

Há evidentemente nisso um estilo de pensamento, muito próprio. E mesmo as correntes recessivas em relação a esse marcador dominante, as filosofias do conceito, Canguilhem e Cavallés, por exemplo (e sua oposição às filosofias da “consciência”, na taxionomia de Worms) não se furtam a pensar a ação – sobretudo aquela do pensamento e sua peculiar natureza.

Diante disso, qual seria a resposta? Em nome da boa técnica escolar, eximimo-nos a pensar o que esse estilo melhor abriga e exige: o nosso tempo. Mas esse refúgio possui passagens secretas. Vejamos.

Quando, no final dos anos noventa (de um século que já acabou) um jovem grupo de pós-graduandos e, de então, jovens professores, reuniram-se e organizaram-se todos em torno do tema comum, a filosofia francesa contemporânea, mal sabiam que um assunto estava em via de ser inventado.

Sem querer e imbuídos de uma espontaneidade escolar muito particular fundava-se um continente imaginário que logo se comunicaria com o real: a da filosofia francesa a se reconhecer no espelho reflexivo de um outro, de um estranho interlocutor.

O GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF, e não apenas ele, hoje, com sua presença em inúmeras instituições é efeito daquela coincidência. Os jovens, naturalmente, já são outros, mas não exatamente o espírito.

Essa publicação, de certo modo, consagra um esforço coletivo e continuado em torno daquele objeto excêntrico.

Não apenas do GT de Filosofia Francesa Contemporânea. Por vias abertas no interior desse continente, há que celebrar igualmente o encontro de dois GTs sobre o mesmo tema. Igualmente presente nessa reunião de artigos está o GT de Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa. O encontro não poderia ser mais bem vindo.

Em 2009, com Frédéric Worms, em *La philosophie en France au XXe siècle.*, (Gallimard, Paris, 2009) reencontramo-nos em solo estrangeiro. Vejamos. Lá, o esforço e o cuidado de Worms não é sem sentido. Em filosofia o problema das nacionalidades e seus correlatos mais óbvios – língua e público – choca-se necessariamente com a bonomia da imagem imediatamente universal que a generosidade da filosofia devota a si mesma. E mesmo para um francês, não parece ser tarefa fácil conciliar este lugar imediatamente universal em que se põe a filosofia, e as contingências que lhe sujeitam de todos os lados, como por exemplo, ser francesa.

Ocorre que para nós, tanto esforço e cuidado soa excessivo. E isto por uma razão própria, quase imperativa: diferentemente da filosofia francesa, ao que parece, só tardiamente francesa, não parece descabido dizer que entre nós, agora sim, nós, na outra margem do ocidente, a primeira experiência genuinamente “filosófica” é de se descobrir fora do lugar da filosofia. Aqui, o lugar é mais embaixo.

(E não são poucos os que sonham com um acento adequado ao bom tom filosófico, procurando-o, naturalmente, alhures). Tudo isso vem, subsidiariamente ao caso, quando nos damos conta que, ao tratar do problema da recepção da fenomenologia em França, por exemplo, um caso entre outros, podemos aprender a mensurar nossos próprios esforços de recepção, aqui nos trópicos.

A filosofia universitária no Brasil, crescida e bem estabelecida – pelo menos por hora – chega a um ponto de maturação e escala únicos em nossa história recente. Este é o nosso momento. E parece-nos ser possível pensar tanto em um objeto de estudo sistemático, a filosofia francesa contemporânea, quanto pensarmos em que medida o esforço de recepção (seja de uma recepção, seja de nosso modo de recepção) pode ser assunto filosófico por excelência, e, mais, nosso assunto.

Diante do lugar da filosofia francesa contemporânea, a que Worms chama a atenção, deparamo-nos com nossa própria produção e esforços (teóricos e práticos), mas com um agravante que só ocorre entre nós: não só o lugar da (ou de uma) filosofia francesa contemporânea, mas qual o nosso lugar diante disso.

A leve estranheza com que *La Philosophie em France au XXe siècle* se depara diante de um “francês” que não seja mais mero lugar natural da filosofia mas sim atributo extrínseco, reaparece redobrada diante daqueles que sem o lugar e a origem que lhes garantam legitimidade, nosso não-lugar, defrontam-se com o seguinte fato curioso: o quanto de “francês” - atributo – a filosofia francesa revela no seu laborioso trabalho de ser filosofia...francesa... Para aqueles que não estando no lugar certo, parece ser mais adequada e fácil a tarefa de mapear o lugar de que os outros falam. E mesmo o turismo filosófico tem suas vantagens teóricas. Assim, por razões que só a antropologia revela, estaríamos melhor armados para ver a singularidade de um certo solo filosófico que para os originais e bem falantes nativos passaria despercebido.

Este descentramento, que também orienta os resultados de nosso GT, parcialmente apresentados aqui, já foi narrado no alvorecer da prosa:

“Ora, eu acho, retornando ao tema, que não há nada de bárbaro e selvagem nessa nação, disso que me contaram, senão que cada um chama bárbaro o que não é de seu uso, como é verdadeiro, parece, que não temos outra medida de verdade e de razão que o exemplo e a ideia de opinião e usos do país em que estamos”¹.

¹ MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, livro I, cap. XXXI, “Des Cannibales”, p. 200, *in*

Retomemos a lição: nem sempre o “outro” é o que dele esperamos, mas as exigências do pensamento não nos exime de nos colocarmos como o outro de nós mesmos.

Nesse descentramento pensamos e não haveria de ser diferente.
Boa leitura.

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.
Coordenador do GT de Filosofia
Francesa Contemporânea / ANPOF

Dirce Eleonora Nigro Solis
Coordenadora do GT de Filosofia
Contemporânea de Expressão Francesa / ANPOF

Sumário

A Liberdade como valor: Implicações éticas do existencialismo sartreano <i>Kátia Marian Correa</i>	15
A concepção de liberdade e responsabilidade em Jean-Paul Sartre <i>Luciana Lima Fernandes</i>	20
A noção de escolha no pensamento sartreano <i>Cristina Moreira Jalil</i>	30
Liberdade e escolha original: Sartre e a ética do porvir <i>Luciano Donizetti da Silva</i>	40
Sartre e a má fé: a esquiva da responsabilidade <i>Thiago Teixeira Santos</i>	53
Sartre: ateísmo e liberdade <i>Oswaldino Marra Rodrigues</i>	60
Ética e política na filosofia de Sartre: os anos 1960 <i>Vinícius dos Santos</i>	71
O ciclo sartreano: Ontologia e ação no terreno da ética <i>Marcelo S. Norberto</i>	82
História e ontologia na filosofia de Jean-Paul Sartre <i>Igor Silva Alves</i>	93
A Transcendência do Ego, de J.-P. Sartre: genealogia do psíquico <i>Alexandre de Oliveira Torres Carrasco</i> <i>Leandro Cardim</i>	102
A negação no cerne do humano: projeção e unidade na filosofia de Sartre <i>Helen Aline dos Santos Manhães</i>	121
A projeção para o ser do passado e para o ser do futuro em Sartre <i>Ana Gabriela Colantoni</i>	129

O papel do imaginário na constituição da realidade humana em Jean-Paul Sartre <i>Thiago Rodrigues</i>	140
Método e indivíduo em Sartre <i>Marcelo Prates de Souza</i>	157
A categoria do mágico nos textos fenomenológicos de Jean-Paul Sartre <i>Gustavo Fujiwara</i>	171
Sartre e a Escultura <i>Lucila Lang Patriani de Carvalho</i>	184
A subjetividade e a constituição do feminino n' <i>O Segundo Sexo</i> , de Simone de Beauvoir <i>Elis Joyce Gunella</i>	192
Identidade e reciprocidade em <i>O Segundo Sexo</i> de Simone de Beauvoir <i>Juliana Oliva</i>	203
A dióptrica de Descartes sob a óptica de Merleau-Ponty: Apresentação e crítica do discurso cartesiano sobre a visão <i>Sérgio Vieira Pereira</i>	215
Da fenomenologia da percepção à fenomenologia da linguagem <i>Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa</i>	229
A redefinição do transcendental em Merleau-Ponty <i>Vitor Vasconcelos de Araújo</i>	238
Fala Falada e Fala Falante em Merleau-Ponty(1945) <i>Liamar Francisco</i>	247
Notas sobre a experiência do olhar na filosofia de Maurice Merleau-Ponty <i>João Carlos Neves de Souza Nunes Dias</i>	251
Merleau-Ponty e a pintura como desdobramento do visível <i>Amauri Carboni Bitencourt</i>	268
Drummond e o fazer reversível <i>Cristiano Perius</i>	283
Espacialidade e existência: a motricidade em sua significação fenomênica <i>José Marcelo Siviero</i>	303
Merleau-Ponty e Winnicott: acerca da alteridade infantil <i>Litiara Kohl Dors</i>	318
Estética e percepção em Bergson: a arte como modelo da filosofia <i>Pablo Enrique Abraham Zunino</i>	327

Considerações sobre a concepção de arte em Bergson <i>Paulo Deimison Brito dos Santos</i>	337
Contra a representação: a presença de Henri Bergson no teatro de Antonin Artaud <i>Marine de Souza Pereira</i>	344
A Condição da Arte no Sistema de Alain Badiou <i>Leonardo Dehan Bragé</i>	358
Foucault entre retórica e filosofia <i>Jean Dyêgo Gomes Soares</i>	371
A arqueologia das ciências humanas de Michel Foucault: implicações epistemológicas <i>Juliana de Paula Sales Silva</i>	389
Biopolítica e racismo na crítica foucaultiana <i>Héden Salomão Silva Costa</i>	400
Racismo e produção da morte no contexto do biopoder: um estudo a partir de Michel Foucault <i>Pedro Fornaciari Grabois</i>	417
Como a biopolítica e o racismo de Estado possibilitam o controle do corpo social? <i>Alexandre de Lourdes Laudino</i>	434
Foucault e a governamentalidade neoliberal <i>Fábio Henrique Duarte</i>	442
Michel Foucault: a ética como Estética da existência <i>Tulipa Martins Meireles</i>	455
Exercícios Espirituais: a crítica de Hadot à estética da existência de Foucault <i>Lorrayne Bezerra Vasconcelos Colares</i>	473
Cuidado de si e forma de vida: uma problematização sobre a sujeição e a liberdade na atualidade <i>Rodrigo Cardoso Ventura</i>	482
O filósofo e a cidade: Michel Foucault e a noção de “parrhesia” <i>Anderson Aparecido Lima da Silva</i>	492
O problema da interpretação em Foucault <i>Carolina de Souza Noto</i>	503
Foucault, a existência do discurso e a política <i>Thiago Fortes Ribas</i>	513

Espiritualidade cínica <i>André Pereira de Almeida</i>	524
Os conceitos de “técnica” e “tecnologia” em Michel Foucault <i>Daniel Salésio Vandresen</i>	542
Série e Acontecimento em Michel Foucault <i>Flavio Feo</i>	559
O Sujeito e o Poder em Kant e Foucault <i>Ricardo Pontieri Augusto</i>	569
Monstros e monstruosidades: uma leitura foucaultiana do conto <i>Na colônia penal</i> de Franz Kafka <i>Julie Leal</i>	581
Marx e Foucault: o lugar da contradição na luta de classes <i>Jorge Luiz Candido de Batista</i>	593
O liberalismo crítico de Michel Foucault <i>Daniel Luis Cidade Gonçalves</i>	607
Foucault, o neoliberalismo e nós <i>Renato Alves Aleikseiovz</i>	619
O passado que não passa: tempo e perdão a partir de Jacques Derrida <i>Victor Dias Maia Soares</i>	627
Configuração temporal e iniciativa humana segundo Paul Ricoeur <i>Ivanhoé Albuquerque Leal</i>	638
Do confronto entre o <i>Geist</i> e o <i>Alter Ego</i> em Ricoeur <i>Paulo Gilberto Gubert</i>	652
A crítica da psicanálise : Bachelard e Ricoeur <i>Constança Marcondes Cesar</i>	663
Reversão do Platonismo em Simondon <i>Tiago Rickli</i>	671
O informe e a semelhança pelo excesso <i>Bárbara de Barros Fonseca</i>	683

A liberdade como valor : implicações éticas do existencialismo Sartreano

Kátia Marian Correa

Universidade Federal de Santa Maria

A liberdade possui importância central na filosofia existencialista de Sartre. Não se trata de uma escolha que o Para-si assume, mas, sim de uma condição que perpassa toda sua existência humana ao estar lançado no mundo. É um compromisso com o seu próprio projeto de ser. Pois, sabe-se que o homem é suas ações, suas escolhas e as consequências das mesmas, ou seja, não há uma essência humana ou natureza humana e sim um fazer-se, ou melhor, dizendo uma construção do que significa ser homem.

Quando o homem realiza ações, essas não permanecem somente em seu projeto existencial e sim transcendem para os projetos dos outros homens, ou seja, ao escolher, o homem acaba escolhendo por todos os outros homens. “De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ela deva ser.” (SARTRE, 1970, p. 5). Esse é um dos motivos pelos quais é possível notar implicações éticas no reino humano aqui lembrando, explicitado no existencialismo sartreano, além disso, representa a responsabilidade que resulta de uma liberdade que não é solitária e sim deve ser assumida e preservada frente à presença de toda a humanidade. Percebe, portanto que “o homem retoma em suas mãos seu destino para orientar sua própria humanização.” Uma responsabilidade que não diz respeito somente para com sua vida e sim por toda a humanidade

é como Sartre nos fala: “Nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira.” (1987, p. 7). Além disso, a liberdade é tomada como um valor, pois, segundo Sartre: “Logo que existe um engajamento, sou forçado a querer, simultaneamente, a minha liberdade e a dos outros; não posso ter como objetivo a minha liberdade a não ser que meu objetivo seja também a liberdade dos outros.” (1987, p. 19).

Todos os valores que podem ser visados e intencionados pelos homens devem estar vinculados à liberdade, pois, não podem ser tomados de maneira à priori. Dessa maneira, a consciência humana é perseguida pelo valor, pois, o valor habita a consciência. Na obra *O ser e o nada*, Sartre diz que o Para-si é um ser faltante, o que falta-lhe é o si, visto que se caracteriza por ser negação total e enquanto si-como-ser-Em-si faltado. “O que falta ao Para-si é o si ou o si-mesmo como Em-si.” (2011, p. 139). O homem se encontra no mundo como existente de um ser incompleto, por um fazer-se, é o que o leva a perseguir nas situações concretas um preenchimento de si mesmo, porém qualquer tentativa será frustrada, visto que é próprio do seu ser a negação, ser liberdade, ser falta.

Para explicitar a questão do valor, Sartre resgata o diálogo com o pensamento de Scheler, em que é possível alcançar a intuição dos valores mediante exemplificações mais concretas, por exemplo: é possível notar a nobreza como um valor por meio de um ato nobre. Mas, vale destacar que o valor captado não se dá localizado no ser em um mesmo nível do que o ato que valoriza. O valor transcende os atos, é uma aspiração, um fim o qual o homem intenciona. Assim, como o valor está além do ser, o transcende, pois, todo o ato desprende-se do ser, colocando em movimento ao fim almejado.

É unicamente devido à liberdade que o valor existe. A liberdade do indivíduo é o único fundamento dos valores e nada além de sua liberdade o abriga a adotar esta ou aquela escala de valores. Os valores, ao mesmo tempo em que se desvelam, são colocados em questão, de modo que o sujeito possa, a qualquer momento, inverter a escala de valores: essa é sua possibilidade.

Da mesma forma que há uma liberdade incondicionada e absoluta, o valor apresenta-se como totalmente contingente, não existem

essências ou causas que estejam relacionadas ao mesmo, surgindo nas mais diversas situações, da mesma maneira, o valor também se dará relativamente e, portanto em situação. Com isso nota-se que para se falar em uma moral e em uma ética em sentido sartreano e mais especificamente, existencialista, o valor será um retorno ao Para-si como faltante, como aspirando algo fora de si, como nadificação. É por isso que a liberdade é perseguida por ele. Sartre nos fala que:

A consciência reflexiva pode ser chamada, propriamente falando, de consciência moral, uma vez que não pode surgir sem desvelar ao mesmo tempo valores. Daí que permaneço livre, em minha consciência reflexiva, para dirigir minha atenção aos valores ou para negligenciá-los – exatamente como depende de mim olhar mais particularmente, sobre esta mesa, minha caneta ou meu maço de cigarros. Mas, sejam ou não objetos de uma atenção circunstanciada, os valores são. (2011, p. 146).

Ora, o olhar reflexivo não é o único caminho para que um valor surja e se manifeste, tendo em vista que existe a projeção de valores do Para-si no mundo da transcendência. Dessa maneira, percebe-se que o valor pode surgir mediante a presença do Para-outro, isto é, de uma relação análoga de duas liberdades, em que o Para-si do outro surge enquanto fenômeno. Para haver liberdade, é preciso que o existente humano reconheça, também em relação aos outros, que o ser livre é um valor inestimável. Reforçando esse reconhecimento do outro: “O outro, como unidade sintética de suas experiências e como vontade, tanto como paixão, vem organizar minha experiência.” (SARTRE, 2011, p. 295).

A ajuda ao outro permite que o Para-si perceba o mundo como repleto de uma infinidade de futuros livres e finitos, em que cada um é projetado por um livre querer e simultaneamente sustentado pelo querer dos outros. O que se quer é uma liberdade concreta e não uma liberdade abstrata, pois essa será a máxima ação do sujeito. O valor faz com que os outros façam existir o ser no mundo, é fazer com que o futuro venha perpetuamente ao mundo com a finalidade de substituir a ideia de uma totalidade fechada e subjetiva como ideal de uma unidade pela concepção de uma diversidade aberta. O intuito de Sartre é colocar que em todo o caso a liberdade vale mais que a não liberdade.

É mediante o outro que é possível o apelo ao reconhecimento, se reconhece o apelo do outro ao compreender o seu projeto existencial, com isso passa-se a tomar a liberdade compreendendo-a enquanto um valor no contexto social.

Ser livre implica que nenhuma valoração exterior seja o modelo de minhas ações. É possível uma consciência moral em sentido existencialista? Sartre afirma que a consciência é perseguida pelo valor, pois antes mesmo de qualquer valoração intencional, o valor habita a consciência, impelindo-a a assumir sua liberdade. Dessa maneira, percebe-se que a liberdade é tomada por si só como um valor, pois, deve ser assumida em qualquer instância, situação e além do mais não é por meio da realização consciente de uma ação e ser responsável pelas escolhas que fará com que a liberdade seja assegurada. Ao contrário disso, a liberdade é atemporal, não se dá somente em tempo presente e sim em qualquer instante da realidade humana.

Nesse sentido é preciso compreender o surgimento espontâneo da vivência valorativa como um tipo pré-reflexivo de vivência, ou seja, algo sempre passível de ser apropriado pela reflexão, pelo ato de assumir riscos e, principalmente, viver até as últimas consequências na angústia da liberdade. Dessa forma, é necessária a tomada de consciência de que não há, pois, determinismo algum que recaia sobre a existência humana, e, portanto, é preciso justificar-se e responder diante do seu próprio ser e dos outros homens levando em consideração suas escolhas e atos, deixa-se de lado todas as formas abstratas e as abandona-as para partir de uma consciência moral. Que será um responder pelo próprio valor da liberdade.

REFERENCIAS

BOËCHAT, Neide Coelho. *História e Escassez em Jean-Paul Sartre*. EDUC: FAPESP, 2011.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução Hélio Magri Filho. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

MOURA, Carlos Eduardo de. *Consciência e liberdade em Sartre: por uma perspectiva ética*. São Carlos: EDUFSCAR, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradu-

ção Paulo Perdigão, 20ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

SARTRE, Jean-Paul. *Críticas Literárias (Situações I)*, São Paulo: EDUSP, 2009.

SCHELER, Max. *A reviravolta dos valores*. Trad. Marco Antonio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2010.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

A concepção de liberdade e responsabilidade em Jean-Paul Sartre: a figura do intelectual engajado

Luciana Lima Fernandes

Universidade Federal do Ceará.

É comum dividir a filosofia de Sartre em dois momentos, o primeiro voltado para a ontologia, ou uma filosofia mais abstrata e a-histórica, cuja obra fundamental seria *O ser e o nada* (1945); e o segundo, ligado ao marxismo, voltado para a práxis e para o homem concreto e histórico, tendo a *Crítica da razão dialética* (1960) como obra principal. Sua biografia também é dividida em dois momentos pelos comentaristas mais tradicionais, um primeiro desengajado e distante das questões políticas e um posterior, após o final da Segunda Guerra (1945), mais comprometido e participativo politicamente. O presente trabalho enseja todavia complexificar tais dicotomizações para que possamos pensar alguns elementos em torno do conceito de intelectual em Sartre, objetivo central de nossa investigação. Consideramos importante tratar tal temática na medida em que nosso filósofo foi referência para o desenvolvimento da noção de intelectual que se construiu durante o século XX, seja porque discutiu teoricamente o assunto, seja porque ele próprio personificou o modelo de intelectual que serviu de referência para as discussões subsequentes. A noção de intelectual desenvolvida por Sartre está necessariamente vinculada ao engajamento, o que por sua vez se liga à temática central de sua filosofia, qual seja, a liberdade.

Desde sua juventude como estudante na Escola Normal Superior Sartre era destaque diante dos colegas, seja pela genialidade precoce, seja pelas brincadeiras espirituosas e posições críticas diante das regras hierárquicas e tradicionais da instituição. Torna-se professor no Liceu do Havre e é convocado para a guerra em 1939, exercendo a função de meteorologista, para a qual tinha se alistado. Ao voltar para Paris em 1940 funda junto com Simone, Merleau-Ponty e alguns outros um grupo de resistência à Ocupação alemã chamado Socialismo e Liberdade, com vida curta mas representativa para a vivência política do filósofo. Em 1945 funda a revista *Les Temps Modernes*, onde tenta abranger todo tipo de manifestação escrita, desde a poesia até um documento sério, e todas as áreas do conhecimento, não somente filosofia ou literatura, sempre buscando uma sofisticação teórica que geralmente não se encontrava nas outras revistas.

A partir da crescente visibilidade de Sartre, com todas as suas publicações até então – romances, peças, artigos nos principais jornais do período e na direção de uma importante revista – o autor torna-se uma figura quase que de domínio público (para utilizar a expressão de Annie Cohen-Solal). Ele consegue, ao mesmo tempo, dialogar com o meio acadêmico e com o público em geral, fato difícil dentro do universo literário francês. Mas por que Sartre e os que estavam próximos, sobretudo Simone e Camus, passaram a ter tamanha popularidade dentro desse cenário do pós guerra, sendo considerados os intelectuais mais importantes de então? Possivelmente a resposta para tal pergunta esteja relacionada à identificação que aquela geração de 1945 encontrava nesses sujeitos, pois eles conseguiam dar voz ao que as pessoas estavam vivendo nos anos de guerra e de Ocupação nazista, porque passaram pelos mesmos sofrimentos e privações, e estavam formulando qual seria o futuro da França. Ou seja, além dessa vivência em comum e da escrita sobre ela, eles ofereciam, a partir de seus romances, peças e textos políticos, heróis à juventude. Eles foram os responsáveis (ou pelo menos acreditavam que seriam) por formular a ideologia do pós-guerra. É Simone de Beauvoir quem escreve mais claramente sobre esse grupo de intelectuais ao qual pertencia e quais as suas ambições:

Nós nos prometemos continuar unidos para sempre contra os sistemas, as ideias, os homens que condenávamos; a hora da

derrota deles ia soar; o futuro que então se abriria, nós teríamos que construí-lo talvez politicamente, em todo caso no plano intelectual: precisávamos criar uma ideologia para o pós guerra. (BEAUVOIR, apud COHEN-SOLAL, 2008, p. 245)

Eles eram os representantes de uma nova geração que surgira com o advento da guerra, uma vez que os escritores de antes do conflito, como Gide e Malraux, não davam mais conta de expressar o sentimento de absurdo do mundo, como fazia Camus, por exemplo. Se uma geração se define a partir de dois pontos – primeiro como um grupo gerido por um acontecimento fundador que teve grandes repercussões em suas vidas; segundo tendo uma outra geração como referencial, seja para segui-la, seja para combatê-la (SIRINELLI, 1996, p. 254-255) –, podemos pensar que a geração de intelectuais cujo principal representante seria Sartre teria a Segunda Guerra Mundial como acontecimento fundador e os escritores do entre guerras como a geração contra qual deveriam se opor. O grupo mencionado na referida citação de Simone comporia uma *estrutura de sociabilidade*, ou seja, uma “rede” na qual há uma sensibilidade ideológica e cultural comum. Sartre era considerado o centro desse grupo de intelectuais, sobretudo porque escreveu *sobre* a guerra. Tornou-se o narrador principal da França no período escrevendo contundentes textos sobre a experiência da Ocupação. Os principais são *A República do silêncio*, *Paris sob Ocupação* e *Que é um colaborador*.

Que Sartre foi um grande intelectual, talvez o mais famoso do século XX, não há dúvida alguma. Mas afinal de contas, o que é um intelectual? Inicialmente, pode-se pensar que não há necessidade de discutir e buscar uma definição para um termo tão utilizado e de comum entendimento. Em linhas gerais, o intelectual seria aquele que não exerce atividades manuais ou utilitárias e que se ocuparia de tarefas do intelecto, tais como o fariam professores, jornalistas, escritores, altos funcionários do governo, entre outros. Todavia, quando se recorre à bibliografia sobre o tema é possível perceber inúmeras problemáticas que sua definição levanta, bem como as várias discussões sobre sua função dentro da sociedade contemporânea e sua relação com a política e a cultura de determinado período.

A respeito de sua definição, a que foi dada anteriormente parece simples e genérica em demasia, não sendo de grande serventia para

os propósitos a que se destina nossa investigação. Optamos então por buscar outros significados do conceito de intelectual e duas posições foram escolhidas. A primeira defende que o intelectual existe desde muito tempo, pelo menos desde a Grécia antiga, e que em toda sociedade existe um ou vários sujeitos que exerça o papel do que hoje chamamos de intelectual (mesmo admitindo que o termo seja recente, surgido no final do século XIX). A segunda posição relaciona o aparecimento do intelectual ao surgimento da própria palavra, o que se deu na França com o conhecido caso Dreyfus e vincula-se mais estreitamente à noção de engajamento.

É possível citar pelo menos dois estudiosos contemporâneos pertencentes à primeira vertente: Francis Wolff e Norberto Bobbio.¹ Bobbio defende a existência dos temas discutidos pelos intelectuais desde Platão, embora tenham recebido variadas denominações.

Que esses sujeitos históricos sejam prevalentemente chamados “intelectuais” apenas há cerca de um século, não deve obscurecer o fato de que sempre existiram os temas que são postos em discussão quando se discute o problema dos intelectuais, quer esses sujeitos tenham sido chamados, segundo os tempos e as sociedades, de sábios, sapientes, doutos, *philosophes*, *clercs*, *hommes de lettres*, literatos etc.(BOBBIO, 1997, p. 110 – 111)

É possível concluir, a partir da posição de Bobbio, que por existir a atividade e alguém que a exercesse, então já existia esse sujeito, embora com nomes diversos.

Francis Wolff tem opinião semelhante, acreditando que o surgimento do intelectual tenha ocorrido junto com o aparecimento do primeiro filósofo, Sócrates, que encarnaria as três principais características do intelectual: a tagarelice, a crítica aos valores aceitos na sociedade e a “intromissão” em assuntos que não lhe dizia respeito. Ao falar do nascimento dos intelectuais na Grécia, atribuindo a Sócrates o papel de primeiro filósofo e intelectual, Wolff propõe três condições essenciais para a sua existência, que seriam: “um certo tipo de sujeito social, um

¹ Do primeiro foi consultado artigo intitulado *Dilemas dos intelectuais*, presente na coletânea *O silêncio dos intelectuais*, organizada por Aduino Novaes. Do segundo recorreu-se à obra *Os intelectuais e o poder*, reunião de vários artigos e conferências do autor, realizados entre 1953 e 1992. As referências completas podem ser consultadas na bibliografia.

certo tipo de objeto (universal) e um certo espaço onde ele possa se exprimir” (WOLFF, 2006, p. 47). Ou seja, é preciso que haja indivíduos capazes de exercerem atividades de criação e mediação e, portanto, um considerável desenvolvimento social e econômico na sociedade em que vive; há igualmente a necessidade de um senso comum de valores morais universais; e, por fim, a existência de um espaço público para a livre expressão das opiniões e defesa dos valores universais. A primeira sociedade que reuniu essas três características, segundo o autor, foi a Grécia do século X a.C., que reunia “homens que tinham tempo livre para se dedicar às ideias, à sua produção e difusão; uma consciência do universal com o ‘nascimento da razão’[...]; e um regime, a democracia direta, que permitia a expressão das opiniões[...]” (WOLFF, 2006, p. 48). Seria Sócrates o primeiro intelectual por reunir suas principais características: ser perseguido não por suas ideias, mas simplesmente por exercer a função do pensamento, por ser aquele que fala ao invés de trabalhar, que põe em questão valores tradicionais de sua sociedade e que interfere em assuntos que inicialmente não seriam os seus, buscando assim uma defesa da coletividade.

A segunda posição, como já mencionado, está relacionada ao surgimento do termo intelectual, o que ocorreu em 1898 na França com o caso Dreyfus, e vincula-se mais claramente à noção de engajamento. Desde essa data o termo é usado para designar aquele sujeito produtor de bens simbólicos, que influencia e possui inclusive responsabilidade dentro da vida em sociedade – o que não equivale dizer que as demais pessoas que a compõe aceitem de forma passiva e acrítica as opiniões e ideologias dos intelectuais de sua época, mas que estes conseguiram impor-se para além de seu “pequeno mundo estreito”, alcançando a comunidade nacional e muitas vezes internacional. O intelectual deveria, portanto, representar a sua comunidade, defender valores universais e lutar pelas causas que acreditava serem justas. Ele tinha poder dentro da sociedade e, quanto maior seu poder, maior sua responsabilidade. (BOBBIO, 1993, p. 96)

Ele é quem possui competência e prestígio em determinada área do saber e, dotado desse poder, aproveita para intervir no debate sócio político. Se no decorrer do século XX o intelectual passou a ser uma figura com mais poder, logo sua responsabilidade também cresce. Sar-

tre foi talvez quem melhor representou essa posição. Eis então a justificativa de se ter discutido o conceito de intelectual em nosso trabalho: a própria noção de intelectual, essa mais estreita, vincula-se a Sartre, uma vez que remete ao engajamento e esta é a principal cobrança do autor aos demais intelectuais, além de relacionar-se diretamente ao seu principal problema filosófico, qual seja, a liberdade.

Mas por que o filósofo possuía tamanha centralidade, chegando a ser nomeado um “intelectual absoluto”² Por que quando morreu chegou-se a falar em “silêncio dos intelectuais”³ Por que foi tão lido e seguido pela juventude? Porque representava essa geração. Porque, como já dissemos, conseguia expressar as angústias e os sofrimentos, tanto quanto um projeto de futuro, que essa geração sentia e ansiava. “[...] ele é o intelectual absoluto. Espera-se dele o que nunca se esperou, e que, sem dúvida, nunca mais se esperará de nenhum outro. Eis sua grande força: esperava-se algo dele; era o objeto não só de uma fé, mas de um fervor, uma impaciência.” (LÉVY, 2001, p. 33). Descontando-se a dramaticidade da escrita de Bernard-Henri Lévy, é realmente pertinente a questão da centralidade da figura de Sartre para a França daquela geração. Novamente e para concluir esse ponto a respeito da pertinência de Sartre na discussão sobre os intelectuais, essa centralidade se justifica pelo diálogo através de muitos gêneros da escrita e pela situação histórica que favorecia o surgimento desses “heróis” e de um público sedento de quem os representasse, ao mesmo tempo sendo sua voz.

Mas Sartre tem sua própria posição a respeito do intelectual, e ela sofre mudanças ao longo de sua vida. Segundo Beauvoir, em *A cerimônia do adeus*,

até então [nas conferências que fez no Japão], Sartre concebera o intelectual como “técnico do saber prático” que rompia a contradição entre a universalidade do saber e o particularismo da classe dominante da qual era produto [...]; satisfazendo sua consciência

² É Lévy que assim o denomina, se valendo da alcunha dada ao autor no período. LÉVY, Bernard-Henri. *O século de Sartre: Inquérito filosófico*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 18.

³ Essa expressão é utilizada por Aduino Novaes para designar a “perda” de poder desses sujeitos a partir da morte de Sartre, em 1980, tido por alguns como o último dos seus. Novaes critica tal posição e explica melhor o que seja em NOVAES, Aduino. *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

através dessa própria má consciência, julgava que ela lhe permitia situar-se ao lado do proletariado. Agora Sartre julgava que era preciso ultrapassar esse estágio: ao *intelectual clássico* contrapunha o *novo intelectual*, que nega em si o momento intelectual, para tentar encontrar um novo *estatuto popular*, o novo intelectual procura fundir-se com a massa, para fazer triunfar a verdadeira universalidade.” (Beauvoir, 2012, p. 15, grifo da autora).

Pelo que explica, Sartre tinha uma posição até os anos de 1960, em que, através do marxismo, se aproxima mais das classes trabalhadoras, e a partir daí propõe uma nova concepção de intelectual. Antes desse momento acreditava que o intelectual é uma contradição por defender a universalidade das leis científicas ao mesmo tempo que “a ideologia particularista de obediência a um Estado, a uma política, às classes dominantes” (SARTRE, 1994, p. 26). Já no segundo momento assume outra posição, que é exposta em suas conferências de 1964 no Japão, reunidas e publicadas com o título *Em defesa dos intelectuais*, na qual acredita ser o intelectual o agente do saber prático que contesta a ideologia que o formou. Descobrimo a contradição da sociedade a partir de sua própria contradição, o intelectual deve se colocar ao lado das classes oprimidas, uma vez que é nelas em que há a possibilidade de universalidade.

E Sartre buscou realmente ser esse tipo de intelectual. Citaremos apenas um exemplo que mostra o quanto buscava ser participativo e próximo da classe trabalhadora. Simone narra na *Cerimônia do adeus* o caso da prisão de um operário que participava de um comício, em 1970, em cujo processo Sartre tinha sido chamado para testemunhar. Negando-se a assumir o papel convencional que lhe fora designado perante a justiça burguesa, prefere ir pra frente de uma fábrica e, sobre um tonel, falar aos operários então presentes:

“Quero dar meu testemunho na rua, porque sou um intelectual e acho que a ligação do povo e dos intelectuais, que existia no século XIX – nem sempre, mas que deu resultados muito bons – deveria voltar a existir atualmente. Há cinquenta anos que o povo e os intelectuais estão separados; é preciso agora que sejam um só.” (BEAUVOIR, 2012, p. 24)

Sua crítica aos “técnicos do saber prático” enquanto burgueses, enquanto não contestadores da ideologia dominante e nem de sua pró-

pria situação enquanto pertencentes a essa classe, pode ser percebida desde seus *Diários* de 1939. Embora sua concepção de intelectual tenha sofrido mudanças desde então, está já aí presente a crítica a burguesia que o intelectual deveria fazer. No seu registro de uma discussão com um colega de pelotão, chamado Pieter, fica clara essa postura. Em diálogo com Pieter, Sartre lhe critica um amigo que mesmo em campo de batalha desfruta de regalias que os demais colegas não. Em contrapartida, Pieter acusa Sartre de ter os mesmos privilégios e de também ser um burguês, de ser um homem da teoria e não da prática. Na fala de Pieter: “Começo a conhecer você [...], não quer ser incomodado; escreve o dia inteiro e quando tem vontade de almoçar em um restaurante, não diz nada a ninguém” (SARTRE, 1983, p. 16). Sartre se defende dizendo que está entre burgueses e o que faz não é estranho a eles, e Pieter o indaga a presença no meio de pessoas que tanto o aborrece. Sartre se defende dizendo que foi um erro antigo se alistar para meteorologista, mas seu interlocutor não aceita as desculpas, acusando-o de ser um salafrário, porque se vale dos mesmos privilégios que os de quem critica e ainda continua a receber seu ordenado de professor enquanto muitos outros que estão participando da guerra não tem quase nada. Sartre rebate: “É diferente. Existem os privilégios da paz e existe uma sociedade baseada nesses privilégios. Em tempos de paz, não se trata de um indivíduo renunciar aos seus privilégios, o que seria uma gota d’água no oceano, mas de lutar pela supressão de *todos* os privilégios” (SARTRE, 1983, p. 18). Mesmo sabendo do problema de se separar teoria e prática em termos tão rasteiros, como faz Pieter, é possível creditar alguma validade em seu argumento contra Sartre, pois enquanto este critica o burguês que desfruta regalias, outros passam necessidades ou morrem na guerra, mas na prática ele faz o mesmo que tais burgueses. O filósofo mesmo reconhece isso, apesar de não assumir para seus companheiros.

É preciso, porém, ir além dessa dicotomia teoria/prática, que resume o pensamento e a vivência do autor em uma contradição: Sartre critica a burguesia, defende o engajamento do intelectual e a sua aproximação com os trabalhadores (no segundo momento) enquanto é reconhecidamente um burguês e seu engajamento é mais literário do que com ações diretas – sobretudo durante a guerra. Mas sua escrita já era,

desde *O muro*, vinculada aos acontecimentos de então e tinha um posicionamento político. Ele já era engajado e, mesmo reconhecendo-se burguês, tentava desvelar as contradições de sua posição e defender os valores que julgava justos e universais, tornando-se assim um intelectual.

Ao assumir seu pertencimento à burguesia, como todos os intelectuais o são, e ao mesmo tempo procurando trabalhar em função do proletariado, ele justifica a escrita de *O idiota da família* pela essencialidade de se pensar os homens, em qualquer lugar ou época. Muito provavelmente o público leitor dessa obra não tenha sido o proletariado, ele próprio sabia que escrevia para burgueses, mas “sua ideia profunda era que em qualquer momento da história, qualquer que fosse o contexto social e político, continuava a ser essencial compreender os homens, e que, para isso, seu ensaio sobre Flaubert poderia ajudar” (BEAUVOIR, 2012, p. 19).

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. *A cerimônia do adeus*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. (Coleção Saraiva de Bolso)

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: uma biografia*. Trad. de Milton Persson. 2. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

DENIS, Benoît. *Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre*. São Paulo: EDUSC, 2002.

LÉVY, Bernard-Henri. *O século de Sartre: Inquérito filosófico*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

NOVAES, Adalto. *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *Em defesa dos intelectuais*. Tradução de Sergio Goes de Paula; Apresentação de Francisco Weffort. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigo. 22. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *O muro*. Tradução de H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s.d.

_____. *O idiota da família*. Tradução de Julia da Rosa Simões. 1. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

_____. *Situations III: lendemains de guerre*. Paris, Gallimard, 1949.

SIRINELLI, Jean-François. Os Intelectuais. In: REMOND, René. *Por uma nova história política*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1996.

WOLFF, Francis. Dilemas dos intelectuais. In: NOVAES, Adauto. *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

A noção de escolha no Pensamento Sartreano

Cristina Moreira Jalil

Universidade Federal da Bahia

A noção de escolha atravessa todo o sistema de explicação da ação humana apresentado por Sartre. Não há como abordá-la sem tocar em temas como ação e liberdade, os quais se apoiam entre si e se confundem até mesmo com a própria noção de *ser* do filósofo, quando coloca que, “para a realidade humana, *ser é escolher-se*”¹. Por esse motivo, faremos um breve apanhado sobre esses conceitos básicos da ontologia em questão – sabendo não ser possível, neste trabalho, esgotá-los em sua complexidade –, com o intuito de estabelecer um cenário compreensivo para então abordar e discutir a escolha.

INTRODUÇÃO

Para Sartre – bem como para outros filósofos como Martin Heidegger, por exemplo –, nós, seres humanos, não dispomos de uma essência *a priori*, de determinações ou estruturas pré-existentes que pudessem nos guiar e direcionar. Para ele, não há, portanto, o que se costuma chamar de *natureza humana*. Assim, ao existir, o homem deve forjar seu ser, deve continuamente fazer-se, já que aquilo que ele é – seu ser, sua essência – não lhe foi dado de início. Esse modo de ser que é o nosso é denominado por Sartre de *Para-si*, e se contrapõe ao modo

¹ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, 2007, p. 545.

de ser das coisas, o *Em-si*. Ao contrário de nós, as coisas não se questionam sobre seu ser e nem possuem fissuras, vazios de ser. Elas simplesmente são em sua plenitude. É através do humano que o *nada*, o *não-ser* aparece no mundo. No que diz respeito ao Para-si, apenas se pode falar que alguém *é* no que se refere ao *ter sido*, ou seja, rigorosamente, só podemos dizer sobre o ser de uma pessoa, sobre sua essência, se nos referimos ao seu passado, ao que ela *vem sendo*. Embora o passado seja constituinte do seu ser, o *é* apenas no modo do tendo sido, não podendo funcionar como determinante para o que ele pode vir a ser.

Se o modo de ser do humano implica em um fazer-se contínuo, sem determinações externas ou internas, a condição da realidade humana *é*, portanto, liberdade. É importante frisar que a liberdade para Sartre não implica em sucesso ou obtenção daquilo que se deseja, pois, para ele, “ser livre *é* ser livre de determinação pelo que *é*”², o que implica em uma total responsabilidade de cada homem por seu ser, visto que deve fazer-se nos mínimos detalhes. Vale ressaltar que essa liberdade *é* sempre situada em um mundo que, embora lhe ofereça resistência, não a limita nem a diminui³.

Para Sartre, a angústia⁴ consiste em depararmo-nos com essa condição de liberdade que *é* a nossa, com a abertura e indeterminação que nos constitui. Isso porque, embora seja libertador, *é* angustiante ter de fazer-se e responsabilizar-se a todo momento por si mesmo. Assim, buscamos constantemente formas de nos justificar, mascarando nossa liberdade e procurando evitar a angústia, em tentativas recorrentes e frustradas de dar unidade e identidade ao nosso ser, ao modo do ser das coisas. Buscamos, cotidianamente, dissimular nossa condição de liberdade, e nos eximir da nossa responsabilidade sobre nossa existência, tentando, a todo custo, nos tomar enquanto estruturados e fechados, forjar uma identidade bem delimitada e fugir à indeterminação. Sartre denomina esse autoengano de *má-fé*.

Desse modo, frequentemente – inclusive buscando bases científicas que fundamentem e legitimem esse discurso – explicamos nossas ações a partir do temperamento, da personalidade, do inconsciente,

² MORRIS, K. J. Sartre, 2009, p. 178.

³ Este aspecto será mais aprofundado em um momento posterior do texto.

⁴ Não nos deteremos neste aspecto. Sartre o desenvolve nos capítulos 1 e 2 da Primeira Parte da sua obra *O Ser e o Nada*.

dos acontecimentos passados, da família, da situação socioeconômica, da vontade de deus, etc. Identificamos, assim, nossos atos como consequência direta e necessária de algo que nos é externo – ou mesmo interno, como no caso de paixões e impulsos provenientes de processos psíquicos – e que, portanto, nos exime da responsabilidade por eles. No entanto, como já foi dito, trata-se de uma tentativa de má-fé de dissimular nossa condição de liberdade. Assim, se os aspectos referidos não podem determinar nossas ações, como poderíamos entender a ação humana e de que maneira esta se articula com a escolha, objeto do nosso estudo? É o que buscaremos responder a seguir.

A SISTEMÁTICA SARTREANA DA AÇÃO

Ao falar da ação, Sartre comenta e refuta duas linhas de pensamento divergentes, a saber, deterministas e libertários da indiferença – estes últimos, por entenderem o ato como gratuito e incompreensível, ideia que Sartre recusa completamente. Aproxima-se, até certo ponto, das ideias deterministas e da psicanálise – com a qual ele dialoga criticamente ao longo da obra *O Ser e o Nada* – na medida em que apresentam a ação como compreensível, dotada de razão e motivo. Para o filósofo, entretanto, os atos não obedecem a uma lógica causal, linear e de necessidade, como pretendem os deterministas. Estes buscam estabelecer em nós uma continuidade sem brechas, sem falhas de existência, similar ao modo de ser das coisas. Porém, como já foi colocado, isso é compreendido por Sartre como má-fé, ou seja, como uma recusa por reconhecer nossa condição de liberdade, como está expresso no seguinte trecho:

[...] a realidade humana é um ser no qual sua liberdade corre risco, pois tenta perpetuamente negar-se a reconhecê-la. Psicologicamente, isso equivale, em cada um de nós, a um intento de tomar móbeis e motivos como *coisas*. Tentamos conferir-lhes permanência; busca-se dissimular o fato de que sua natureza e seu peso dependem a cada instante do sentido que lhes damos; tomamo-los por constantes: isso equivale a considerar o sentido que lhes dávamos há pouco ou ontem – o qual é irremediável, por ser *passado* – e extrapolá-lo, como caráter coagulado, no presente. Tento persuadir-me de que o motivo é como *era*.⁵

⁵ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 544.

Desse modo, ao contrário do que postulam os deterministas, somos, segundo ele, regidos pelo primado das possibilidades, e não das causalidades, e, portanto, um ato nunca é determinado pelo passado ou mero efeito do estado psíquico anterior.

Para Sartre, uma ação é, por princípio, intencional, ou, em outras palavras, agir é realizar um projeto consciente e implica na modificação de uma situação. No entanto, para ele, essa modificação não pode partir do que está dado. Enquanto imersos em uma situação, a consideramos natural e a apreendemos em sua plenitude de ser, o que não nos permite identificar suas faltas e deficiências, e imaginar outros possíveis. Essa modificação da situação ocorre apenas na medida em que a minha ação intenciona outro estado de coisas que não o atual. Isso se dá através da *nadificação*⁶, termo utilizado por Sartre, que implica justamente na possibilidade do humano de transcender aquilo que está posto rumo ao possível, a algo que não é. Assim, só podemos considerar um evento como ato na medida em que há, em ligação com o ato, a concepção de um possível.

Dessa forma, Sartre inverte a lógica tradicional de explicação da ação: não é uma situação insatisfatória, nem o passado, eventos ou estados psíquicos anteriores que motivam por si só a minha ação. Para o filósofo, nenhum estado em bruto – seja social, psíquico, etc. – pode motivar por si mesmo qualquer ato. É, por outro lado, a nadificação, a transcendência rumo a outro de estado de coisas possível e o posicionamento de um fim, que me permite qualificar uma situação, meu passado, um evento ou estado psíquico, e elegê-lo como motivo⁷ para a minha ação. O motivo, então, torna-se motivo porque eu o *experimento* – o significativo, o qualifico – enquanto tal. Ele, por sua vez, não é *causa* do ato, mas parte integrante dele. Constituem-se conjuntamente, motivo, ato e fim.

⁶ O problema do nada e da nadificação são explorados pelo filósofo no Capítulo 1 da Primeira Parte da sua obra *O Ser e o Nada*.

⁷ Ao tratar da ação (Capítulo 1 da Quarta Parte do *Ser e o Nada*), Sartre diferencia motivo e móbil, sendo o primeiro relativo à “captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim.” (p. 551), enquanto o móbil “é considerado comumente como um fato subjetivo. É o conjunto dos desejos, emoções e paixões eu me impele a executar certo ato.” (p. 552). Aqui, a fim de simplificar a leitura, utilizaremos apenas o termo *motivo* para referenciar ambos os conceitos.

A ESCOLHA EM SARTRE: PROJETOS CONCRETOS E PROJETO ORIGINAL

É através das minhas ações e dos fins posicionados que, a cada momento, me faço. Considerando que não há, para Sartre, determinações *a priori* do meu ser, o posicionamento dos fins e a significação dos motivos, por sua vez, são fruto da minha liberdade. É nessa medida que ele identifica a ação enquanto escolha, enquanto livre projeto⁸. As escolhas diretamente ligadas às nossas ações concretas são denominadas *projeto derivado* ou *concreto*. Este, portanto, nada mais é do que os projetos concretos e cotidianos, ou seja, a escolha dos fins e dos motivos que direcionam nossas ações, desde as mais simples e a curto prazo, às mais complexas e longínquas.

É importante frisar que o conceito de escolha utilizado pelo filósofo não é sinônimo do uso corriqueiro da palavra. Não se trata de tematizar, refletir e deliberar, embora essa seja uma maneira possível de se escolher. Falamos, portanto, de escolha na medida em que nada além da minha liberdade determina minhas ações, nada me impele a ser e agir de tal modo, a escolher um determinado projeto. Além disso, são os atos que revelam e concretizam nossas escolhas, e não o contrário. Não se trata de desejar, querer e sonhar com algo que me leva a escolher e então agir. É na própria ação que escolho meus projetos, que me escolho.

A escolha dos projetos derivados ou concretos tampouco se dá de forma gratuita. Há um sentido que atravessa e se expressa em cada escolha, em cada ação e movimento que fazemos. Algo que dá certa coerência e unidade às nossas ações e projetos cotidianos. Todas elas, assim como os fins posicionados, fazem parte da totalidade de um projeto de sentido – este é denominado por Sartre *escolha ou projeto fundamental/original*. Como já foi dito, não se trata de uma escolha deliberada, refletida e tampouco datada. Encontra-se no âmbito da consciência

⁸ A noção de projeto é amplamente abordada por Sartre ao longo da Quarta Parte do *Ser e o Nada*, e ocupa um lugar de grande importância no pensamento do filósofo. Em poucas palavras, projeto se refere ao posicionamento de fins que, como já foi colocado, constitui um dos elementos da ação, sendo que é à luz do projeto que os motivos e móveis ganham sentido e valor, ou seja, se constituem como tal. Ao longo do texto, veremos os desdobramentos dessa noção e sua estreita relação com a escolha.

pré-reflexiva, ou seja, não-tematizada e não-posicionada⁹. A cada ação e movimento que engendro, sou consciência pré-reflexiva do modo de ser que escolho e reafirmo nesta ação.

Podemos definir, então, o projeto fundamental enquanto a *totalidade de ser* escolhida livremente por cada um de nós, ou, em outras palavras, o modo de *ser-no-mundo*¹⁰ escolhido por cada um. O projeto não se distingue do meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo, é totalidade organizada de minhas condutas, enquanto esquema geral de meu ser, incluindo, também, a maneira como escolho assumir meu *ser-para-outro*¹¹. É na escolha fundamental que a singularidade se expressa. É importante ressaltar que não estamos aprisionados nessa escolha do nosso modo de ser. Especialmente na medida em que a escolha original é projeto, projeção do que buscamos ser – embora não possamos realmente sê-lo, já que, para Sartre, somos um *vazio de ser*. Trata-se da busca incessante do humano de dar identidade e unidade ao seu ser, no modo de ser das coisas.

Não se trata da escolha de um projeto de ser que é feita e que, a partir de então, direciona e confere sentido às minhas ações e projetos concretos. Tampouco se trata de um impulso inicial ou de um projeto concebido e depois realizado, posto em prática – pois isso seria o mesmo que falar em destino, essência ou natureza *a priori*. Existir e agir já é pôr em prática um projeto, que só terá consistência, só poderá ser conhecido e refletido, na medida em que *tem sido vivido*, a partir de uma análise regressiva desta vivência. Esta questão está ilustrada no trecho a seguir:

Meu projeto último e inicial – pois constitui as duas coisas ao mesmo tempo – é sempre, como veremos, o esboço de uma solução do problema do ser. Mas esta solução não é primeiro concebida e depois realizada: *somos* esta solução, fazemo-la existir pelo nosso próprio comprometimento e, portanto, só podemos captá-la vivendo-a.¹²

⁹ A questão da consciência é abordada principalmente na Introdução e Primeira Parte do *Ser e o Nada*.

¹⁰ Expressão heideggeriana utilizada por Sartre, que se refere à condição que é a nossa de *ser lançado no mundo*.

¹¹ A problemática do Outro está apresentada na Terceira Parte do *Ser e o Nada*.

¹² SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 570.

A escolha do projeto não é necessária e nem determinada por qualquer fator externo à própria liberdade. A nadificação prossegue continuamente, e, por conseguinte, a reassunção livre e contínua da escolha é indispensável. Esse projeto dá sentido e significado às ações e motivos, mas a própria significação não se dá de modo necessário e determinante. O projeto fundamental, ao mesmo tempo em que possibilita que se encontre sentido e certa coesão nas ações, é constituído, ele mesmo pelo sentido que atravessa e se expressa nas ações e projetos concretos – não há, a nosso ver, projeto fundamental senão na própria expressão da concretude da existência.

Na medida em que estas escolhas, por sua vez, são fruto da nossa liberdade, resulta que os nossos atos são, eles mesmos, fruto da nossa liberdade. Não arbitrários e gratuitos, mas sim compreensíveis e dotados de motivação. Um ato é livre porque sua motivação é escolhida e significada enquanto tal a partir de um livre projeto eleito pelo próprio sujeito. O ato, como colocado por Sartre, “*integra-se como estrutura secundária em estruturas globais e, finalmente, integra-se na totalidade que eu sou*”¹³.

A ESCOLHA ENQUANTO CRIAÇÃO DE SENTIDO

É possível notar, aqui, para além da ação, a estreita relação entre a escolha e o sentido¹⁴. Como foi dito, ainda que eu possa tomar a mim mesma, aos motivos das minhas ações, as minhas próprias ações, minhas limitações, minha situação, etc. enquanto coisas dadas, elas apenas se apresentam desse modo a partir de um livre projeto, de uma *posição subjetiva* no mundo.

Nós surgimos em um mundo já concebido em sua dimensão sócio-histórica e material, com suas regras e orientações. Além disso, cada um de nós existe em uma determinada contingência – a qual Sartre denomina *facticidade*¹⁵ – que consiste, dentre outras coisas, no local onde nasce, na cultura na qual se desenvolve, na família em que cresce e as pessoas com quem se relaciona, e até mesmo na vivência do seu

¹³ Idem, p. 566.

¹⁴ Utilizaremos o termo *sentido* referindo-nos à significação, ao dar sentido à luz de um projeto. Trata-se, em outras palavras, do lugar que cada coisa e evento ocupa – do sentido que ganha – na totalidade que cada Para-si é.

¹⁵ Este conceito é desenvolvido pelo filósofo no Capítulo 1 da Quarta Parte.

corpo. Trata-se daquilo que não foi escolhido por nós, mas que nos constitui e que *temos de ser*. Tudo isso situa a nós e a nossa liberdade, mas não a limita, não a diminui, e nem determina nosso ser e nossas ações, na medida em que não determina o modo como nos relacionamos, como *existimos*, cada um de nós, nossa situação – nosso corpo, nossa cidade, nossa família, etc.

Esse modo, por sua vez, não é determinado, mas consiste na própria escolha do projeto original. Vale frisar que, segundo Sartre, não há captação da facticidade a não ser através do projeto fundamental de sentido – é sempre através deste que ela se manifesta. Portanto, não posso mudar o fato de que nasci em determinado local, com uma família e cultura, em determinado corpo e de que ocorreram em meu passado determinados fatos. Isso me constitui, é algo que não escolhi e nem posso mudar. Mas, elejo o modo como me relaciono e como *existo* minha cidade, minha família, meu corpo, meu passado, ao dar sentido a tudo isso a partir de um projeto escolhido por mim. A esse respeito, Sartre diz:

O valor das coisas, sua função instrumental, sua proximidade e seu afastamento reais (que não têm relação com sua proximidade e seu afastamento espaciais) nada mais fazem do que esboçar minha imagem, ou seja, minha escolha. Minhas roupas (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), sejam desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo que é meu, ou seja, em última instância, o mundo de que tenho perpétua consciência – pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo – tudo me revela minha escolha, ou seja, meu ser. (p. 571)¹⁶

A liberdade, portanto, não se refere à escolha do mundo histórico em que vivemos – o que seria absurdo afirmar –, nem às condições materiais de que dispomos. Refere-se, por outro lado, à escolha de nós mesmos no mundo, não importa qual ele seja. E, ao nos escolhermos, escolhemos o mundo e sua significação, dando-lhe sentido e totalidade.

¹⁶ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 571.

Encontramos assim, no sistema sartreano, o seguinte panorama:

As escolhas – sejam referentes aos projetos concretos ou abstratos – são necessárias, na medida em que não nos é dada a alternativa de não escolher. Ainda que, através da má-fé, como foi dito anteriormente, justifiquemos nossas ações por outros fundamentos que não a nossa liberdade, essa captação de nós mesmos e do mundo já consiste em um projeto livremente escolhido.

As escolhas concretas, por sua vez, ganham sentido a partir da escolha original, do projeto fundamental, sem, no entanto, estabelecer com este relações pré-determinadas, necessárias. Conhecer um projeto fundamental não nos permite conhecer e prever todos os atos futuros, ainda que ele possibilite certa consistência e unidade. Este projeto precisa ser reafirmado e escolhido a cada ação, o que implica que pode ser refutado ou modificado – embora muito dificilmente isso ocorra.

O projeto fundamental não tem qualquer fundamento que não seja minha liberdade. Prescinde, portanto, de qualquer determinação. É uma escolha necessária na medida em que não posso não escolher, mas é livre e possível em seu conteúdo. É necessário escolher e escolher-se. Minhas escolhas, no entanto, estão no campo do possível, não do necessário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há, de acordo com Sartre, escolha dos motivos e dos fins intencionados nas minhas ações, escolha da minha situação – que ganha sentido e é captada por mim a partir de um livre projeto –, e escolha de um projeto fundamental, que é a eleição de mim mesmo, do meu modo de *ser-no-mundo*, que implica na maneira como eu me relaciono, me posiciono no mundo.

Para o filósofo, sou inteiramente responsável por meu ser: escolho a mim e o meu mundo. Como buscamos demonstrar ao longo deste trabalho, isso se dá pelo próprio caráter de indeterminação e liberdade do humano, que precisa a cada vez se fazer, ou seja, se escolher. E isso significa, no limite, dar sentido ao meu ser, às minhas ações, ao meu mundo e à minha existência. Diante do que foi exposto, consideramos, então, que seja possível pensar a escolha em Sartre, no limite, como *livre significação*.

Ao longo da sua obra, Sartre faz colocações que, a primeira vista podem parecer exageradas ou mesmo incômodas, inclusive no que diz respeito à escolha. Os conceitos e frases, no entanto, como em qualquer outro autor, não devem ser tomados isoladamente, mas articulados dentro da complexidade e particularidades do sistema do qual fazem parte. Algumas críticas à ontologia sartreana parecem tomar especialmente os conceitos de liberdade e escolha sem as peculiaridades do uso que o filósofo faz. Esperamos aqui ter colaborado com a discussão de tais conceitos tão caros à ontologia em questão, além de apontar para a importância de investigar o lugar que o sentido ocupa na sistemática da ação na ontologia de Sartre.

REFERÊNCIAS

- BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 2003.
- DANTO, Arthur, C. *As idéias de Sartre*. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.
- MORRIS, Katherine J. *Sartre*. Porto Alegre: Editora Artmed, 2009.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Prefácio de Gerd Bornheim. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. 15ª Edição. Tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- _____. O Existencialismo é um Humanismo. In: *Sartre*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987 (Col. Os Pensadores).
- _____. *A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica*. Lisboa: Colibri, 1994.

Liberdade e escolha original: Sartre e a ética do porvir

Luciano Donizetti da Silva

Se a existência, por outro lado, precede a essência e se quisermos existir, ao mesmo tempo em que construímos a nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda a nossa época.
Sartre, EH.

A bibliografia especializada sobre a filosofia de Sartre é unânime em indicar sua aproximação do marxismo ainda na década de 1950. É certo que as razões e, principalmente o significado dessa aproximação, não é ponto pacífico: alguns veem aí a manutenção das teses de *O Ser e o Nada* (EN), ou melhor, o mero transplante dos problemas insolúveis da ontologia para o plano social; outros, no entanto, esmeram-se por mostrar que não há sequer relação entre os dois períodos, e que a *Crítica da Razão Dialética* (CRD) seria uma espécie de reinício completo de seu trabalho (GARAUDY, 1960 e DOUBROVSKY, 1960). Por fim, há autores que, antecipando a tese aqui defendida, declaram que na CRD Sartre teria solucionado as dificuldades de EN no tocante à sociedade e história (AUDRY, 1966). Essa divergência na interpretação da obra do filósofo expressa ao menos três chaves de leitura no tocante à liberdade, conceito *fundante* e *estruturante* do pensamento sartriano; difícil mesmo admitir que a liberdade seja um *conceito*, pois para Sartre ela é o modo de ser humano no mundo, a fonte a partir da qual brotam a significação do mundo, as possibilidades de agremiação, de constitui-

ção de grupos, de grupos de grupos, de sociedade e da história como um todo.

A liberdade na filosofia de Sartre pode até ser encarada como idealista, como *mero sobrevo* das condições concretas da produção da vida; mas para tanto o leitor não pode ir muito além da leitura da terceira parte de EN (*O para-outro*). Na verdade, mesmo aí seria preciso admitir que a relação com o outro não é a algo tão *ruim*, afinal “o outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo” ao revelar “um ser que é meu sem ser-para-mim” (SARTRE, 1997, pp. 289-90). Não há como negar que o outro é, também, aquele que carrega consigo *meu segredo* e, enquanto tal, é ele a fonte de perigo para minha liberdade, afinal o outro negativamente *me faz objeto*; em termos marxistas é ele, o outro, fonte de *minha alienação*. Mas em EN o caso não é assim tão dramático, como o é no teatro: *Huis Clos* mostra que *cada outro* é meu inferno; EN resume-se a mostrar que ser-para-si é, livre e negativamente, constituir mundo. Porém esse *poder negativo* próprio do ser-para-si do qual, pela negação do Ser, o homem *traz o ser ao mundo* (constitui mundo) é o único, pautando tanto *minha* postura em relação a *ele* quanto a postura *dele* em relação a *mim*: a relação com o outro é *conflituosa*, ou “O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro” (SARTRE, 1997, p. 454).

Quando a leitura de EN fica restrita a esse impasse pode-se, a partir daí, tanto justificar a aproximação de Sartre do marxismo como uma espécie de *conversão* (o que exigiria, de sua parte, renegar EN), quanto acusar Sartre de, com sua tentativa de *ajudar o marxismo, retomar com termos marxistas* os erros de sua ontologia. Porém, caso esse erro de princípio seja corrigido, pode-se da liberdade mesma mostrar que a CRD é sim o lugar privilegiado de *solução* das possíveis pendências da ontologia, em especial a dificuldade no tocante à relação entre os parais e sua aparente impossibilidade de agremiar-se ou organizar-se; afinal, e esse é um refrão por demais repetido para ser ignorado, *o inferno é o outro*. Mas, a par dessa sentença, ignora-se que para Sartre “esta livre necessidade de ser longe do que é em forma de falta constitui a ipseidade, o segundo aspecto essencial da pessoa” (SARTRE, 1997, p. 156). Ser *para-o-outro* matiza o modo de ser único no mundo, descreve o mundo como *negação do Ser em presença do outro*. A *ontogênese privada*, maneira francamente depreciativa e lacunar de considerar EN, perde

em importância ante a incômoda, porém necessária *presença* do outro, desse inegável apelo à superação do solipsismo.

Inicialmente o outro aparece como uma dificuldade, como aquele que *congela minhas possibilidades* e, assim, a filosofia de Sartre quando abandona o plano da ontogênese privada, resultaria num *mundo de Medusas*.¹ Mas longe das interpretações de EN como um retumbante fracasso, em relação a *Huis Clos* Sartre afirma que ali trata-se de *consciências mortas*; afinal “como nós estamos vivos, quis mostrar por absurdo a importância, em nós, da liberdade, isto é, de mudar os atos por outros atos. (...) E se as pessoas não o quebram, é ainda livremente que elas ficam nele. De sorte que se metem, livremente, no inferno” (SARTRE, in CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 101). Ora, daí em diante manter a postura, seja de que Sartre tenha *se convertido ao marxismo* (renegado EN) ou que tenha *levado problemas insolúveis para o plano marxista* acaba figurando mais como um ato de má-fé; ou, ao menos, como falta de cuidado (intencional ou não) em dar vazão àquilo que o filósofo pretendeu com sua filosofia. Em resumo, o homem é livre porque, incapaz de coincidir consigo, existe como negação de si e do Ser – o resultado disso é o mundo; ademais, todo homem é livre e, conseqüentemente, a negação não fica restrita ao plano das *coisas* (enquanto fundo, *negação interna*, ontológica; ou enquanto negação desse objeto aqui, *negação externa*, ôntica) mas é, também, *negação de outros paras-sis*. E se no caso do ser a negação tem uma única via, no caso da negação entre para-sis ela é uma via de mão dupla: cada um nega o outro e é, ao mesmo tempo, por ele negado.

Se é assim, em que medida afirmar que a passagem de Sartre ao plano marxista não significou mera conversão nem foi apenas a re-colocação dos mesmos problemas com uma terminologia emprestada de Marx? Ocorre que desde EN o filósofo anuncia a possibilidade da superação dessa situação:

posso voltar-me para o outro a fim de, por minha vez, conferir-lhe objetividade, já que a objetividade do outro é destruidora de minha objetividade para ele. Mas, por outro lado, na medida em que o outro, como liberdade, é fundamento de meu ser-Em-si,

¹ Importa dizer que não se está, aqui, admitindo que a filosofia de EN seja tal ontogênese; ao contrário, o filósofo mesmo se antecipa em informar que *por questões didáticas* os seres para-si e para-outro são tematizados separadamente em EN, mas que efetivamente adentram o mundo num único ato, aquele concernente ao *acontecimento absoluto* (aparição do para-si no mundo).

posso tratar de recuperar essa liberdade e apoderar-me dela, sem privá-la de seu caráter de liberdade (SARTRE, 1997, p. 453).

A condição do homem em EN na sua relação com o outro gera, não há dúvida, dificuldade para a agremiação humana *pacífica*; mas não se pode esquecer que, seja como for, cada para si – cada existência, enfim – está, ontologicamente, livremente, sempre e sem qualquer possibilidade de livrar-se, ligada ao outro.

Assim, a liberdade ou é para todos ou não é de modo algum; e Sartre é categórico: “Logo que existir, *para todos*, uma margem de liberdade *real* para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade” (SARTRE, 2002, p. 39). Noutros termos, a revolução marxista pode sim ser considerada o caminho mais adequado para alcançar o *reino da liberdade*; mas é preciso ter claro que esse *reino* se justifica porque o homem é, ontologicamente, livre. De outro modo a liberdade seria algo que lhe viria de fora; e, caso não se parta de alguma instância *existencial*, concernente ao *modo humano de ser no mundo*, que diferença haveria entre *impor* a opressão, a miséria, a exploração ou a liberdade? E isso se torna ainda mais patente quando se considera que o para-si não tem essência, não tem potência: ele é o que faz. A liberdade, se vinda de fora, reafirmaria a mesma situação, qual seja, a imposição social de algo; mas o projeto de realização da liberdade humana não se concretiza senão em comunidade, senão para todos. E, ademais, para Sartre é uma empreitada inútil pensar que se possa libertar socialmente o homem se isso significar que a liberdade é uma espécie de *dádiva* ou *concessão*; enfim, como algo que se pudesse *acrescentar* ao modo de ser-para-si, afinal “se o homem não é originalmente livre, mas determinado, não seria possível nem mesmo conceber o que poderia ser sua libertação” (SARTRE, 1947-1976, [Sit. III], p. 208).

O homem é livre. Em sociedade ele se aliena de seu ser: *ontologicamente* pelo olhar do outro (conf. *Huis Clos* e EN), *onticamente* pela opressão, violência, exploração. Mas ainda em EN Sartre aventou a possibilidade de recuperação da liberdade e, assim, tem-se claramente a primeira indicação ética: a atitude que visa a construção do *Reino da Liberdade*. E, nesse aspecto, Sartre tem em Marx um aliado de peso:

De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. (...) Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade (MARX, 1980, p. 942).

Está claro que do ponto de vista marxista trata-se de *recuperar* a liberdade; e apenas pode-se recuperar algo *que tenha sido perdido*. Ora, não parece então absurda a pretensão sartriana de *recuperar no seio do marxismo o homem*, perdido em meio a tanta pressa em totalizar, em meio à força da alienação que é sim, onticamente, perda do resultado do trabalho; mas que é, ontologicamente, da liberdade mesma?

A empresa de Sartre se justifica: o marxismo está parado e cabe à ideologia *existencialismo* ajuda-lo a superar a situação em que se encontra; e tal *ajuda* teria sido engendrada pelo marxismo mesmo, afinal “o marxismo como ‘filosofia tornada mundo’ arrancava-nos à cultura defunta de uma burguesia que vegetava a partir de seu passado” (SARTRE, 2002, p. 29). Para Sartre o marxismo ficou parado em razão da ortodoxia marxista que decidiu promover em seus acordos de líderes o movimento histórico de totalização; e de inserir aí, à força, a complexidade histórica. Daí que “Durante anos, o intelectual marxista julgou que servia a seu partido, violando a experiência, negligenciando os detalhes incômodos, simplificando grosseiramente os dados e, sobretudo, conceitualizando o acontecimento *antes* de tê-lo estudado” (SARTRE, 2002, p. 31); desse ponto de vista, o existencialismo entra como uma *ideologia burguesa* que, uma vez impedida de seguir adiante em seu *idealismo*, tenta unir-se ao marxismo como meio de superar suas dificuldades e de algum modo manter seus resultados, conforme dirá LUKÁCS (1979). Assim, para *manter a liberdade* Sartre teria desistido da ontologia, e isso justificaria sua conversão ao marxismo; ou, ainda na perspectiva da insolubilidade das dificuldades de EN, Sartre tentaria resolvê-las trazendo-as para o plano dialético, para o campo da interrogação marxista.

Nada disso. Para Sartre

O marxismo tinha ficado parado: precisamente porque essa filosofia pretende modificar o mundo, porque visa ‘o devir-mundo da filosofia’, porque é e pretende ser *prática*, operou-se nela uma verdadeira cisão que colocou a teoria de um lado e a prática de outro (SARTRE, 2002, p. 31).

Em perfeita consonância com Marx, para quem “o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado” (MARX, 1980, p. 16), na CRD Sartre aventura-se pelos terrenos *práticos* da história, tendo como modelo a liberdade ontológica de EN. Nesse campo o debate se amplia grandemente: trata-se de dar conta da maneira pela qual o homem faz a história e, ainda assim, não se reconhece nela; trata-se de explicar a origem da alienação, seja do *produto de seu trabalho*, seja da liberdade; trata-se, enfim, de levar a indagação aos limites da razão dialética mesma. E, por fim, trata-se de, nesse *turbilhão de Ser* que se chama história, desenhar um caminho ético; e tudo isso, assim como fora feito em EN, será orquestrado e terá como norte a liberdade: se o marxismo “reabsorveu o homem na ideia”, o existencialismo “o procura por toda parte *onde ele está*, em seu trabalho, em sua casa, na rua” (SARTRE, 2002, p. 35). É sobre essa base que a questão sobre uma possível ética na filosofia deverá, após EN, assentar-se; e essa é, em parte, a explicação das dificuldades enfrentadas por Sartre para levar adiante esse trabalho.

Em geral os comentários sobre a filosofia de Sartre partem de uma daquelas decisões teóricas supracitadas (conversão ao marxismo, repetição das aporias de EN em termos marxista ou *solução* das dificuldades presentes em EN na sua CRD); mas a visita de Sartre ao Brasil, da qual resultou a famosa *Conferência de Araraquara*, é decisiva para orientar esse trabalho. Nela o filósofo afirma que

Se o senhor pensa (...) que há uma diferença entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética* é por causa da maneira como os problemas são formulados mas não por causa da própria direção; a direção continua a mesma (SARTRE, 1987, pp. 91-3).

Assim, confiando no que o filósofo mesmo afirma a respeito de seu trabalho, cabe agora adentrar o problema que norteia esse texto, qual seja, a *ética do porvir* e, claro, a relação dessa com a noção de *escolha original*. Isso porque, do mesmo modo que Marx sugere que o reino da liberdade exigiria a superação do reino da necessidade para efetivar-se, também Sartre desenvolve em sua filosofia indicações da possibilidade de efetivação de sua ética. Claro que, nesse panorama, seria forçoso pensar algo prescritivo, afinal a liberdade será o mote dessa empreitada.

A filosofia de Sartre se move tendo por objetivo inalcançável a constituição de uma ética; mas não se pode ignorar que o paradoxal está na própria base da *possibilidade* de efetivação de uma moral, afinal ela é “ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade” (SARTRE, 1997, p. 145). Absolutamente livre e absolutamente necessária, a ética remete antes de tudo ao paradoxal da existência; ela reflete praticamente a estrutura de ser-para-si, reflete o núcleo ontológico (e desde sempre irrealizável) de todo homem, de *ser-em-si-para-si*, de buscar fundamentação, de coincidir consigo e mesmo assim permanecer para-si – algo impossível. Mas a primeira indicação ética encontra-se fundada nesse paradoxo pelo qual a ontologia estabelece a *fonte* do valor: “o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a liberdade” (SARTRE, 1997, p. 145). Não há valores *inscritos num céu inteligível*, não há natureza humana de onde eles poderiam ser deduzidos, não há transcendência de onde eles possam arrancar sua necessidade; e, no entanto, embora absolutamente necessária, a ética se mostra impossível de ser realizada, pois sua realização leva-a imediatamente ao plano do em-si e, assim, sua imediata perda de efetividade.

Em EN tudo se passa em dois níveis bem específicos, inseparáveis de fato e somente compreensíveis caso separáveis de direito: o plano ontológico e o plano ôntico. A ontologia ensina que há apenas duas modalidades do ser, em-si e para-si (que, claro, remete ao para-outro, à sociedade e à história); o primeiro é absoluta coincidência consigo, o segundo a absoluta impossibilidade de identificar-se. Ora, se ontologicamente o homem está *separado de si mesmo por nada*, essa *falta* aparece onticamente como motor do projeto de ser de cada um; e cada homem,

e cada mulher pretende, realizando seu projeto, realizar-se naquilo que ontologicamente é invocado: ser-em-si-para-si. Daí é um passo até a conclusão de que *o homem é uma paixão inútil, que a história de cada existência é a história de um fracasso, que o homem seja uma espécie de Deus faltado*. Mas nada disso impede que o valor, esse “mais além e o para da transcendência (...) impregne o âmago do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é” (SARTRE, 1997, p. 144-5). A absoluta necessidade e também absoluta gratuidade de ser-para-si adentra, sem qualquer reserva, o plano do valor e explica, num só golpe, não a impossibilidade de uma ética, mas sim o paradoxal de sua realização.

Onticamente cada ser humano, a partir de seu projeto de ser, faz escolhas; com isso ele elege seu ser e, em certa medida descreve uma ética, afinal o que ele faz é o modelo do que ele pretende como *ser-homem-no-mundo*; é isso que Sartre ensina quando mostra que

Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós que não seja para todos (SARTRE, 1978, pp. 6-7).

Mas isso de nada adianta caso não seja possível rastrear o que explica a ligação que pode ser feita entre as ações pontuais de cada homem no mundo, tais como as escolhas que ele faz em sua vida e consequentemente o sentido que tem essas escolhas (plano ôntico), e o *sentido profundo* dessas escolhas na vã intenção de realizar-se em-si-para-si (plano ontológico). Em resumo, todo homem tem como característica ontológica o projeto de realizar-se em-si-para-si (ser Deus); a liberdade, matiz de seu ser-no-mundo, permite que cada existência eleja o *melhor* jeito de realizar essa estrutura ontológica e, daí, encontra-se no mundo os mais variados tipos de projeto de ser – todos eles *equivalentes* e, por certo, dignos de respeito, afinal são genuína expressão de ser. A ética, partindo dessa estrutura de ser, é possível?

Antes de responder essa questão é imprescindível recorrer a um aspecto negligenciado da filosofia de Sartre: a *escolha original*. Sem isso

a passagem do plano ontológico ao ôntico não é inteligível, pois todo projeto de ser seria idêntico: buscaria realizar a impossível fusão do em-si e do para-si. Mas a impossibilidade definitiva de totalização, seja do projeto que for, não tem absolutamente que ver com isso. Ao contrário, a impossibilidade de realização do ser humano no mundo (expressão da impossível união do em-si e do para-si, ontológica) exige levar a discussão para o plano da psicanálise existencial, que rivaliza com aquela freudiana justamente em sua base: para Sartre “o objetivo da investigação deve ser a descoberta de uma *escolha*, e não de um *estado*”, razão pela qual não se trata jamais de “um dado soterrado nas trevas do inconsciente, mas sim uma determinação livre e consciente – determinação essa que sequer chega a ser uma habitante da consciência, mas que se identifica à própria consciência” (SARTRE, 1997, p. 701). Desse modo têm-se duas instâncias, aquela ontológica, na qual todo para-si busca realizar-se em-si-para-si, e outra, ôntica, na qual cada homem faz escolhas pontuais a fim de realizar-se; e é justamente a *escolha original* que reúne essas duas instâncias, afinal, ela encontra-se em um limbo *entre* o ôntico e o ontológico, e é dela que cada homem organiza suas escolhas ao longo de sua vida, prescrevendo com suas escolhas e atitudes o que *deve* ser o homem.

Desse ponto de vista a escolha original passa a ser decisiva no intuito de possibilitar uma ética *da existência*; e os elementos até agora anotados da filosofia de Sartre indicam que é justamente aí que é preciso *intervir* para que a passagem de estruturas ontológicas à prática de cada homem seja possível e, por conseguinte, que o reino da liberdade seja vislumbrado. Isso porque, se Marx considera que a *necessidade* é empecilho para a realização do reino da liberdade, para Sartre essa tem sim sua relevância, mas não é de modo algum decisiva. A escassez pode, assim como mostra o filósofo em sua *Crítica* (SARTRE, 2002, pp. 447 ss), ter sido o estopim da alienação da liberdade, visto que pareceu ao homem ser mais adequado abrir mão de sua liberdade absoluta – desde que todos os homens fizessem o mesmo – no intuito de superar alguma dificuldade (escassez, ou qualquer outra); mas, mesmo *em situação* (historicamente), não há absolutamente nada que limite a liberdade: ela permanecesse absoluta, ou simplesmente não seria liberdade.

Enfim, a escolha original pode ser conhecida a partir da psicanálise existencial. E não se trata de *descobrir um estado*, mas de *recuperar uma escolha*: escolha originária, que se confunde mesmo com a consciência. Isso remete a um tipo de ser *bastardo*: a escolha original, *consciente* e, ainda assim, *desconhecida*. Essa questão espinhosa exige uma análise detida, o que não será possível fazer aqui; por hora basta dizer que, porque se confunde com a própria consciência ela, aparentemente, seria *inconsciente* e, no entanto, na sua lida cotidiana cada homem toma suas decisões *orientando-se* pela escolha original que fez. Todas suas decisões sempre apontam para um *modo de ser*, todos seus projetos, suas escolhas, remetem a um *desenho de ser no mundo* que tal indivíduo nutre e, no limite, *ensina* aos demais como o homem *deveria* ser. A psicanálise existencial é “um método destinado a elucidar, como uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesma aquilo que ela é” (SARTRE, 1997, p. 702); que ontologicamente cada para-si almeje ser em-si-para-si já está claro, tanto quanto que cada homem é, no mundo, aquilo que ele faz (escolhe). A escolha original faz justamente a ponte entre as escolhas pontuais no mundo e a necessidade ontológica, presente no fundo de todo *cogito*, de permanecer-se consciência e ao mesmo tempo coincidir consigo. Desse ponto de vista parece adequado que a pergunta sobre uma moral seja feita à psicanálise existencial, ao imemorial (porém consciente) momento da *escolha original*.

Enfim Sartre, em seus *Cadernos para uma moral* (CM), tece uma esclarecedora análise sobre a *passagem da liberdade concreta de cada um à liberdade abstrata de todos*; lamentavelmente, aqui não será possível acompanhar o filósofo no detalhe de sua análise (SARTRE, 1983, pp. 151 ss). De todo modo, a seguir será apontada uma hipótese de trabalho: via psicanálise existencial é possível entender a íntima relação entre os planos ôntico e ontológico; e a noção de *escolha original* cumpre justamente essa função. Ora, se desde os CM Sartre entende que a liberdade concreta é a fonte da abstrata, ou seja, se os direitos e garantias individuais são expressão de alienação social da liberdade, enquanto a

liberdade concreta permanece sob o domínio individual, cabe encontrar na passagem da liberdade concreta à abstrata aquilo que o filósofo indicou como o caminho para o *reino da liberdade*. Esse caminho seria justificado pela sua matriz ontológica, embora onticamente a liberdade esteja alienada; melhor dizendo, a passagem da liberdade concreta à liberdade abstrata é resultado da passagem do plano individual ao coletivo: assim, nada mais natural que buscar nessa passagem (via *escolha original*) o campo de atuação de uma moral.

É comum dizer que a moral em Sartre apenas poderia ser voluntarista; mas será mesmo assim? Ou, ao contrário, o voluntarismo não seria decorrente da dificuldade em entender que cada para-si faz suas escolhas pontuais a partir de uma escolha *original*? Ora, as escolhas, independentemente de quais sejam, tem uma única fonte: a liberdade. E, na análise da passagem da liberdade concreta à abstrata, Sartre dá a entender que não importa a qual projeto cada homem se dedique, esse projeto traz consigo o germe da liberdade. Assim, a instauração de uma moral – fundada na liberdade – não teria justamente aí a sua fonte? Claro que isso esbarra na dificuldade (quicá impossibilidade) para mudar a escolha original: ela está de tal modo entranhada *na* consciência que seria forçoso muda-la, uma vez instaurada. Mas a partir de quais valores socialmente (e abstratamente) estabelecidos que o ser humano faz sua escolha original? É uma escolha, livre; mas enquanto liberdade *situada*. Pode-se lembrar que Jean Genet fez sua escolha a partir de sua situação, e nem por isso ela pode ser considerada *não livre*; assim, não seria o caso de atuar, eticamente, aí? Afinal

Ou a moral é uma besteira ou é uma totalidade concreta que realiza a síntese do Bem e do Mal. Pois o Bem sem o Mal é o ser parmenidiano, isto é, a Morte; e o Mal sem o Bem é o não-Ser puro. A essa síntese objetiva corresponde como síntese subjetiva a recuperação da liberdade negativa e sua integração na liberdade absoluta, a liberdade propriamente dita (SARTRE, 1952, p. 177).

Essa liberdade *purificada* do mal é abstrata, e apenas poderia sê-lo; enquanto liberdade concreta ela admite essa síntese indesejável de mal e bem. Ocorre que “O direito abstrato ou pessoal não é a primeira forma do direito. É somente o direito puro ou sem conteúdo. É a

pura negatividade formal”, do que decorre que “exige-se das pessoas submissas que reconheçam sua servidão, são tratadas como liberdades, mas a servidão consiste precisamente em trata-las como objeto” (SARTRE, 1983, pp. 152-3). Pudera: a escolha original nasce justamente como decorrência da situação, na qual a liberdade que atua não é mais que abstrata. Assim, reconquistar as condições de possibilidade para que a escolha original, mesmo em situação, seja orientada pela liberdade concreta parece ser uma alternativa para a concreção da moral na filosofia de Sartre. Não é por acaso que ele mesmo afirmou que *não estamos em condição sequer de imaginá-la*, nós que vivemos nossa *escolha original* calcada na liberdade abstrata; mas que essa ética seja *porvir* não significa que seja *impossível*. E entender os caminhos que possibilitariam sua realização levanta-se como um dos maiores desafios para os comentadores da filosofia de Sartre.

BIBLIOGRAFIA

- AUDRY, C. *Sartre et la réalité humaine*. Paris: ed. Serghes, 1966.
- CONTAT, M. e RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970.
- DOUBROVSKY, S. *Le mythe de la raison dialectique*. *La Nouvelle Revue Française*; Gallimard: Bibliothèque des Idées, 1960, pp. 491-501, 687-698, 879-888.
- GARAUDY, R. *Perspectives de l'Homme, existentialismo, pensée catholique, marxisme*. Paris: ed. Presses Universitaires de France, 1960.
- LUKÁCS, G. *Existencialismo ou Marxismo?* Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1979. (*Existencialismo ou Marxisme?* Paris: Ed. Nagel, 1948).
- MARX, K. *O Capital*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- SARTRE, J-P. *Cahiers pour une Morale*. Paris: ed. Gallimard, 1983.
- _____. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: ed. DP&A, 2002. (*Critique de la raison dialectique*. Paris: ed. Gallimard, 1960).
- _____. *Huis clos*. Paris: Gallimard, 1947 (*Entre quatro paredes*. Tradução Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: ed. Civilização Brasileira, 2005).
- _____. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e

notas Paulo Perdigão. Petrópolis: ed. Vozes, 1997 (*L' Être et le Néant – Essai d' ontologie phénoménologique*. Paris: ed. Gallimard, 1943).

_____. *Moral e Sociedade*. Um debate com Della Volpe, Garaudy, Kosik, Luporini, Markovic, Parsons, Schaff. Tradução Nice Rissone. 2ª ed. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1982.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Col. *Os Pensadores*, p. 01. Tradução Vergílio Ferreira. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978a.

_____. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: ed. Gallimard, 1952 (*Saint Genet – ator e mártir*. Tradução Lucy Magalhães. Petrópolis: ed. Vozes, 2002a).

_____. *Sartre no Brasil – A conferência de Araraquara*. Edição Bilingüe. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1987.

_____. *Situations I a X*. Paris: ed. Gallimard, período de 1947 a 1976 (não segue a ordem anual). (Traduzido: *Situações I – críticas literárias*. Tradução Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005).

Sartre e a negação do projeto fundamental: a má fé

Thiago Teixeira

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

INTRODUÇÃO

Esta comunicação corresponde ao terceiro capítulo de minha dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e que tem por título: *Sartre e a moral suspensa: a ação e responsabilidade como sustentáculos de uma moral existencialista*. Tal proposta teve como eixo central a existência humana que, em Sartre, se confunde com a liberdade e, mais, com o homem que inventa a si mesmo, o valor e o sentido de sua existência. Invenção exigida, visto que ele está em estado de derrelição no mundo. Diante da radicalidade da existência que, segundo Sartre, precede a essência (SARTRE, 2010, p. 23) o homem vê-se integralmente responsável por suas escolhas e seu projeto fundamental que se atualiza a cada ato e nunca se concretiza. Tal incompletude da existência faz com que surja no homem a angústia. Esta, para os existencialistas é a constatação de que a realidade humana é ambígua, fracasso e incompleta, mas, em tempo algum pode ser tomada como sinônimo de inação.

Em Sartre, a angústia denota a consciência dessa condição de desamparo e de liberdade do homem. Ela também é vista como estrutura existencial, na medida em que é a compreensão de que o homem

possui é se das aberturas. Sendo assim, a liberdade se confunde com a angústia, isto é, essa se mostra como sua consciência.

O homem se angustia justamente, pois se vê como o ser dos possíveis e do movimento, isto é, que se busca para, ou melhor, fora de si. A angústia emerge na realidade humana como a atestação de que o homem não é dito por nada prévio, nem dentro, fora, tampouco acima dele mesmo. Neste sentido, ele é o ser que tem o compromisso consigo mesmo e com o outro, na medida em que escolhe.

Sartre compreende a realidade humana como para-si. Deste modo, o homem é o ser faltoso e por isso põe a questão a si e ao mundo. Apresenta-se como ser que busca constantemente inventar uma imagem universal que afete a todos de sua época (Cf. SARTRE, 2010, p. 27). O modo como ele se escolher designará, portanto, a melhor forma de ser homem para si mesmo e para outrem. Para Sartre, se esse homem aceita, por exemplo, algum partido de envergadura cristã ao invés de outro com concepções comunistas, ele assumirá que a resignação é a melhor forma de ser homem. Com efeito, ao escolher, o homem age visando à invenção de si mesmo e essa escolha, por sua vez, alcança os outros, isto é, ele possui uma responsabilidade radical sobre si e sobre os outros no *elã* de existir.

A escolha ou as escolhas do homem se fundam em seu projeto existencial, ou seja, na capacidade de lançar-se conscientemente para futuro, para os seus possíveis e, através das ações situadas num contexto histórico, criar-se no presente. Sartre não considera a existência de uma natureza humana, uma vez que o homem é lançado no mundo e está entregue absolutamente a si, como único legislador de seu caminho.

Destarte, ele está num horizonte de responsabilidade radical. A partir da consciência desse existir, se engaja no seu projeto, rumo a fazer de si o que quiser e puder ser. O valor, a verdade e os sentidos ocorrem enquanto há o ser. Neste caso todo o horizonte humano está nas mãos do homem. Sartre entende que a verdade “é um evento absoluto cuja aparição coincide com o surgimento da realidade humana e da História” (SARTRE, 1990, p. 21) e do mesmo modo que ela surge a partir da realidade humana, “desaparece também com o homem” (SARTRE, 1990, p. 21). Estamos, mais uma vez, diante da responsabilidade integral do homem com o seu destino — criado, é claro, por ele.

No afã de existir o homem se vê inicialmente como um ser que é. Está presente no mundo como o ser das aberturas, uma vez que o nada é sua estrutura original. Contudo, não tratamos aqui de uma mera vontade que se instaura no cerne da realidade humana, pois assumimos que toda vontade é manifestação do projeto original, de uma escolha original. Sendo assim o homem é a própria vontade de inventar-se. Desta feita, o homem é integralmente compromissado com aquilo que é e irá se tornar. Estamos diante da primeira decorrência do existencialismo que, a saber, trata de:

Colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repou-sar sobre ele a responsabilidade total por sua existência. E quando dizemos que todo homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por sua individualidade, mas é responsável por todos os homens. Há dois sentidos no termo subjetivismo e nossos adversários se aproveitam desse duplo sentido. Por um lado, subjetivismo expressa a escolha do sujeito individual por ele mesmo e, por outro, significa a impossibilidade humana de ultrapassar essa subjetividade. É o segundo sentido que é o sentido profundo do existencialismo. (SARTRE, 2010, p. 26-27).

A partir da acepção de Sartre vemos a subjetividade enquanto condenação do homem à liberdade que ele é. Deste modo, o homem se vê entregue à sua condição livre e constantemente se inventa e cria sua essência, não a esmo, mas orientado por seu projeto originário. Ele não pode ultrapassar esse subjetivismo, pois, através dele e nele, configura um horizonte humano de sentido e valores. Para Sartre não há nada, além disso.

No entanto, todo esse horizonte pode entrar em colapso por um problema que se instaura entre o homem e essa responsabilidade total consigo mesmo. Este entrave é denominado má fé. Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre defende que o homem se faz, pois “ele não está feito de antemão, mas se faz escolhendo sua moral, e a pressão de circunstâncias é tal que ele não pode escolher uma.” (SARTRE, 2010, p. 53). Ora, mas o que significa dizer esse fazer-se a si mesmo? Nosso autor entende que o homem cria sua essência em todas as suas dimensões, inclusive a moral. Devido à pressão das circunstâncias que o

rodeiam e se contrapõem a ele, este mesmo homem é compreendido na medida em que se engaja. Quando ele assume um campo de filiação, escolhe e faz um horizonte moral, afastando-se de qualquer gratuidade no que tange à escolha, isto é, ela tem por base o projeto que não pode ser outro e é, na mesma esteira, a sua atualização, seu progresso.

Quando nos referimos à escolha, reconhecemos, orientados por Sartre, que ela pode ser julgada, pois o homem age e escolhe diante dos outros. Mas é preciso lembrar que aqui o filósofo francês não menciona um julgamento de valor, mas sim um julgamento lógico. Outrossim, algumas escolhas são assertivas e outras, por sua vez, são equivocadas. Partimos então à análise e julgamento, se assim podemos colocar, do homem que está no âmbito da má fé¹. Embora acreditemos que a má fé seja, em alto grau, um problema lógico, uma vez que o homem escolhe uma vida inautêntica — o que é altamente aceitável, pois o homem ao escolher não escolher empreende uma escolha. Tal fato indica a ambiguidade humana — e, sob a nossa perspectiva, denota um problema moral, pois o homem se abstém de construir um horizonte humano orgânico e valorativo.

Ao julgarmos um homem, dizendo que ele age de má fé, precisamos retornar à verificação da realidade humana como uma escolha livre e sem desculpas. Por quê? Pois, a partir dessa realidade humana sem escusas, identificamos aqueles que criam para si refúgio, seja pelo escondimento atrás de suas paixões, ou seja, pela afirmação de que estão sob a égide de uma natureza humana determinante, uma vez que dela não podem esquivar-se. Essas são, em nosso entender, condutas que nos permitem inferir, a princípio, quem são homens de má fé.

Acerca do estado de má fé levanta-se uma questão: o homem pode se escolher como homem de má fé? Nosso autor esclarece que não se trata de um julgamento moral. Mas não se pode negar que, por ser a liberdade à própria realidade humana, essa conduta de abnegação ou mentira para si mesmo incorre num erro para o homem. Não se trata, como vimos até aqui, de uma avaliação moral, mas de um julgamento que tem por base a verdade, uma vez que a má fé é a mentira que “dissimula a total liberdade do engajamento.” (SARTRE, 2010, p. 54). Ela é a mentira que o homem empreende contra si mesmo, isto é,

¹ Observamos que no texto original de *L'Être et le Néant* Sartre grafava *mauvaise foi*. O termo foi traduzido em Português por *má-fé*, no entanto sempre o utilizaremos sem a ligação por hífen.

quando considera que existem valores anteriores a sua existência, obnubilando sua condição e forçando o não reconhecimento do que ele realmente é (liberdade). Ao escolher a má fé como modo de ser, este homem entra em contradição com sua própria subjetividade.

A discussão que estava no campo da veracidade agora aponta e se aproxima de nosso objeto central, isto é, o campo da moralidade. Antes de tudo, precisamos considerar que um homem pode escolher ser um homem de má fé, uma vez que a escolha é pressuposto fundamental de sua abertura, e essa diz o próprio homem. Não obstante a escolha dos possíveis, o homem adere à má fé como pressuposto existencial. A partir deste ponto há um julgamento moral. Ao considerar o homem ser que é a liberdade, e compreendendo-a como fundamento dos valores humanos frente ao desamparo no qual o homem está lançado, Sartre indica que não escolher e não criar esse horizonte moralmente humano se apresenta como um problema. Isso fica claro quando Sartre diz que

a liberdade em cada circunstância concreta, não pode ter o outro fim que procurar a si mesma, se o homem reconheceu, a certa altura, que estabeleceu valores no desamparo, ele não pode querer outra coisa senão a liberdade como fundamento de todos os valores. Isso não significa querê-la abstratamente. Significa, simplesmente, que os atos dos homens de boa-fé têm como última significação a liberdade enquanto tal. (SARTRE, 2010, p. 55).

O homem pode escolher ser um homem de má fé, no entanto, viverá de modo incoerente a sua própria condição. A liberdade é o sustentáculo para a moral existencialista, pois nela serão construídos os valores. A má fé, para Sartre pode ser compreendida através de dois modos: subjetivamente e objetivamente. Podemos dizer que as “condutas negativas manifestam-se em duas instâncias temporais distintas: elas se revelam na relação consigo mesmo e na relação com o *outro*”. (POVOAS, 2008, p. 161). Vale ressaltar que a primeira atitude de má fé indica uma busca do sujeito de se abster de seu projeto fundamental, isto é, recusar — embora isso não seja possível — sua liberdade ao firmar a sua existência numa natureza dada previamente ou confiar em ídolos que detêm em seu intelecto o seu destino. Isso ocorre nos limites da subjetividade, pois ele escolhe agir desse modo.

Doutro modo, a má fé objetiva corresponde à busca do homem por encontrar o sentido e as respostas de sua existência fora de si mesmo. Ao realizar tal atitude negativa o homem espera que o outro condense seus fragmentos, isto é, que algo ou alguém, fora dele mesmo, indique qual o melhor caminho a seguir ou aquele que o trará ao campo da completude existencial — o que, como nós sabemos orientados por Sartre, é uma falácia.

Em suma, compreendemos, sob a luz do existencialismo de Sartre, que o homem é dito pelo nada, e, por isso, é o ser que está aberto à invenção de si mesmo e do mundo que o circunda, com seus sentidos e sua moral. Ao negar esta responsabilidade o homem se envereda por um horizonte de má fé. A pergunta que nos inquieta é: não seria a má fé, apesar de ser uma possibilidade da liberdade que o homem mesmo é, de fato, um problema lógico e, em alto grau, uma querela moral, na medida em que o homem renuncia a autenticidade de sua escolha?

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

Primário:

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: Ensaio de ontologia fenomenológica. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SECUNDÁRIO:

BARBOSA, Elyana. Jean-Paul Sartre, o Filósofo da Esperança. In: CESAR, Marcondes Constança; BULCÃO, Marly (Org.). *Sartre e seus contemporâneos: Ética, racionalidade e imaginário*. São Paulo: Idéias& Letras, 2008, p.9-16.

CARDOSO, Delmar. A liberdade em *L'être et le néant*: Descrição e problemas. *Síntese - Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n.103, 2005, p. 203-218.

GÓIS, Cléa. Sartre: da consciência do Ser e o Nada ao Existencialismo é um humanismo. In: CESAR, Marcondes Constança; BULCÃO, Marly (Org.). *Sartre e seus contemporâneos. Ética, racionalidade e imaginário*. São Paulo: Idéias & Letras, 2008.

KIERKEGARD, Soren. *O conceito de angústia*: uma simples reflexão psicológico- demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado original.

- Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.M
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. O Imperativo Ético de Sartre. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 151-160.
- POVOAS, Jorge Freire. A Má-fé na Analítica Existencial Sartriana. In: CESAR, Marcondes Constança; BULCÃO, Marly (Org.). *Sartre e seus contemporâneos. Ética, racionalidade e imaginário*. São Paulo: Idéias& Letras, 2008.p. 161-199.
- TROGO, Sebastião. *O impasse da má-fé na moral de J. P. Sartre*. Belo Horizonte: Ciência Jurídica, 2011.

Sartre: ateísmo e liberdade

Osvaldino Marra Rodrigues

Universidade Federal do Piauí

A INTERDIÇÃO DE KANT E A EMERGÊNCIA DA FILOSOFIA DA FACTICIDADE

Foi Kant quem, primeiro, distinguiu os usos da razão entre o teórico, circunscrito à pergunta “Que posso saber?”, meramente especulativo, do prático, que concerne à pergunta “Que devo fazer?” (KrV B 822)¹. Esta esfera da Razão, esclarece Kant, embora pertença à razão pura, “não é transcendental, mas moral” (KrV B 833). A crítica de Kant liberou o agir humano, a ação, dos determinismos, sejam eles teológicos ou das teleologias naturais. Se tudo o que ocorre na natureza é segundo regras, no âmbito da razão prática ocorre segundo um Faktum der Vernunft [fato da razão] (KpV A 42), do incondicionado (KpV A 4). A verdadeira ação é livre, isenta dos determinismos do naturalismo ou da teologia.

Antes da distinção operada por Kant, a compreensão sobre a ação estava vinculada ao transcendente, ao objeto em si mesmo que independia do humano, mas com o qual estava vinculado pela adaequatio intellectus et rei pelo conceito. Ademais, o verdadeiro na adaequatio pelo conceito pressupunha um ente que compreendia a totalidade,

¹ Notação para as obras de Kant aqui citadas: KrV (Kritik der reinem Vernunft); KpV (Kritik der praktischen Vernunft).

Deus. Logo, a relação entre intelecto e coisa estava suportada por um elemento comum de participação, o conceito que, em última instância estava assegurado por Deus, causa sui e fundamento ontológico. Por essa via, ao lançar a pergunta, o ente humano percorria uma circularidade que remetia do princípio, Deus, e ao fim, Deus. Por conseguinte, o fático no qual estava radicado o ente que pergunta estava assegurado pela metafísica dogmática, e a relação fundamental entre entes, o homem entre eles, estava garantida pela hipótese do ato de criação divina de um Deus enquanto infinita fonte de existência. Nesta esfera metafísica da ontoteologia, o conhecimento e a moral não emergiam como problema, uma vez que a adequação entre o intelecto e o objeto estava garantida pelo Deus criador e, também, salvador. No que tange ao conhecimento, a ratio estava assegurada pela participação no intelecto divino; quanto à moral, bastava simplesmente seguir os preceitos da revelação divina. Se emergem problemas quanto ao agir, deve-se voltar e seguir piedosamente os preceitos divinos encravados no coração e ofertados na revelação. Sob essa influência, a filosofia não possuía, ipso facto, uma autonomia de pensamento, dado que o próprio pensamento estava já delimitado e assegurado por aquilo que Kant denominou ontoteologia. Em outro prisma, o Ser, o fundamento originário compreendido como Deus, assegurava uma tripla perspectiva: (i) por participação, o intelecto humano; (ii) Deus cria e sustem os entes em sua totalidade e (iii) Deus revela a moral, as normas do agir. Assim, o conceito de Ser era compreendido na esfera da teologia. Nessa esfera de compreensão metafísico-ontoteológica, a facticidade ôntica não passava de um mal entendido, um emaranhado a ser desfeito, dado que no Ser, compreendido como Deus, estava implicado e sustentado tudo aquilo que denominamos realidade. Bastaria aplicar a ratio em conformidade com esse horizonte de verdade para que o ente humano pudesse, ens creatum, chegar às conclusões asseveradas pela revelação. Deus, pois, era a gênese, o meio e o fim do périplo da ratio, esta mesma assegurada por participação. Em outro prisma, em conformidade com a metafísica-ontoteológica, o conceito do ens finitum era compreendido de maneira negativa, enquanto ens creatum dependia do ens increatum, Deus. No fim e ao cabo, a metafísica, que é o pensamento da representação, eliminava as diferenças pela unidade do conceito. Essa

filosofia da identidade que reconcilia teoricamente o conceito e a intuição será duramente criticada por Sartre, para o qual a via do fundamento ontoteológico (e) metafísico estava interdita.

Essa interdição origina-se pela crítica ao procedimento da filosofia da identidade do finitismo kantiano. Para Kant, filosofias que procuram estabelecer critérios a partir de conceitos e que não possuem nenhuma relação com a possibilidade de conhecimento, são dogmáticas. O procedimento dogmático, afirma Kant, tem a “Anmaßung [petulância] de que é possível progredir tão somente com o saber puro por conceitos apenas (conhecimento filosófico), por princípios há muito usados pela razão, contudo sem se indagar como e com que direito chegou a eles” (KrV B XXX). Por este motivo, e radicalizando o cogito cartesiano, o fundamento dogmático-teológico que assegurava a verdade dos conceitos foi colocado na berlinda. A ontoteologia², incluindo aí as provas ontológicas da existência de Deus, não passam de especulação da razão pura e, por não ter nenhum vínculo com a experiência possível, dogmatismo, transcende os limites da razão. Com isso, Deus não pode ser negado, tampouco confirmado³, não passando de “ein regulatives Prinzip der Vernunft” (KrV B 647) ou seja, “não é a afirmação de uma existência em si” (loc. cit.).

Com a interdição do afirmar ou infirmar uma ‘prova’ da existência de Deus, Kant estabeleceu uma direção para o pensar posterior, a proeminência do finitismo, da facticidade. Donde, se Deus for pensado na dimensão fática fica reduzido a coisa, possibilidade de experiência. Todavia, se pensado nessa dimensão, única possível, os atributos divinos da tradição dogmática não constituiriam mais que um demiurgo grego. Se deus fica reduzido à condição demiúrgica, as forças que determinam e mantêm os fatos, as regras que orientam e ordenam a natureza, estariam acima dele, também ele submetidos a elas, e o problema do fundamento permanece. Ou seja, pensar Deus no âmbito do ôntico é pensar qualquer possibilidade de atributos vazios, mera especulação. Enfim, aquilo que é afirmado com naturalidade pela tradição dogmática, em Kant torna-se um problema, porquanto se a reflexão começa com Deus, será teologia, não filosofia.

² Cf.: Kant, KrV B 659ss.

³ Cf.: id., ibid.

Filosofia, pois, deve ser o pensar fático, ontologia fundamental da facticidade. Consequentemente, não há nenhuma verdade na qual o homem possa se agarrar, nenhuma determinação a priori. Como bem explicitou Merleau-Ponty, “A verdade não habita o ‘homem interior’; ou antes, não há homem interior, o homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece” (1945, p. V).

Portanto, o acontecer da verdade [Wahrheitsgeschehe] deve ser compreendido como abertura do mundo [Welterschließung]. Se este é o caso, Sartre pensa o Ser na esfera da tradição kantiana e fenomenológica, muito próxima à afirmação feita por Heidegger sobre o tema: “A ausência de Deus significa tão somente que já não existe um deus que em si reúne, visível e manifestamente, as pessoas e as coisas /die Menschen und die Dinge/ e que, baseado nessa reunião, articule a história do mundo e a estância do homem nela” (1980, p. 265). É na ausência de um Deus que articula em si a história do mundo e a estância do homem nele que Sartre orienta o seu pensar.

ATEÍSMO COERENTE EM SARTRE

Em *L’existentialisme* est un humanisme, conferência de circunstância escrita sob demanda para o clube Beigbeder e pronunciada em 29 de outubro de 1945, Sartre expõe uma concepção da finitude fática, desprovida de qualquer fundamento e teleologia provenientes do âmbito metafísico e ontoteológico, reafirmando as teses de 1943 do *L’être et la néant*. As teses da conferência sustentam uma hipótese: o homem, o para-si na terminologia filosófica de Ser e nada, não possui nenhuma determinação a priori, nenhuma essência a partir da qual o modo de ser humano e sua ação podem se efetivar e desenrolar como que por um determinismo ínsito; por esse motivo, também não está condicionado por uma teleologia, uma finalidade nele programada ou herdada – como é o caso do ‘pecado original’, transmitido de geração para geração. Se há algo pelo qual o homem pode ser compreendido é a liberdade, pela absoluta liberdade, o modo de ser do para-si. É nesse quadro nocional que devemos situar o ‘ateísmo’ de Sartre e as conseqüências dali advindas.

Por conseqüência dos pressupostos teóricos assumidos, podemos afirmar que o ‘ateísmo’ de Sartre é ontológico, lógico e metodoló-

gico e, também, ético – ainda que não tenha escrito uma ética; por esses motivos o ateísmo de Sartre é coerente no interior dos pressupostos por ele assumidos. No entanto, podemos dizer que é coerente num outro sentido: assumir a absoluta liberdade é assumir uma postura de coerência na e da finitude, com possibilidade de desdobramentos práticos poucas vezes pensados com tamanha força. Esta nossa hipótese encontra-se magistralmente exposta na conferência de Beigbeder, na qual Sartre reafirma sua posição em relação aos princípios livremente assumidos. De acordo com o testemunho ali, seu ‘ateísmo’:

[...] declara que se Deus não existe, há ao menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito e que esse ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. O que significa aqui que a existência precede a essência? Isso significa que, primeiramente, existe o homem, ele se deixa encontrar, surge no mundo, e que ele só se define depois. O homem tal como o concebe o existencialista não é definível porque, inicialmente, ele nada é. Ele só será depois, e ele será tal como ele se fizer. Assim, não existe natureza humana, já que não há Deus para concebê-la. O homem é apenas não somente tal como ele se concebe, mas tal como ele se quer, e como ele se concebe após existir, como ele se quer depois dessa vontade de existir, o homem não é nada além daquilo que ele faz de si mesmo (SARTRE, 1999, pp. 29-30).

MÁ-FÉ E CONSCIÊNCIA – O PROBLEMA DA IDENTIDADE E A LIBERDADE

Iniciamos esta secção com Marcel Proust. Mais precisamente, com uma passagem contida em *La Prisonnière*, que constitui uma parte do périplo de *À la recherche du temps perdu*. Ali nos deparamos com um personagem numa conduta interrogativa: “tudo se passa em nossa vida como se nela entrássemos com o fardo de obrigações contraídas em uma vida anterior” (PROUST, 1988, p. 693). Este questionar, essa conduta interrogativa, parece ser a de um homem que coloca em suspenso seu cotidiano, ou que este cotidiano de repente se lhe manifesta com uma característica ainda não percebida, resultando num estranha-

mento de si-mesmo. Parece mais uma fissura pela qual adentra um raio de luz num quarto completamente blindado para o sol que ilumina, radiante, o mundo 'lá fora'. Princípio de mudança? Talvez.

Mas, retornemos à passagem. O personagem parece estar a um passo de uma revelação, de uma verdade que se lhe manifesta súbita, uma epifania. Algo nele e dele vacilou. E, de fato, alguma coisa parece lhe ter ocorrido nesse átimo de tempo, um estranhamento em relação às suas condutas. Eis uma revelação que lhe brota súbita: "não há nenhuma razão em nossas condições de vida sobre esta terra por que nos creiamos obrigados a fazer o bem, sermos delicados e mesmo polidos", simplesmente nenhuma razão. Ninguém, absolutamente nenhuma pessoa tem uma razão pela qual creia-se obrigada a fazer o que faz. E, no entanto, continua a fazer o que faz. Por que?! Nosso personagem não sabe responder, apenas balbucia uma opinião oriunda de um sentimento comum, uma doxa:

Todas essas obrigações que não têm sua sanção nesta vida presente parecem pertencer a um mundo diferente, fundado sobre a bondade, o escrúpulo, o sacrifício, um mundo inteiramente diferente deste, e do qual saímos para nascer nesta terra, antes talvez de retornar, reviver sob o império dessas leis desconhecidas às quais havemos obedecido porque portávamos o ensinamento em nós, sem sabermos quem as traçou ali, estas leis das quais todo trabalho profundo de inteligência nos reconcilia e que são invisíveis somente (PROUST, 1988, p. 693).

Uma boa resposta para apaziguar seu 'estado de espírito', embora ele mesmo admita, enfim, que sua resposta é a de um tolo, "pour les sots" (loc. cit.). Atribuir o porquê de suas ações para um transcendente é agarrar-se numa fábula que o justifique perante os outros e, também, para si mesmo. Ele mesmo toma consciência que é uma resposta "pour les sots". Parece, pois, que o 'nosso agir' refletido não passa de representação. Agimos representando papéis que acabamos por acreditar que constituem o 'nosso caráter', o nosso 'modo de ser' e que nossas ações procedem dos papéis socialmente desempenhados.

Eis o problema: acabamos por acreditar que 'nosso modo de ser' nos papéis desempenhados é o 'ser essencial', a 'nossa essência', 'nosso caráter'. Entretanto, se assim fosse, por que o estranhamento? Uma

mesa jamais poria em suspeição sua condição de mesa. Parafraseando o célebre verso do poema *Sacred Emily*, de Gertrude Stein, poderíamos dizer: “Table is a table is a table is a table”. Aqui, observe, apenas subsiste uma identidade tautológica não reflexa, não tética ($A = A$). Uma mesa não pergunta sobre si mesma, não tibuieia na sua condição de mesa porque não se sabe mesa, não se intenciona enquanto mesa, é mesa. A identidade reflexa, ao contrário, emerge da apercepção de uma consciência que se percebe como consciência de algo, se apercebe como diferença. Em alemão há uma frase exemplar dessa experiência tética da consciência: *Ich bin nicht Sie! Sie sein nicht ich!*⁴. Esse ato reflexo, no qual A se distingue de B ($A \neq B$), ou atitude interrogativa, emerge da consciência tética, a consciência que coloca diante de si mesma a consciência que tem do mundo e que envolve a própria consciência de si: “o homem que eu sou, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa” (SARTRE, 2005, p. 38). Do contrário, como “poderíamos nós mesmos conceber a forma negativa do julgamento se tudo é plenitude de ser e positividade?” (Ibid., p. 45).

A pergunta é pertinente, pois se o personagem proustiano fosse o que fosse, ao modo de uma mesa ser uma mesa ($A = A$), a conduta interrogativa não se lhe manifestaria. A conduta interrogativa emerge porque provém da consciência que se aparece distinta dos papéis representados. Que é consciência? “A consciência é um ser que, em seu ser, é consciência do nada de seu ser” (SARTRE, 2005, p. 81). Esta formulação implica uma perspectiva: a consciência, o modo de ser do para-si, não pode ser o que é no sentido de uma identidade tautológica. Quando a consciência inflete sobre si mesma vai se encontrar no mundo, enquanto consciência de:

De um só golpe a consciência está purificada, clara como um grande vento, nada mais há nela, exceto um movimento para fugir de si, escorregar para fora de si; se, por impossível, entrassem ‘numa’ consciência, seriam tomados por um turbilhão e rejeitados para fora, perto da árvore, em plena poeira, porque a consciência não tem ‘interior’; ela não é nada que o exterior de si mesma e é essa fuga absoluta, esse refugio de ser substância que a constitui como uma consciência (SARTRE, 2003, p. 88).

⁴ “Eu não sou você! Você não sou eu!”

É por esse motivo que Sartre afirma: “o homem que eu sou, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa” (SARTRE, 2005, p. 38).

ANGÚSTIA (E) LIBERDADE – A CONDIÇÃO HUMANA

Lançado no mundo, sem nenhuma desculpa na qual se ancorar, o para-si pode experimentar a mais absoluta e primordial experiência, a angústia [Angst/angoisse]. Como não há nenhum Deus, nenhum *partis pris* que lhe assegure um fundamento, uma natureza a ser realizada, o homem está suspenso no *Abgrund* [abismo]. O “angustiar-se abre, originária e diretamente, o mundo enquanto mundo” (HEIDEGGER, 1979, p. 187), nos conduzindo à experiência da mais absoluta facticidade, sem nenhum conceito, nenhuma verdade, nenhum fundamento metafísico, a mais radical experiência do para-si enquanto *In-der-Welt-sein*. Por esse motivo, diante de sua absoluta liberdade, angustia-se o homem. Em Sartre, ao contrário das teorias correntes do período⁵, a noção ontológica de liberdade não comporta uma autodeterminação em vista de um fundamento, não é uma conquista – seja pessoal ou política. Sartre não busca uma afirmação da liberdade, como o faz Nietzsche, Marx ou Freud. Não há uma ‘liberdade perdida’ a ser encontrada ao modo do paraíso perdido. Liberdade é a condição mesma, o modo-de-ser do para-si, a condição ontológica do ser humano. É exatamente a experiência da liberdade como absoluta, da liberdade enquanto liberdade como o sem-fundo [*Abgrund*] sobre o qual está o para-si que o conduz o humano à angústia.

Deve-se ressaltar que a experiência da *angoisse* [angústia] é distinta da experiência da *peur* [medo] [51]. Tenho *peur* diante das coisas: enquanto ‘ser-no-mundo’ o para-si experimenta, ele que é coisa-entre-coisas, o medo. Este, afirma Sartre, provém do exterior, das coisas que me cercam e que podem causar a minha destruição, o meu aniquila-

⁵ No cenário intelectual francês do período, o marxismo e a psicanálise eram correntes predominantes do pensamento, enquanto o estruturalismo começava a gatinhar em busca de espaço. Paralelo a estas linhas de pensamento, as ‘teorias da existência’, na expressão de Arendt, causaram profundo impacto. O problema maior foi a assimilação desta perspectiva teórica pelo marxismo e psicanálise e, posteriormente, pelo estruturalismo, reduzindo a fenomenologia aos conceitos predominantes, desvirtuando, dessa forma, o sentido da fenomenologia em categorias teóricas estranhas a ela.

mento. O medo se me apresenta a mim como algo a evitar, “il représente un danger de mort” (SARTRE 2005, p. 65). Quando caminho numa estreita trilha sem parapeito à beira de um precipício, sinto peur. Neste momento, “aparece o medo, que é o apoderar-se de mim-mesmo a partir da situação como transcendente destrutiva em meio aos transcendentais, como objeto que não tem em si a origem de sua futura extinção” (loc. cit.). O medo é “appréhension irréflechie du transcendant” (loc. cit.) e, por esse motivo, está situado no plano ôntico.

Não é o caso da experiência da anguisse, “appréhension réflexive du soi” (loc. cit.). Uma coisa é um soldado ter peur de um ataque aéreo; outra, muito distinta, é quando ele tenta prever se poderá suportar o ataque. O medo origina-se numa relação com o transcendente, do perigo que provém de fora; a angústia, na imanência do para-si. Uma coisa é o ter medo de cair no precipício; outra, a possibilidade de jogar-me nele. É na e pela liberdade que sou, pela “apreensão reflexiva” de mim, que emerge a angústia. Nesta, o “homem toma consciência de sua liberdade ou, se preferir, a angústia é o modo se ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (loc. cit.). Na angústia o para-si apreende suas condutas possíveis como absurdas, sem nenhum motivo, nenhuma determinação; todos os motivos pensáveis são “insuffisamment efficaces” (op. cit., p. 66).

Na angústia, o para-si tem clara consciência que não possui nenhuma determinação positiva, nenhum fundamento extrínseco e, por esse motivo, está condenado a ser livre, um estrangeiro para si mesmo, além e aquém de qualquer forma ou possibilidade de uma identificação necessária. Como afirma Sartre, ao “constituir uma certa conduta como possível e precisamente porque ela é meu possível, me apercebo que nada pode me obrigar a ter certa conduta” (loc. cit.). Compreendo que “não sou o que serei” (loc. cit.). A angústia que emerge da experiência da liberdade conduz o para-si ao seu nada de ser. Por estes motivos, em Sartre o nada [néant] não é negação enquanto determinação de negação, mas a condição de ser do para-si; deste, o néant brota como condição. O néant aqui deve ser entendido como absoluta indeterminação pela liberdade, porquanto não há motivo ou fundamento algum pelo qual devo agir, pura contingência, uma vez

que “a liberdade não possui essência. Ela não está sujeita a qualquer necessidade lógica” (op. cit., p. 482). Portanto, “Motivos e móbeis não têm sentido senão juntos no interior de um pro-jetar que é justamente um conjunto de não-existentes. E este conjunto é finalmente eu-mesmo como transcendência, eu mesmo na medida que devo ser eu-mesmo fora de mim” (op. cit., p. 481).

Em última instância, a noção de liberdade adotada por Sartre em *L'Être et le néant*, e magistralmente exposta na conferência de 45, exige uma tomada de decisão, uma resolução do agir, uma metanóia, uma mudança de mentalidade, na esteira da tradição filosófica, na medida em que o para-si deve assumir a liberdade como único fundamento possível dos valores: “minha liberdade é o único fundamento dos valores e que nada, absolutamente nada, não me justifica de adotar tal ou tal escala de valores” (SARTRE, 2006, p. 73). Não há causa, modelo, regra ou máxima que vigem incondicionalmente, que sejam infinitas. Portanto, sendo o para-si mesmo a inesgotável fonte da sua liberdade, recai sobre ele a absoluta responsabilidade pelas suas escolhas. Qualquer possibilidade de desculpas em um transcendente sobre o qual o para-si intencione transferir sua responsabilidade, é má-fé: “Se definimos a situação do homem como uma livre escolha, sem desculpas ou segurança, todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, que inventa um determinismo, é um homem de má-fé” (SARTRE, 1996, p. 68). Assim, pois, o ateísmo propugnado por Sartre exige do para-si a radicalidade da assunção da plena responsabilidade pelas suas ações, pois “[a] liberdade que é minha liberdade, permanece total e infinita” (SARTRE, 2005, p. 592).

Nesse sentido podemos, enfim, afirmar que o ateísmo de Sartre não é a tomada de uma posição arbitrária, mas encontra-se corretamente situada no âmbito da exigência do pensar radical iniciado por Kant e sustentado pela hermenêutica da facticidade.

Por conseguinte, a derrocada da ontoteologia e a emergência da liberdade nos encaminha às palavras do personagem Roquetin, de *La nausée*: “o mundo das explicações e das razões não é o da existência” (SARTRE, 1981, p. 153). Esta é pura gratuidade, contingência; existir, “c'est être là” (loc. cit.). Enfim, a angústia que emerge pela e da liberdade do para-si o leva à consciência de que ele, enquanto para-si,

é “une interrogation” (SARTRE, 2005, p. 668), “é efetivamente perpétuo projeto de fundar-se a si-mesmo enquanto ser e perpétuo fracasso deste projeto” (loc. cit.).

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta, 2002.
- _____. *Identidad y diferencia/Identität und differenz*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- _____. *Holzweg*. 6 auf. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1980.
- _____. *Sein und Zeit*. 15 auf. Tübingen: Niemeyer, 1979.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu*. Vol. III. Paris: Pléiade, 1988.
- SARTRE, J-P. *L'êtr e et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *La transcendance de l'Ego e autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. La nausée, in: *ibid.*, *Œvres romanesques*. Paris: Gallimard, 1981.

O contextualismo de Wittgenstein envolve um ceticismo semântico?

Vinicius de Faria dos Santos

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Meu objetivo no presente texto é ensaiar objeções a duas teses a respeito do Wittgenstein tardio sustentadas por Saul Kripke em sua obra *WRPL*, por um lado, a da expressa contradição performativa entre sua concepção filosófica e sua atividade argumentativa e por outro, a da imputabilidade do ceticismo semântico ao filósofo em resposta ao ‘desafio cético’ por ele formulado. Proponho-me a avaliar em que medida tais teses se sustentam à luz de uma análise mais detida sobre o estilo dialogal do texto das *IF*, proposta por David Stern.

Para tanto, começarei expondo o posicionamento de Kripke e as razões fornecidas para suas teses. Feito isso, objetarei a partir da obra *Wittgenstein’s Philosophical Investigations: an Introduction*, do prof. Stern e, ao final, concluirei pela negação da imputabilidade tanto do ceticismo quanto da contradição performativa ao Wittgenstein tardio.

Não tratarei, contudo, do *conteúdo* da interpretação de Wittgenstein por Kripke (a descoberta do ceticismo semântico, sua cogência e centralidade no texto das *IF*), mas, antes, do seu *método de interpretação* de “apresentar o argumento como ele me afeta (“as its strucks me”), como ele apresentou um problema para mim, e não em me concentrar na exegese de passagens específicas.”¹, método que, ao desconsiderar o caráter dos ‘diálogos’ nas *Investigações*, cometeu sérios equívocos de

¹ KRIPKE: 1982, p. viii.

compreensão do propósito e o lugar do paradoxo na filosofia de Wittgenstein e das frases nas quais sua pretensa interpretação se respaldou.

I. O PROBLEMA

Dentre os intérpretes do Wittgenstein tardio de maior relevo nas últimas décadas está Saul Kripke e seu *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982), o qual inaugura uma leitura assaz polêmica do texto wittgensteiniano, a cética, a partir da formulação do “paradoxo das regras”, contido nos parágrafos 201 e 202 das *IF*, que se caracteriza como um novo e radical tipo de ceticismo – o *semântico* (ou *de regras*) – para o qual não existe um fato ou razão que constitua o significado que damos às palavras, e que justifique, por fim, nossa atribuição de um significado a um termo em detrimento de outro. Kripke expressamente imputa a Wittgenstein tal descoberta e o concebe como que duvidando sistematicamente que seja possível assegurar os fatos do significado por meio de uma estratégia de apelo a regras.

O cético semântico, claramente anti-factualista, duvida da possibilidade de justificação de nossas atuais atribuições de significado aos termos linguísticos tal qual nossa atribuição passada. Para tanto, desafia-nos a que apontemos para tal fato e elucidemos sua natureza sob pena de aceitarmos a ingrata conclusão de que a linguagem como um todo é desprovida de significatividade e inteligibilidade.

Kripke sustenta que a principal contribuição filosófica de Wittgenstein nas *IF* foi apresentar de forma vigorosa um ceticismo novo e radical a respeito de seguir uma regra e que o paradoxo cético seja talvez o problema central das *Investigações Filosóficas*². O ‘Wittgenstein de Kripke’ argumenta que quando empregamos qualquer regra linguística, mesmo uma tão ordinária quanto a da adição, em um novo contexto – como, por exemplo, ao contabilizar uma soma ainda não efetuada – é impossível justificar que se seguiu a regra univocamente. Sempre será possível oferecer duas interpretações contrastantes para

² “O ‘paradoxo’ é talvez o problema central das *Investigações Filosóficas*. Mesmo que haja quem dispute as conclusões aludindo à ‘linguagem privada’ e às filosofias da mente, da matemática e da lógica que Wittgenstein extrai de seu problema, podemos com efeito considerar o problema ele mesmo como uma importante contribuição à filosofia. Ele [i.e., o paradoxo cético] pode ser considerado como uma nova forma de ceticismo filosófico.” KRIPKE: 1982, p.7.

a mesma regra. O cético semântico kripkeano é construído a partir do problema da denotação dos termos nas proposições matemáticas (no caso, '68+57=125'), explicitando tal argumento e o generalizando para os demais jogos de linguagem.

A questão da qual nos ocuparemos em analisar aqui é: como compreender o uso que Wittgenstein faz de tal argumentação dialógica na composição de suas *Investigações*?

Kripke – e alinhando-se à sua interpretação, boa parte dos comentaristas do Wittgenstein tardio – prescindiu da consideração do estilo dialógico presente na composição do texto das *IF* assumindo, conforme salienta o prof. David Stern, que

“É comum que se pressuponha que os diálogos que constituem as *Investigações Filosóficas* tomam a forma de um debate entre duas vozes. Uma delas, frequentemente identificada como ‘o narrador de Wittgenstein’, supostamente apresenta as perspectivas [esclarecidas] do autor, enquanto a outra voz, usualmente identificada como ‘o interlocutor’ desempenha o papel de fantoche inocente ou de bode expiatório”³.

Ato contínuo, Kripke assume que

“Estou inclinado a pensar que o estilo filosófico do Wittgenstein tardio, e a dificuldade que ele encontra (veja-se seu Prefácio) em encadear seu pensamento em um trabalho convencional apresentado com argumentos e conclusões, não é simplesmente uma **preferência estilística e literária**, repleta com um *penchant* por um certo grau de obscuridade, mas se deve em parte à natureza de seu conteúdo.”⁴.

Certamente uma das estratégias argumentativas de Wittgenstein é contrapor, de acordo com esta interpretação, duas vozes, apresentando-as como que num dilema, em que a adoção da ‘d’o narrador de Wittgenstein’ implica na exclusão da outra, de seu pueril ‘interlocutor’. Em síntese, caberia ao intérprete a tarefa depuratória, de explicitação da tese subjacente, “própria de uma voz monológica escondida por de-

³ STERN: 2004, p. 3.

⁴ KRIPKE: 1982, p. 5, grifo meu.

trás da aparente conversa”⁵, apresentando-a de modo suficientemente positivo, rigoroso e claro⁶.

O ‘Wittgenstein de Kripke’, resignando-se ante ao ceticismo semântico⁷, responde ceticamente ao desafio: concluída a inexistência dos fatos constitutivos de nossa atribuição prévia de significado aos termos linguísticos resta-nos apenas “o apelo que a comunidade ordinariamente faz quando usa estes termos”⁸, atitude a que Kripke denomina a ‘solução cética’ do paradoxo das regras. Nesse sentido, a solução está em aceitar a insolubilidade da dúvida cética e apresentar a verificação pública como uma alternativa a ela, muito embora conceda que seja “uma resposta que não resolve de fato o paradoxo”⁹.

No que tange ao debate das duas vozes que compõem o texto das *IF*, Kripke identifica no narrador de Wittgenstein a postura do filósofo austríaco, expressa, ainda que de modo velado, nas astutas investidas argumentativas da personagem, observando que o mesmo “- ao contrário de sua notória e crítica máxima no §128 – sustentou as consequências de suas conclusões na forma de teses definitivas, de modo que teria bastante dificuldade em evitar a formulação de suas doutrinas em uma forma que consiste na aparente negação cética de nossas asserções ordinárias.”¹⁰

Ao modo como inferido da obra de Kripke, Wittgenstein é um cético semântico, cuja dúvida se impôs como o mais radical e amplo tipo de ceticismo filosófico, e, tendo se resignado ante à famigerada conclusão de seu paradoxo cético, forneceu uma precária (e ineficaz) solução cética, além de incorrer numa flagrante contradição performativa. Todavia, será a sua interpretação teoricamente defensável? Decerto que não. Começemos pela última tese, a da contradição performativa.

⁵ Cf. SIQUEIRA: 2009, p. 184.

⁶ Eis a razão porque Kripke reiteradas vezes afirma que apresentará o argumento [e, por consequência, a ‘tese’] “*as its struck me*”, arrogando-se à tarefa depuratória da conclusão e solução do paradoxo cético-semântico. Cf. KRIPKE: 1982, pp. viii, ix, 2, 5. “(...) Hei de admitir que estou expressando a concepção de Wittgenstein na forma mais simples do que o mesmo normalmente se permitiria.” (KRIPKE: 1982. p. 69).

⁷ “Uma solução *cética* de um problema filosófico cético começa (...) pela concessão de que as asserções negativas do cético são irrespondíveis.” (KRIPKE: 1982, p.66)

⁸ *Idem*.

⁹ STERN: 2004, p. 22.

¹⁰ KRIPKE: 1982, p. 69.

II. OBJEÇÕES DE STERN A KRIPKE

A razão primária pela qual parece-me absolutamente indefensável a interpretação do Wittgenstein de Kripke é que se ela vale, então torna-se custoso explicar a aparente contradição performativa entre a tarefa depuratória do conteúdo tético da voz monológica do narrador de Wittgenstein e a sua postura terapêutica resolutamente contrária à teorização e à aspiração cientificista próprias da filosofia analítica tradicional. Veja-se, por exemplo, os parágrafos 128 e 133 do texto das *IF*¹¹, nos quais uma voz que claramente não pode ser imputada ao seu interlocutor, parece se comprometer com a inexistência de teses positivas e um método único na atividade filosófica, sustentando claramente que sua abordagem visa, não a responder teoreticamente aos problemas, mas a dissolvê-los¹², fazendo com que desapareçam em consequência de seu contrassenso.

Em resposta, os intérpretes kripkeanos primeiramente delineiam uma clara distinção entre, de um lado, a prática filosófica de Wittgenstein – “a qual, eles insistem, é cheia de soluções argumentativas”¹³ – e, de por outro, suas reflexões a respeito da natureza da filosofia, diametralmente oposta à sua prática. Traçada a distinção, desdenham das anotações sobre o método e permanecem elogiando a prática do filósofo austríaco. Kripke, desconsiderando deliberadamente o estilo

¹¹ IF§ 128: “Se se quisesse expor *teses* em filosofia, nunca se chegaria a uma discussão sobre elas, porque todos estariam de acordo.”; IF §133: “Não queremos refinar ou completar de um modo inaudito o sistema de regras para o emprego de nossas palavras. Pois a clareza [*Klarheit*] à qual aspiramos é na verdade uma clareza completa. Mas isto significa apenas que os problemas filosóficos devem desaparecer *completamente*. A verdadeira descoberta é a que me torna capaz de romper com o filosofar, quando quiser. – A que acalma a filosofia, de tal modo que esta não mais fustigada por questões que colocam ela própria em questão. – Mostra-se agora, isto sim, um método de exemplos (...) Resolvem-se problemas (afastam-se dificuldades), não *um problema*. **Não há um método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias.**” (grifo meu)

¹² IF §119: “Os resultados da filosofia consistem na descoberta de um simples absurdo qualquer e nas contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro às fronteiras da linguagem. Elas, as contusões, nos permitem reconhecer o valor dessa descoberta.”. Contra a tarefa ‘depuratória’ de Kripke, veja-se IF §126: “A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. – Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar. **Pois o que está oculto não nos interessa.** Pode-se chamar também de ‘filosofia’ o que é possível *antes* de todas as novas descobertas e invenções” (grifo meu).0

¹³ STERN: 2004, p. 5.

de escrita do autor das *Investigações*, propõe, conforme citado, que a inaptidão de Wittgenstein em apresentar um trabalho expresso na forma canônica de argumentos conclusivos era devida à “natureza de seu assunto”¹⁴, quer dizer, ao drama de evitar a contradição performativa entre sua veemência em negar a existência de teses filosóficas e sua prática declaradamente argumentativa. Entretanto, não parece razoável atribuir uma contradição tão simplória ao autor sob pena de recusarmos, por exigência lógica, todo o seu trabalho tardio.

Em contrapartida, David Stern alude ao fato de que “o *jogo das vozes* das IF marca um estilo composto por várias vozes mantidas em tensão, e não apenas pela oposição de duas vozes básicas aguardando ser *identificadas*”¹⁵. Para tanto, divisa três tipos de vozes na composição do diálogo nas IF, ressaltando que nenhuma delas pode ser identificada como a autêntica posição do autor.

Ao discutir passagens de diálogo das IF, Stern faz notar que não é o caso de assistirmos a uma *conversa* direta entre Wittgenstein e um outro. Portanto, em substituição ao vil ‘interlocutor de Wittgenstein’, há que se falar numa (1) ‘**voz interlocutória**’, que no mais das vezes cumpre o papel de propositor teórico da filosofia tradicional, cujo trabalho é expor o corpo de teorias filosóficas em face dos problemas que lhes são colocados.

Permanece, contudo, a aparente contradição performativa do céptico ‘Wittgenstein de Kripke’, em permanente dilema entre o encadeamento lógico-argumentativo (*aspecto positivo*) e sua recusa veemente à aspiração teorizante da filosofia (*aspecto negativo*). Stern propõe a que atentemos à distinção entre outras duas vozes ao diálogo, quais sejam, (2) a voz do ‘**narrador de Wittgenstein**’ – que Wittgenstein usa para que argumentar em favor de teses e antíteses filosóficas – e (3) a do ‘**comentador de Wittgenstein**’, o irônico ‘terapeuta-gramatical’, que desqualifica problemas filosóficos e os dissolve elucidando seus contrasensos¹⁶, vozes que, sendo indistintamente tomadas como expressões

¹⁴ KRIPKE: 1982, p. 5.

¹⁵ STERN: 5004, p. 22.

¹⁶ O prof. Stern esclarece ainda que “esta terceira voz, que não é sempre diferenciada de forma clara da voz do narrador, apresenta um comentário irônico a respeito dos diálogos, um comentário que consiste em parte de objeções a pressuposições que o debate aceita como dadas, e em parte de obviedades a respeito da linguagem e da vida cotidiana que elas [as vozes] negligenciaram.” (STERN: 2004, p. 22).

das concepções de Wittgenstein pelos seus intérpretes de orientação kripkeana, os tornam “incapazes de conciliar as teses contundentes e provocativas advogadas pelo narrador com a rejeição de todas as teses filosóficas pelo comentador”¹⁷. Assumida a presente distinção, a acusação de contradição performativa parece descabida, uma vez que os aspectos positivo (propositor, argumentativo) e negativo (terapêutico, antitético) de seu trabalho filosófico podem ser vistos como “efetivamente complementares e inter-relacionados”¹⁸ na medida em que não há a primazia de uma voz como sendo a essencialmente wittgensteiniana em prejuízo da outra. Ambas as vozes são inextrincavelmente indissociáveis e constitutivas do trato filosófico-gramatical que Wittgenstein aplica aos (pseudo)problemas sobre os quais sua terapia incide.

Poder-se-ia objetar que a multiplicidade de ‘vozes’ a que Stern faz notar acaba por obscurecer a inteligibilidade do texto das *IF*, antes interpretado via o diapasão ‘narrador/interlocutor de Wittgenstein’ e agora tornado uma “infinita variação de cinzas ou uma sala caleidoscópica de espelhos”¹⁹ o que soa relativista, ficando ao leitor a mesma tarefa (kripkeana) depuratória da voz monológica subjacente do autor.

Considerações a respeito da estratégia argumentativa global – quer em escala micro ou macrot textual – a que o estilo dialógico das *IF* dá ensejo se mostram relevantes em resposta à tal investida. David Stern assinala que cada um desses três tipos de vozes contém uma multiplicidade de perspectivas e identifica um padrão de argumento em três estágios que “sugere uma receita mais geral para abalar pre-concepções filosóficas” a que denominou, conforme auto referido²⁰, “o método do §2”.

No primeiro estágio, uma voz formula uma *teoria/posição filosófica*, “um jogo de linguagem para o qual esta descrição é realmente válida”²¹; no segundo estágio, uma voz descreve um conjunto apropriado de circunstâncias nas quais a teoria enunciada se aplica; e no terceiro estágio uma voz objeta contra tal posição “alterando apenas o suficiente no caso em questão, acrescentando ou removendo algum

¹⁷ STERN: 2004, p. 23.

¹⁸ STERN: 2004, p. 5.

¹⁹ STERN: 2004, p. 23.

²⁰ Cf. *IF* §48a.

²¹ *Idem*.

aspecto, ou mudando o contexto de nosso ponto de vista, de tal maneira que sejamos jogados contra as limitações da concepção”²². Este esquema geral é sistematicamente aplicado ao longo de toda a composição das *IF* de modo que nem sempre a mudança de voz é nitidamente identificada – não há marcas sintáticas claras da mudança de voz, nem nomeação dos personagens, como, por exemplo, nos diálogos socrático-platônicos –, o que requererá do intérprete um permanente esforço de reconstrução do diálogo e papel das vozes num determinado contexto de discurso²³. Resta ainda considerar a tese da imputabilidade do ceticismo semântico a Wittgenstein.

Assumindo-se a proposta de leitura de Stern²⁴ a partir da argumentação em três estágios pode-se, com efeito, sustentar a não imputabilidade do ceticismo semântico ao filósofo austríaco. Tal atribuição é fruto da interpretação equivocada do caráter e métodos das *IF*. Sua leitura erroneamente identifica, em §201, dois estágios do argumento – num momento, as razões oferecidas pelo narrador de Wittgenstein para supor que o desafio cético (o problema de seguir regras) pode ser respondido e, no outro, uma dúvida cética que o narrador de Wittgenstein constata que a voz interlocutória enfrenta – com a concepção do autor, atribuindo-lhe, então, um caráter cético. Ocorre que identificar a existência de um novo e radical tipo de ceticismo, num contexto dialógico, não implica em comprometer-se com ele, menos ainda em tornar-se cético. Na composição do texto das *IF*, uma das vozes apresenta o ceticismo como o objeto da terapia, não o seu remédio.

Há que se notar que o texto das *IF* resiste à identificação absoluta com qualquer gênero discursivo, muito embora seja constituído mediante o uso de diversos deles. A despeito da postura eminentemente

²² STERN: 2004, p. 10.

²³ Acrescido a isso, o prof. David Stern observa que “também é característico do uso feito por Wittgenstein desse esquema de argumento que todos os três estágios sigam um ao outro de forma bastante rápida. Nos §§1-3 e §§46-48”, cada um dos estágios do argumento é apresentado de forma bastante explícita; em vários outros casos o argumento é apenas esboçado, e o Estágio 3 pode ser deixado como exercício para o leitor. Na medida em que não visa resolver problemas filosóficos, mas desfazê-los ou ‘dissolvê-los’, Wittgenstein frequentemente apresenta os elementos para uma resposta à maneira do Estágio 3 imediatamente antes de apresentar o Estágio 2. A finalidade da resposta no Estágio 3 não é articular uma resposta filosófica à questão proto-filosófica com a qual iniciamos, mas nos levar a abandonar a questão.” (STERN: 2004, p. 11).

²⁴ Cf. STERN: 2004, p. 24.

argumentativa do ‘narrador de Wittgenstein’ não podemos, conforme defendi, identificar o perfil do autor com as passagens nas quais a voz daquele é apontada. O mais próximo que o filósofo austríaco chega de expressar suas próprias convicções, diz-nos Stern, “não está na pessoa de seu narrador, o protagonista agressivamente antissocial que encontramos nos argumentos em três estágios do livro, mas nos momentos em que ele dá um passo atrás (...) e nos apresenta alguma comparação surpreendente ou chama nossa atenção para obviedades que os filósofos não levam a sério.”²⁵.

Os métodos exaustivamente empregados pela terapia gramatical wittgensteiniana não visam falsear ou endossar determinada concepção teórica, mas antes elucidar seu contrassenso. De acordo com minha hipótese, Wittgenstein não se engaja em demonstrar a possibilidade/impossibilidade de uma resposta ao desafio cético-semântico. Em contrapartida, elucidada por meio do método do §2 que as palavras do cientificismo teorético filosófico não realizam absolutamente nada de útil:

“Mesmo a substituição da palavra ‘igual’ por ‘idêntico’ (por exemplo) é um expediente típico da filosofia. Como se falássemos de gradações de significação e como se se tratasse apenas de encontrar, com essas palavras, a nuance correta. E disso se trata ao filosofar, apenas quando nossa tarefa é apresentar, de modo psicologicamente exato, a tentação de empregar um determinado modo de expressão. O que ‘somos tentados a dizer’ em tal caso, naturalmente não é filosofia, mas sim sua matéria-prima. O que um matemático, por exemplo, é tentado a dizer sobre a objetividade e realidade de fatos matemáticos não é uma filosofia da matemática, mas sim alguma coisa de que a filosofia deveria *tratar*.

O filósofo trata uma questão como uma doença.”²⁶.

É defensável argumentar que Wittgenstein não oferece uma ‘solução cética’ ao desafio cético-semântico, mas antes que sua terapia gramatical pretendia dissolver tal problema por meio de um diálogo entre vozes que se contrapõem, no qual as personagens – ‘narrador’, ‘comentador’ e ‘interlocutor’ – estão em paridade de expressão da concepção do autor e a serviço do esclarecimento do sentido. Ao final,

²⁵ STERN: 2004, p. 25.

²⁶ IF §§ 254-5.

Wittgenstein não oferece uma ‘solução cética’ ao paradoxo, mas busca dissolvê-lo atacando seus pressupostos fundamentais e descrevendo, de modo contextual, como as regras disciplinam os múltiplos jogos de linguagem, que refletem uma determinada ‘forma de vida’.

III. CONCLUSÃO

Em conclusão, ocupei-me com o ensaio de duas linhas de objeção à imputabilidade do ceticismo semântico a Wittgenstein, atentando ao estilo dialógico do texto das *IF* e à proposta interpretativa de David Stern. Num primeiro turno, respondi à acusação kripkeana de contradição performativa elucidando as três vozes identificadas nos diálogos – a do ‘narrador de Wittgenstein’, a ‘voz interlocutória’ e a do ‘comentador de Wittgenstein’ – para, em seguida, negar propriamente o caráter supostamente cético do autor das *IF*, descrevendo a estrutura geral de seus argumentos: o método do §2. Sustentei ainda que a mera constatação do ceticismo não o compromete com esse, mas antes é estrategicamente formulado como alvo sobre o qual a terapia gramatical deve incidir.

REFERÊNCIAS

- BYRNE, A. “On Misinterpreting Kripke’s Wittgenstein”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVI, nº 2, jun/1996, pp. 339-343.
- FIGUEIREDO, N. M. “Estudo sobre Regras e Linguagem Privada: A divergência de interpretações sobre a noção de regras nas *Investigações Filosóficas*”. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: USP, 2009.
- HEAL, J. “Wittgenstein and Dialogue”. In: SMILEY, T. (ed.). *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Introduction*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1982. (Tradução espanhola: _____). *Wittgenstein a Propósito de Reglas y Lenguaje Privado*. Trad. de Jorge Rodríguez Marqueze. Madrid: Editorial Tecnos, 2006).
- KUSCH, M. A. *Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke’s Wittgenstein*. UK: Acumen, 2006.

MARCONDES, D. "Ceticismo, Filosofia Cética e Linguagem". In: SILVA FILHO, W.J. (org.). *O Ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí Unijuí, 2005. pp. 134-158. (Coleção "Filosofia").

SIQUEIRA, E.G. de. "Como ler o Álbum? Pela composição de vozes que nele se deixam ouvir". In: MORENO, A.R. (org.) *Wittgenstein – Como ler o álbum?*. Coleção CLE, v.55, 2009, pp. 183-204. UNICAMP.

STERN, D., *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (Tradução brasileira: _____). *As Investigações Filosóficas de Wittgenstein: uma introdução*. Trad. de Marcelo Carvalho e Fernando L. Aquino. São Paulo: Annablume, 2012).

_____. *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. "Semantic Realism and Kripke's Wittgenstein". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, nº 1, mar/1998, pp. 99-122.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção "Os Pensadores").

_____. *Investigações Filosóficas*. Trad. de Marcos Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2009.

WRIGHT, C. "Kripke's Account of the Argument against Private Language". In *The Journal of Philosophy*, vol. 81, nº 12, dez/1984, pp. 759-778.

O ciclo sartriano: Ontologia e ação no terreno da ética

Marcelo S. Norberto

PUC-Rio

Certa vez, Michel Foucault definiu Jean-Paul Sartre como um homem do século XIX tentando pensar o século XX¹. Sartre seria o ponto mais extremo de um tipo de projeto filosófico. Aquele que radicaliza e, por isso mesmo, põe um termo final na linhagem iniciada por Descartes e potencializada por Hegel. Sartre seria então o último pensador moderno. Concordamos, em parte, com Michel Foucault.

Figura inadequada aos dias atuais ou até mesmo ultrapassada pelo seu próprio tempo? Certamente não. Poucos filósofos encarnaram tão intensamente sua época como Sartre. Pensador forjado nas contradições características do século XX, como Gerd Bornheim o definia, Sartre parece incorporar aquilo que tantas vezes lhe foi atribuído: ser a consciência do seu próprio tempo. Por viver e refletir incansavelmente sua própria época “perecendo completamente com ela”², Sartre acaba por expô-la de tal maneira que sua filosofia se transforma em uma mediação entre vida e pensamento, em um testemunho da relação intransponível do homem com o mundo.

Sim, Foucault tem razão. Sem dúvida, Sartre é um pensador moderno e, quando posto na frágil linha da história da filosofia, um descendente legítimo do Iluminismo francês, dentre outros motivos, pela sua obsessão em compreender e definir a suposta *invenção da mo-*

¹ Foucault 2001, 570

² Sartre 1968, 15.

dernidade: o homem. Nesta perspectiva, Sartre se coloca a tarefa de responder um dos problemas cruciais da filosofia moderna: a questão da moral. Sob tal enfoque, seu pensamento se apresenta como a última tentativa, como o último suspiro da típica audácia moderna de busca desmedida do sentido da existência humana.

Mas, se, ao contrário de Foucault, defendemos uma dimensão contemporânea do pensamento de Sartre, esta convicção decorre da compreensão que temos da originalidade de sua interpretação da noção husserliana de intencionalidade.

Essa dimensão ganha corpo em Sartre a partir da descoberta da filosofia de Edmund Husserl. Contra o estéril academicismo francês, contra toda uma filosofia que confundia conhecimento e interioridade, Husserl se apresentará como uma alternativa para a elaboração de um pensamento contemporâneo. Husserl será responsável, aos olhos de Sartre, por restituir à filosofia o “mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor”³. É a fenomenologia, esta grande novidade surgida no início do século XX, que permitirá a Sartre realizar um desejo: pensar filosofia conjugada à vida, para além da *oposição do idealismo e do realismo*.

O motivo do encanto pela filosofia husserliana está, primordialmente, na descoberta da noção de intencionalidade: *toda consciência é consciência de alguma coisa*. A intencionalidade torna-se o instrumento primordial para que Sartre leve a cabo seu projeto de pensar concretamente o mundo, mundo fragmentado, difuso, absurdo, porém vivido e sentido por todos homens. Através da intencionalidade, que enaltece a ligação entre sujeito e objeto, homem e mundo, Sartre traz novamente para o seio da reflexão filosófica a realidade da vida em sua plenitude, restituindo a importância do mundo para o pensamento.

Assim, a importância da intencionalidade se manifesta em uma nova forma de apresentação do mundo. Ela pode ser entendida como um tipo de campo que sustenta, em sua dimensão pré-reflexiva, a própria relação do sujeito com o objeto. Intencionar não é ter intenção nem mesmo realizar um aspecto da vontade. Intencionar é *tender a*, é *visar algo*. Sob este novo prisma, a consciência adquire novos contornos que a capacitam a servir de instrumento para uma retomada dos problemas expostos pela filosofia moderna, dentro de uma perspectiva in-

³ Sartre 2005a, 57.

teiramente contemporânea. A própria palavra incorpora o movimento requerido pela intencionalidade e nos obriga, quase que automaticamente, a perguntar nos termos: “Consciência? Consciência de que?”. Deste modo, é posto no próprio termo o que irá fundar a realidade humana: **a relação**. Tema fundamental – a relação – que será tratado de forma recorrente em *O ser e o nada*, desde o problema do nada, do surgimento do não-ser no mundo até na discussão da ação, através do jogo que instaura-se entre passado, presente e futuro, por exemplo.

Pela intencionalidade, só há consciência se esta estiver visando um objeto, e só há que se falar de objeto se este for visado por uma consciência. O objeto não é mais um acessório do sujeito, uma simples forma de exteriorização de uma atividade mental, mas, junto ao sujeito, o polo integrante de qualquer pensamento filosófico que se pretenda rigoroso.

Para Sartre, depois de Husserl, não faz mais sentido insistir em uma *filosofia digestiva*, nesta confusão entre *conhecer* e *comer*, como apontado em seu ensaio sobre a intencionalidade⁴. Da primazia moderna, o sujeito – então um ser passivo e, paradoxalmente, pólo único do conhecimento – é deslocado para um domínio interrelacional, fazendo caducar noções como “dentro”, “interioridade”, ou mesmo “estrutura” e “natureza humana”. Esta percepção fará com que Merleau-Ponty defina a condição do homem contemporâneo da seguinte forma: “somos do começo ao fim relação ao mundo”⁵.

Com esta descrição, não pretendo instituir dois momentos em Sartre: um ainda próximo da tradição moderna e outro livre, com sua filosofia própria, pronto para os desafios contemporâneos. A singularidade do pensamento sartriano está em, antes de ser moldado por uma *cisão*, ser potencializado por uma *fusão*: por um movimento provocado, por um lado, pela inquietação contemporânea e, por outro, pela herança moderna. Em outros termos, o existencialismo é uma experiência filosófica extraordinária, não pela relevância conquistada dos anos 40 aos 60, o que a limitaria a um recorte histórico, mas por se constituir, de certa forma, como um vértice entre realidades: a tradição e o contemporâneo.

⁴ Intitulado *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*.

⁵ Merleau-Ponty 1999, 10.

Estas características levam Sartre a um projeto de repensar a condição humana. Não se trata de se posicionar entre a primazia do sujeito ou o primado do objeto, mas é precisamente o enfoque na relação: “é a relação que se torna determinante, é dela que se deve partir para constituir uma inteligibilidade de nossa relação com o mundo vivo e conosco mesmo”⁶. É no contexto de uma busca desta relação, através da fenomenologia, conjugado a uma ontologia do ser do homem, que Sartre escreve *O ser e o nada*, intitulado pelo autor como um *ensaio de ontologia fenomenológica*.

O ser e o nada, escrito de uma forma que varia da concisão perturbadora ao lirismo sedutor, exige do leitor uma demora atenta ao texto, bem como uma disponibilidade para se aventurar em suas novas perspectivas filosóficas. O livro é arrojado. Ele busca romper o insulamento acadêmico em nome de um pensamento constituído no mundo. Sartre não deseja ler o “livro do mundo” para depois fazer sua filosofia; almeja descrever o próprio mundo em sua obra, e o faz na forma filosófica de um ensaio.

* * *

A moral encontrará seu solo privilegiado nessa ambição que anima *O ser e o nada*. Na figura de uma ética porvir, prometida por Sartre no final da obra, uma plêiade de conceitos e desenvolvimentos teóricos encontra sua razão de ser. Estes conceitos remeteriam a um estudo futuro, não mais na forma de uma *reflexão cúmplice*, tal como empreendida em *O ser e o nada*, mas tendo a moral como o centro das preocupações.

O caráter de cumplicidade explícita, por um lado, o fato das preocupações morais ocuparem as margens de *O ser e o nada*, é fato. Por outro, denota que o futuro estudo terá que se haver com os preceitos ontológicos expostos na obra. Há, assim, o reconhecimento de uma anterioridade da teoria filosófica ali exposta em relação a uma ética pretendida. Este é o ponto inicial do nosso trabalho: ver em *O ser e o nada* os pressupostos necessários para a discussão moral. Desta feita, *O ser e o nada*, não comportando em si uma moral subjacente à descrição da realidade humana, contém os pressupostos teóricos de uma moral porvir.

⁶ Guigot 2012, 12.

O caminho indicado por este trabalho estrutura-se em torno de dois pontos que funcionarão como balizadores da investigação: a realidade humana enquanto nadificação e a descrição da ação enquanto efetivação da liberdade. Creio serem estes os alicerces não só do tema discutido – a moral – como também do próprio pensamento sartriano. E estes temas não só se complementam como influenciam um ao outro: por exemplo, problema do nada e a escolha na ação acabam por reverberar a liberdade que é o homem. Temas que surgirão a partir da descrição ontológica do *para-si* encontrarão não só ecos no estudo da ação, como representarão uma intensificação e, por conseguinte, um aprofundamento no entendimento da liberdade, isto é, da realidade humana.

Não sendo possível descrever detidamente o percurso teórico elaborado por Sartre em *O ser o nada* neste breve artigo, resta apresentar o desenho geral desta empreitada. Vejamos.

Através da experiência da interrogação, é possível ver como o tema da negatividade surge no mundo. Reconhecendo o aparecimento do não-ser em plena existência – Sartre chegará a dizer que o não-ser não é o *contrário* do ser, mas seu *contraditório* –, chega-se a questão do nada (*néant*). A discussão em torno do nada evidenciará a indeterminação do homem, nascendo desta construção teórica a identidade entre ser humano e ser livre. Com isso, Sartre oporá um indesejado *deslocar do mundo*, típico do pensamento moderno, a um real *desgarrar de si*, do próprio homem.

O reconhecimento da liberdade *que somos* por parte da consciência fará aparecer a angústia. A compreensão desta liberdade *que sou* exibirá a falta de parâmetros na atividade humana: o homem é seu próprio fundamento e torna-se, assim, responsável pelos valores que toma como seus. Este processo ocorre pela nadificação que empreende o *para-si* ao se lançar no mundo. Colapsam assim teorias alicerçadas na idéia de uma essência ou natureza humana, fazendo emergir na compreensão do homem uma destruturação “estruturante”.

A partir da descrição da noção de angústia, depara-se com as condutas de fuga. Sentindo o peso da existência livre, percebendo-se como liberdade, o sentimento de angústia passa a assolar o homem. Deste modo, o homem busca livrar-se do peso da responsabilidade de viver livremente, tentando condutas de fuga desta condição ontológi-

ca: as chamadas condutas de má-fé. Pois, em Sartre, há uma correspondência entre liberdade e responsabilidade, no sentido de que “a origem da responsabilidade está na liberdade e não na possível justificação (do seu ato)”⁷. A responsabilidade deixa de ser vinculada a efetivação de um programa humano, de uma realização de um predestinado, para se mostrar como o reverso insuperável da existência livre que é.

É possível vislumbrar neste processo que, antes de ser a antípoda da liberdade, a má-fé só é viável como projeto pelo fato do homem ser livre. Enquanto projeto de ser, a má-fé naufraga em seu objetivo – ser livre para deixar de ser livre –, pois da liberdade o homem não pode se abster. Percebe-se então que somos livres para tudo, menos para deixar de sermos livres. Em decorrência deste enlace, descobre-se que a má-fé não pode ser evitada ou mesmo superada definitivamente.

Não sendo ela o negativo da liberdade, mas, ainda, e contra o sentimento inicial, um projeto de ser livre, a má-fé não se configura como estrangeira à realidade humana, e sim como um projeto qualquer, ontologicamente falando. Em outros termos, agir em má-fé será também agir livremente.

No transcorrer destas descrições acerca do drama humano, será possível entrever faces existenciais deste ser sem fundamento que é o homem. Sua incapacidade de ser determinado, bem como sua relação com os motivos que animam uma conduta, serão preponderantes para a formação daquilo que pode se chamar de a ambiguidade humana.

Extrapolando a âmbito estritamente ontológico do *para-si*, depara-se necessariamente com a questão da ação contida na seção *Ser e fazer: A liberdade*, de *O ser e o nada*⁸. A reflexão sobre o fundamento ontológico do *para-si* parece reclamar uma ponderação sobre o exercício deste ser, sobre a ação humana.

Partindo da premissa de que toda ação é intencional, percebe-se a exigência temporal que toda ação demanda em seu exercício. Tratando do presente ou de sua articulação com o passado, a dimensão do futuro se colocará como decisiva para a atuação humana. Um futuro desejável e não realizado é o ponto de partida para a ocorrência da ação, reforçando a própria idéia de projeto nos assuntos humanos. Sartre mostrará que pensar a questão da ação é, em certo sentido, des-

⁷ Leopoldo e Silva 2004,165.

⁸ Sartre 2005c, 536.

dobrar-se sobre seu aspecto temporal, mais especificamente, sobre o tempo futuro do agir.

A partir da oposição entre o entendimento de liberdade dos defensores do livre-arbítrio e a proposição de uma realização humana presa à determinação, encontra-se em Sartre um aprofundamento da compreensão da liberdade. Diferentemente da tradição filosófica que por vezes tratou a liberdade como uma característica humana ou mesmo como um fim a ser alcançado, Sartre a vê como realização, como projeto desprendido que qualquer determinação ou orientação, confundindo-a com a própria realização do *para-si*.

Deste ponto, a compreensão da vontade e de sua participação na concretização da ação livre tornam-se decisivas. Sartre pensa a vontade distante de seu cunho deliberativo, evidenciando o seu caráter performativo. Desta forma, Sartre compreende a vontade distinta de uma visada que confunde volição como autonomia. A problematização da vontade sartriana repercute o efetivo enlace entre escolha, projeto de ser e totalidade, jogo este que sustenta a ação em sua radical liberdade. Pensar a ação nestes termos é perceber, de fato, o alcance da liberdade no pensamento sartriano; ou seja, para além da gratuidade que parece obscurecer boa parte da reflexão sobre a liberdade. Neste sentido, entender a vontade apartada da deliberação será de fundamental importância para captar a contemporaneidade do pensamento sartriano.

Diante deste novo cenário, uma questão se coloca: se a liberdade deflagra uma indeterminação constituinte, de que natureza será esta contingência afeita aos negócios humanos? A resposta estará na percepção do homem como ser relacional, transcendente, na afirmação humana como *ser-no-mundo*.

Esta apreensão do homem como *ser-no-mundo* aproxima a liberdade de um acontecimento. Falar de um agir livre será identificar no fazer humano a dimensão relacional, personificada na noção de projeto de ser. E a própria idéia de projeto de ser concilia-se com a experiência do *vir-a-ser* do *para-si*. Com isto, enfatiza-se o caráter privilegiado da dimensão temporal do futuro na definição sartriana da condição do homem, do agir humano, enfim, da liberdade do *para-si*. Conclui-se então o denominei de ciclo sartriano: ontologia e ação na delimitação da liberdade *que somos*. Ciclo por identificar um movimen-

to que não só reclama uma outra etapa – a descrição do *para-si* demanda uma reflexão sobre a ação humana – como por reconhecer uma intensificação do tema discutido – a liberdade –, ao articular temas da ação à condição humana.

Após a percepção desta dialética engendrada pela ambiguidade que é o ser humano, entende-se que o desafio proposto pelo pensamento sartriano impresso na obra de 1943, no tocante ao tema deste trabalho, é, efetivamente, de se haver com as condições para uma ética. Diante deste desafio – analisar os pressupostos teóricos para investigar a possibilidade de uma moral existencialista – a abordagem requer um caminho particular. Não se trata então de compor um corpo mínimo de uma moral possível – tal Descartes e sua moral provisória – nem de trabalhar as várias inserções éticas nos escritos de Sartre como, por exemplo, partindo da psicanálise existencial e sua suposta posituação nos *Cahiers Pour une morale*. Propomos outra estratégia.

Neste contexto, há que se encontrar uma aproximação que seja afeita ao propósito aqui descrito. O fio condutor escolhido é o ensaio de Simone de Beauvoir, intitulado de *Por uma moral da ambiguidade*. O valor desta obra consiste de partir da afirmação da ambiguidade humana, tendo como base de argumentação a mesma disposição teórica reclamado por nós: análise da realidade e ação humanas.

O segundo motivo que faz com que o ensaio de Beauvoir seja precioso para a pretensão deste trabalho é o movimento, no curso final do ensaio, de tentar efetivar, em termos especulativos, o desdobramento do impulso moral através do que chamará de *conversão existencial*, termo tomado de empréstimo do vocabulário sartriano. O arrojo filosófico do trabalho de Beauvoir será de grande relevância, não por ser bem sucedido na empreitada de constituir uma moral, mas, ao se aventurar na tarefa de conceitualizar a conversão moral, Beauvoir acabará por explicitar diversas questões associadas a idéia de uma moral existencialista.

Ao, acertadamente, vislumbrar na condição humana o fundamento para um clamor pela moral, ao articular a ação humana a uma correspondente responsabilidade pelos atos praticados, o ensaio de Beauvoir contribuirá decisivamente para uma justa ponderação dos problemas morais fundados na realidade ambígua do ser humano. Por isso, seremos partidários de suas ponderações iniciais. No entanto – e

é esta a nossa tese – na contramão de sua intenção, ela irá, involuntariamente, é claro, evidenciar a impossibilidade de uma doutrina moral.

A articulação feita pela autora da indeterminação humana com a noção de ambiguidade, bem como a explicitação dos equívocos que a ambivalência humana pode suscitar, tal como a contemplação desinteressada, o niilismo e a tentativa de desqualificação da dimensão moral do homem, repercutirão, acertadamente, a base conceitual de uma moral porvir.

O problema, ao nosso ver, está na idéia de conversão desenvolvida por Simone de Beauvoir. Neste momento, entramos em desacordo com as idéias de Beauvoir no seu projeto de salvação do homem. Identificamos aí uma proposta de doutrina moral, a ser por nós criticada com base nas noções de engajamento e espontaneidade humana. O estudo do engajamento sartriano exibirá uma incompatibilidade desta noção intrínseca ao *para-si* com qualquer tipo de recurso doutrinário. Contra uma doutrina moral, oporemos o respeito ao drama humano, à sua constitutiva ambivalência.

O tema da espontaneidade surge na recusa de uma doutrina que oriente o homem. Contra uma possível gratuidade estéril nos negócios humanos, Sartre chamará a atenção para a dimensão de espontaneidade em cada ato executado. O que caracterizará esta espontaneidade é o reconhecimento de uma indeterminação oriunda da própria concepção da intencionalidade que harmoniza a relação sujeito-objeto. Em outras palavras, é porque sou lançado no mundo que surjo neste mesmo mundo sob o signo da espontaneidade.

Por fim, será de grande valia a discussão em torno das noções de autonomia e de autenticidade. Defendemos o caráter problemático da noção sartriana de autonomia a partir da crítica à uma dimensão deliberativa da ação humana. Acreditamos que a manutenção deste conceito supostamente emancipatório na discussão ética provoca embaraços face à real compreensão do exercício da liberdade. Para que a liberdade seja de fato pensada em sua profundidade, é preciso abdicar, dentro do projeto sartriano, da ilusória crença em uma autonomia.

No que se refere à autenticidade, defendemos sua impertinência frente ao estudo realizado por Sartre sobre a má-fé. Tomando a má-fé como projeto livre, não encontramos suporte teórico para estabelecer,

em oposição, uma atitude autêntica. Enfim, não há como recorrer a uma autenticidade sem que se produzam conflitos entre esta postura e o próprio entendimento da realidade humana.

Assim, percorrido este trajeto no seio de *O ser e o nada*, acreditamos que há, por um lado, um clamor moral em cada ato praticado pelo homem – e neste sentido, concordamos com a afirmação de Franklin Leopoldo e Silva, de que “não há uma só afirmação em toda a obra de Sartre que não possua ressonância ética”⁹ – mas, por outro, uma recusa de Sartre em acolher uma moral prescritiva. Dilema, acreditamos, imposto pelo drama da ambiguidade que é o homem. Este seria o sentido profundo da afirmação de Sartre de que o homem está sempre “do outro lado do mundo”, de que os fins postos pelo seu projeto de ser acabam por criar uma totalidade, superada a cada momento do seu existir. É neste descompasso ontológico, neste projeto existencial de natureza por princípio extemporânea, que a moral participará do pensamento sartriano, não como um tratado a ser escrito, mas como um reiterado dilema.

Deste modo, não haveria uma ética negativa em Sartre, uma instância de inviabilidade da moral, mas efetivamente um *dilema*. Diante da própria noção de projeto de ser sartriana, torna-se inviável um âmbito meramente proibitivo no existencialismo. A contingência não opera na forma de interdição, mas antes de provocação, de exigência de um confronto. Sartre trabalhará, por exemplo, esta ideia reiterada de projeto em um dos seus ensaios sobre William Faulkner: “O desespero de Faulkner me parece anterior à sua metafísica: para ele, como para todos nós, o futuro está vedado. Tudo o que vemos, tudo o que vivemos nos incita a dizer: “Isso não pode durar” – e no entanto a mudança não é nem mesmo concebível, a não ser na forma de cataclismo. Vivemos no tempo”, dirá Sartre, “das revoluções impossíveis, e Faulkner emprega sua arte extraordinária para descrever esse mundo que morre de velhice e a nossa asfixia. Aprecio sua arte, mas não acredito em sua metafísica. Um futuro vedado ainda é um futuro”¹⁰, ainda é projeto de futuro.

⁹ Leopoldo e Silva 2004, 15-16.

¹⁰ Sartre 2005d, 100.

Esta é a atualidade de Sartre e seu legado para o pensamento contemporâneo. Ao não escrever o prometido tratado de ética, ao recusar na prática uma moral prescritiva, contraditória com sua filosofia, Sartre nos lança um desafio: pensar a moral, para além da prescrição e afirmar a ambiguidade que somos, para além da gratuidade. E esta percepção só é acessível pelo jogo construído na obra de 1943 em que ontologia e ação implicam-se mutuamente em um ciclo dialético, no qual a liberdade torna-se a tessitura da ambiguidade humana. Aos contemporâneos, tal como Orestes no final da peça *As moscas*, Sartre anuncia: “Tudo está começando”¹¹.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel 2001a: *L’homme est-il mort?* in *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris, Éditions Gallimard. 5p.

GUIGOT, André 2012: *La question morale et politique dans la pensée de Sartre*. Éditions M-Editer. 46p.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin 2004: *Ética e literatura em Sartre: Ensaios introdutórios*. São Paulo, Editora UNESP. 260p.

MERLEAU-PONTY, Maurice 1999: *Fenomenologia da percepção*. 2ª edição. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Editora Martins Fontes. 662p.

SARTRE, Jean-Paul 1968: Apresentação da revista “Les Temps Modernes” in *Situações II*. Tradução de Rui Mário Gonçalves. Lisboa, Publicações Europa-América. 20p.

_____ 2005a: Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade in *Situações I: crítica literária*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo, Editora CosacNaify. 6p.

_____ 2005b: *As moscas*. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 112p.

_____ 2005c: *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*. 13. ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, Editora Vozes. 782p.

_____ 2005d: *Sobre O som e a fúria: a temporalidade em Faulkner* in *Situações I: crítica literária*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo, Editora CosacNaify. 10p.

¹¹ Sartre 2005b, 112.

História e ontologia na filosofia de Jean-Paul Sartre

Igor Silva Alves
USP

O objetivo nesse texto é mostrar alguns aspectos da aproximação de Sartre com o marxismo, principalmente em seu texto *Questão de método*. É comum se ver na obra de Sartre um corte entre uma primeira fase, pautada por uma ontologia fenomenológica e da qual a obra principal é *O ser e o nada*, e uma segunda fase, marcada por uma aproximação e releitura do marxismo, da qual as obras centrais são *Questão de método* e *Crítica da razão dialética*. No entanto, considera-se aqui uma ausência dessa ruptura, sendo as noções presentes em *O ser e o nada* mantidas nas obras de aproximação ao marxismo e conversão à história, ainda que reinterpretadas. Por isso mesmo, o aspecto central a ser tratado aqui não é o de uma compatibilidade entre os dois períodos da obra de Sartre, mas de uma compatibilidade entre sua filosofia e o marxismo. Já se pode adiantar que o problema central reside em se estabelecer como a posição de um privilégio da existência e do absoluto da consciência como fato irreduzível defendida por Sartre, algo assegurado em sua ontologia fenomenológica, pode se juntar a uma filosofia que postula a consciência como algo historicamente produzido em relações intersubjetivas.

A teoria da história de Sartre se aproxima das formulações hegelianas e marxistas, porém essas referências são reinterpretadas a partir da ontologia fenomenológica de Sartre. Por isso, o processo histórico deve ser tomado primeiramente a partir das condutas humanas. Dentre

essas condutas, tem-se o conhecimento, a conduta teórica. No entanto, o sujeito é ele mesmo uma questão, portanto é uma questão que se debruça sobre outra questão, o que leva sujeito e objeto a se determinarem reciprocamente, e o sujeito determina o objeto e a si mesmo. Isso se reflete na história, que é um processo de totalização, mas cada sujeito expressa a totalidade histórica de modo singular. Compreendendo o homem como processo, este é tomado como um processo de significação da realidade, mas como o homem é composto por inúmeras significações, a significação da existência humana é uma síntese significativa. Importante aqui é a ideia de que a síntese não seja uma conciliação entre os opostos, pois isso seria buscar um resultado analítico, um fim da tensão, por caminhos dialéticos, algo que aparece na crítica feita por Sartre às teorias das ciências humanas, as quais padecem de um objetivismo científico decorrente de sua filiação à epistemologia kantiana.

O que permite a singularização da totalidade histórica pelo indivíduo é a liberdade, em seu sentido histórico. Caracterizada por ser um vazio essencial, um nada, a consciência, o ser para-si, é livre, ela será aquilo que ela se fará, mas escolherá isso livremente a partir de seu projeto, em oposição ao ser em-si, caracterizado por ser pura positividade, portanto dado essencialmente, de modo completo. A consciência não é produzida: irreduzível, ela surge na inteireza de suas estruturas no momento de seu surgimento. O que se modifica ao longo do tempo são seus conteúdos específicos. Isso nos lança diante de outro aspecto a ser considerado: as descrições da consciência são a-históricas. Como descrição das estruturas fundamentais do ser para-si, elas não se alteram ao longo do tempo, novamente sendo apenas os seus conteúdos específicos alterados. Uma tentativa de descrever essencialmente o que seria uma determinada consciência em uma determinada época incorreria no problema de se essencializar a consciência, algo para Sartre impossível.

Partindo da subjetividade, o existencialismo poderia incorrer em um subjetivismo e solipsismo que, por isso, não poderia compreender o processo histórico, hipótese afastada pelo alcance universal da escolha subjetiva. Eis aqui uma direção à história para a qual apontam as formulações da ontologia fenomenológica de Sartre. Quando o indivíduo escolhe, ele está propondo uma eticidade que se estenda a todos,

em todo ato de escolha propõe-se uma imagem de homem, e um significado geral de humanidade está implicado. Aparece aí uma diferença em relação às teorias tradicionais da moralidade, pois estas sempre associavam a universalidade a uma tábua de valores. Mas, Sartre propõe uma universalidade que brota da escolha do indivíduo, e cada indivíduo que escolhe está assumindo a responsabilidade de uma proposta ética universal. O valor universal que brota da escolha subjetiva não possui uma universalidade anterior e abstrata, mas há uma relação de imanência entre a conduta e a universalidade do valor. Para compreender isso, é preciso abandonar a perspectiva lógica tradicional, não há aqui uma transmutação categorial, mas o que há é uma superação da dicotomia entre ação particular e universalidade, isto é, quando se escolhe, já se escolhe um universal ao se escolher uma ação particular. Ou seja, há uma relação de encarnação: o indivíduo encarna o universal. A responsabilidade inerente à instituição da universalidade na escolha é o que faz com que não se possa falar em gratuidade entre as escolhas. Quando se escolhe, escolhe-se o bem, ou melhor, institui-se o bem de forma universal, faz-se uma proposta ética e com isso espera-se a adesão dos outros a esse projeto.

Tal noção de responsabilidade deve ser relacionada às noções de desamparo e angústia:

O homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade.¹

Invertendo a abordagem, para Sartre se se escolhe de acordo com uma tábua de valores morais, essa escolha é relativa, uma vez que esses valores estabelecidos serão tomados como absolutos, mas considerando o homem como ser relativo, finito, que se reinventa a cada instante, as escolhas são absolutas. A maneira como se relacionam aqui liberdade, responsabilidade, escolha e angústia mostra que a subjetividade não significa de nenhuma forma um subjetivismo, pois toda

¹ Sartre, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. In: *Coleção "Os Pensadores"*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974, pág. 13.

vez que a consciência age ela o faz para além de si. Não substancial, o sujeito deve se lançar sempre para além de si, ele é projeto. O sujeito é o princípio, mas ele está sempre fora de si, ele está sempre além de si, por isso a subjetividade parte de um processo e se mantém nele. A subjetividade particular jamais vai deixar de existir em uma universalidade, em uma totalidade que a compreenda, mas há uma tensão dialética entre esses polos contraditórios. Para Sartre, não há contradição em dizer que cada indivíduo é absoluto, pois o indivíduo escolhe de forma absoluta, na medida em que liberdade e consciência se identificam: o homem é relativo por ser aquilo que ele se fará, mas absoluto na medida em que sua subjetividade é irreduzível. O que se tem aqui é uma experiência dos limites, o que configura o drama da existência.

A liberdade humana deve ser exercida em uma situação, o que mostra uma relação entre sujeito e o meio em que ocorre sua ação. Já se encontram aqui relações com Marx, como no início de *O 18 brumário de Louis Bonaparte*, mais precisamente com a passagem em que Marx argumenta sobre o peso das gerações passadas: o tempo passado exerce uma opressão, um peso sobre o presente, constituindo uma limitação do presente, por isso o que se faz no presente se dá no conflito entre o que escolhemos e aquilo que não escolhemos:

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas. A tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo. E mesmo quando estes parecem ocupados a revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo a criar algo de ainda não existente, é precisamente nessas épocas de crise revolucionária que esconjuram temerosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem de combate, a sua roupagem, para, com este disfarce de velhice venerável e esta linguagem emprestada, representar a nova cena da história universal.²

Mas, ainda assim o passado depende do sentido que se lhe atribui. Não basta apenas estar nessa situação, ela é assumida a partir do projeto de cada indivíduo, e ao fazer isso ela ganha significação e sen-

² Marx, K. *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*. In: Engels, F.; Marx, K. *Obras escolhidas em três tomos*. Lisboa/Moscú: Edições "Avante"/ Edições Progresso, 1982, tomo 1, pág. 417.

tido. Assim, projeto, liberdade situada, responsabilidade, vinculam o sujeito com os outros sujeitos, com seu passado livremente significado e com seu futuro, ou seja, apontam diretamente para a história.

Se, por um lado, há essa “semelhança de família” com o marxismo, em que sentido deve então ser retomada a teoria de Marx? O que Sartre considera fundamental aqui é a análise da situação realizada por Marx, e que ele próprio fará. É o movimento de ideias que constituirá o conceito, mas o conceito requer um uso heurístico para se tornar conhecimento sem falsear aquilo que se quer compreender. Além disso, nisso é fundamental um movimento de ida e volta do conhecimento aos fatos e dos fatos aos conhecimentos. Interessa a Sartre não o conteúdo dessas análises, ou a universalidade dos resultados por ela apresentados, mas o método utilizado por Marx em tal análise. É preciso, portanto, tomar cuidado para não se incorrer na fetichização do método, o que leva a uma abstração das categorias: a história pode explicar o indivíduo, desde que se apreendam todas as mediações do processo e com isso não se perca de vista o indivíduo:

É que consideramos as afirmações de Engels e Garaudy princípios diretores, indicações de tarefas, problemas, e não verdades concretas; é que elas nos parecem insuficientemente determinadas e, como tais, suscetíveis de numerosas interpretações: numa palavra, é que elas nos aparecem como ideias reguladoras.³

O paradoxo aqui é que, para certo marxismo que Sartre critica, parte-se de verdades metódicas como conhecimentos a priori acabados, e com isso se chega a conhecimentos falsos. É, por exemplo, a posição de Lenin, que considera que:

A doutrina de Marx é onipotente porque é exata. É completa e harmoniosa, dando aos homens uma concepção integral do mundo, inconciliável com toda superstição, com toda a reação, com toda a defesa da opressão burguesa.⁴

Tal concepção toma as formulações de Marx como verdades prontas a serem aplicadas à situação particular. A isso, Sartre chamará de um

³ Sartre, J.-P. *Questão de método*. In: *Coleção “Os Pensadores”*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974, pág. 133.

⁴ Lenin, V. I. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. In: Lenin, V. I. *Obras escolhidas*. Tomo I. Lisboa, Moscou: Edições Avante, Edições Progresso, 1977, pág 35.

“idealismo de esquerda”: “A separação entre a teoria e a prática teve como resultado transformar esta em um empirismo sem princípios, aquela, num saber puro e cristalizado”.⁵ Para não se incorrer nesse idealismo, é preciso aqui um duplo ponto de partida: as verdades metodológicas e a experiência em sua singularidade, com o jogo de ida e volta entre esses pontos. Esse jogo é o que Sartre chama de heurística, algo que para ele falta ao marxismo. As verdades do método são aquelas ligadas a uma dupla efetividade, ou seja, o que Sartre quer dizer é que as condições de conhecimento materialista podem fornecer um conhecimento materialista, mas não histórica, o que deve se dar através de uma dupla efetividade das verdades metodológicas e da experiência particular. A aplicação heurística de conceitos não pode ser entendida como aplicação categorial, como aplicação de uma tábua categorial pré-estabelecida à realidade. Para Sartre, as orientações metódicas de Marx são tarefas a se cumprir. Podemos aqui compreender o porquê de Sartre não abrir mão do absoluto da subjetividade frente ao marxismo: a determinação categorial universal anterior ao particular a ser considerado leva a uma dissolução do particular no universal, de forma que a especificidade do particular restaria assim perdida. Dito de outra forma, os processos sociais, hipostasiados na formulação desse idealismo de esquerda, impediriam a compreensão da particularidade da existência de um indivíduo.

Toda realidade é histórica, pois mesmo as realidades naturais são representadas pelos homens, ou seja, são absorvidas, são integradas ao universo humano, a uma conduta humana que lhes dá significação, e esta é sempre histórica, de tal forma que é mais importante o que a coisa natural é para nós do que o que ela é em seu ser bruto. Eis porque é preciso rejeitar uma dialética da natureza, uma hipótese metafísica que atribui aspectos humanos à natureza (ou, se voltarmos aos termos de *O ser e o nada*, atribui ao ser em-si aspectos relativos exclusivamente ao ser para-si, nivelando assim dois registros ontológicos completamente distintos). Uma dialética da natureza concebe o homem como realização última da natureza, fazendo haver uma continuidade entre natureza e história. Tal concepção retira o homem do centro das questões, e esse é o aspecto que o existencialismo (de Sartre) pode contribuir com o marxismo. O marxismo é a filosofia de nosso tempo, o Saber capaz

⁵ Sartre, J.-P. *Questão de método*. In: *Coleção “Os Pensadores”*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974, pág. 127.

de compreender o processo de totalização, mas um saber que perde sua vitalidade e vigor ao confundir natureza e história e ao usar as formulações de Marx e Engels como verdades prontas. O existencialismo permite recolocar o homem no centro das questões em sua irreduzibilidade, em sua existência particular, assegurando que não haja uma dissolução desse particular em conceitos universais predeterminados, e com isso assegurando a concretude do Saber capaz de compreender a totalização. Ora, como pode se dar então esse movimento de compreensão que poderia partir do particular e atingir o universal? Ainda que haja uma imbricação mútua entre particular e universal, isso não significa que sua compreensão se dê imediatamente, quer dizer, o fato concreto é tal imbricação entre particular e universal que sua compreensão exige a compreensão de uma série de mediações. O movimento dialético de compreensão do real não abandona verdade alguma, mas a verdade superada é *Aufhebung* das verdades anteriores, ou seja, ela suprime, supera e conserva a verdade. Assim, nesse percurso estabelecem-se relações reais, e progride-se nessas relações, estabelecem-se outras relações que melhor compreendem o real desde que as relações anteriores mantenham o que elas têm de real. Isso faz com se ascenda a relações mais complexas sem abandonar o simples, parte-se do particular ao geral, do singular ao universal, sem abandonar o concreto, caso contrário o conhecimento se desvincula de sua base prática. Esse é o procedimento para aquilo que Sartre chama de totalização (ao menos do ponto de vista do conhecimento real). O problema que Sartre diagnostica no marxismo contemporâneo é a ausência de mediações:

Não ajustamos nossas contas com as mediações: ao nível das relações de produção e ao das estruturas político-sociais, a pessoa particular encontra-se condicionada pelas suas relações humanas. Não há dúvida de que esse condicionamento, na sua verdade primeira e geral, reenvia ao 'conflito das forças produtoras com as relações de produção'. Mas, tudo isso não é vivido tão simplesmente. Ou melhor, a questão é saber se a redução é possível.⁶

⁶ Sartre, J.-P. *Questão de método*. In: *Coleção "Os Pensadores"*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pág. 146.

Quer dizer, ao tomar os conceitos do marxismo como regras prontas para enquadrar o particular, este é dissolvido, perde-se sua especificidade, e como tal a compreensão do processo de totalização. Ainda que se encontre uma verdade última e geral (o conflito entre forças produtivas e relações de produção), é preciso descrever como isso é vivido pelos indivíduos, compreendendo assim a especificidade histórica de cada situação. Este percurso descrito anteriormente deve ser realizado através de mediações, isto é, é preciso observar as mediações necessárias para que não se abandone o concreto, para que não se incorra no fascínio da forma. Sartre procura mostrar que essa ascensão a uma generalidade por meio das mediações permite uma compreensão mais concreta do particular, compreendendo assim o processo de totalização sem perder de vista a concretude do particular.

No plano da história, tem-se uma separação entre uma consciência que se julga constituidora da história e a história como constituidora de uma situação. Em verdade, o conhecimento é em parte constituído pela história, uma vez que é objetivo, mas em parte ele é constituído pelo sujeito, posto que depende de sua conduta interrogativa. Cabe notar que ao falar em conhecimento aqui não se trata de um aspecto exclusivamente epistemológico, mas, como dito, de uma conduta humana de compreensão, portanto de uma ação, o que, tal como exigido pelo marxismo, assegura uma práxis. Nesse percurso, não há causalidade entre os diversos momentos do conhecimento, mas há uma produção de diferenças. É preciso que haja uma produção radical da diferença, senão não há uma dialética do real, de tal forma que somente a produção da diferença opera um engendramento do real. E aqui a mediação é fundamental, pois cada momento é meio pelo qual uma coisa vai se transformar em outra, sendo esse meio uma ação transformadora da realidade. Na dialética, o termo médio não é somente um meio de ligação, mas é algo que produz uma realidade, e conhecer todas as mediações é fundamental para conhecer o processo de engendramento, mostrando assim como aquilo que veio-a-ser foi produzido ao longo do processo. O que dá, por exemplo, a diferença entre as ações dos indivíduos em momentos históricos são as mediações do processo de engendramento, do contrário (se pensarmos nessas ações pela causalidade) tem-se uma homogeneização das ações. Logo, não

se pode considerar apenas um dos planos da relação, mas estes devem ser entendidos no processo.

Eis porque se deve partir da singularidade mais radical, pois é nesse nível que a relação histórica acontece como relação concreta, e partir desse singular radical permite que o concreto seja encontrado e conservado até o fim. Entende-se, assim, como essa experiência singular contém elementos que a ultrapassam, levando assim a um momento seguinte e que permite uma melhor compreensão do singular. Na experiência histórica, os elementos que levam à superação dessa experiência já são experimentados, ela se dá como experiência histórica na medida em que se supera, a ação histórica já é sua superação. O sujeito age sobre as condições de sua ação, mas a ação é constituída tanto por ele mesmo (condições subjetivas) quanto por elementos que ele não escolhe (condições objetivas), e estas conjunções objetivas, a junção desses dois polos, são o que fazem com que a ação subjetiva escape ao sujeito. Assim, Sartre pretende que esse processo, juntamente com o uso heurístico das formulações do marxismo, possam dar conta tanto do absoluto da subjetividade em sua singularidade, quanto do processo de totalização que é a história, ou seja, desse modo é possível compreender a totalização de um processo histórico sem perder de vista a singularidade da situação particular e de uma existência particular, é possível compreender a mútua determinação entre condições históricas e sujeitos livres que devem agir nessas condições.

REFERÊNCIAS

LENIN, V. I. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. In: LENIN, V. I. *Obras escolhidas*. Tomo I. Lisboa, Moscou: Edições Avante, Edições Progresso, 1977.

MARX, K. *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*. In: ENGELS, F.; MARX, K. *Obras escolhidas em três tomos*. Tomo 1. Lisboa/Moscov: Edições "Avante"/ Edições Progresso, 1982.

SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. In: *Coleção "Os Pensadores"*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Questão de método*. In: *Coleção "Os Pensadores"*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

A Transcendência do Ego, de J.-P. Sartre :

genealogia do psíquico

Primeiro Excurso: fenomenologia e dialética – origem das línguas, gramática e anti-gramática.

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

UNIFESP

Leandro Neves Cardim

UFPR

APRESENTAÇÃO

O conjunto em questão é parte do primeiro excurso do livro recém concluído, *Genealogia do psíquico. Ensaio sobre A transcendência do Ego de J.-P. SARTRE*, seguido de três excursos, de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco e o comentário feito por Leandro Neves Cardim. A generosidade a toda prova de Leandro Neves Cardim permitiu-se propor tal comentário conciso e agudo, que, por sua vez, é índice notável de como Leandro vem acompanhando os problemas mais gerais da composição do livro, o que faz desde o início do projeto, com interesse e pertinência. A fim de consagrar esse diálogo, apresentam-se o texto e o comentário na íntegra.

TEXTO

Soaria como evidente abuso tomar da TE alguma lição de dialética, como se o assunto viesse de si, naturalmente. Não é bem o caso. Ocorre que, o modo como a tópica transcendental é enquadrada pelo texto, sobre o que tentamos nos deter com certa atenção, leva-nos a um tipo de exercício quase contrafactual (ou contratextual): seria possível pensar o limite do investimento fenomenológico da TE para além dos limites estritos do entendimento, considerando para tal os limites e

problemas do dispositivo constitutivo na TE? Para que a questão não permaneça postiza, reformulemos: na tentativa de descrever o dispositivo constitutivo da TE, a impossibilidade da dedução transcendental (notas 76 e 77) poderia ser glosada fora dos limites do entendimento?

A fatura daquela impossibilidade – o que antes era *quiproquó* agora pode ser dialética – decorreria do fato de que uma rigorosa exigência de transparência e translucidez da atividade da consciência, vale dizer, do campo transcendental, torna impossível pensar uma esfera de regulação separada *logicamente* da esfera de efetivação, e, *pari passu*, a imediatidade (lógica) dos atos, minunciosamente preservada na TE e, além do mais, o desenvolvimento *lógico* daquela transparência – modo transcendental de fazer o sentido – impede de se pensar uma dedução transcendental em sentido próprio. Daí que, uma vez a clareza do campo transcendental *posta*, dá-se como pressuposto um fundo de opacidade, melhor, obscuridade (assumamos, o posto exige o pressuposto negado), ela não se *demonstra* ou ainda ela só pode se (de)monstrar negada. Uma vez posta a transparência e translucidez do campo transcendental sua *demonstração*, o que a pressupõe, deve ser negada. Reforçando: não se trata exatamente do indemonstrável porque evidente, à maneira de um axioma geométrico, mas de um indemonstrável especial ou de outro gênero. Porque o movimento próprio da demonstração o poria fora do campo possível de qualquer demonstração, o movimento de demonstrar interverte-se em indemonstrável. A possibilidade de demonstrar, vale dizer, a transparência do campo transcendental, permanece pressuposta, mantendo uma específica relação de negação com o movimento de sua posição. Se posto, o campo transcendental exige obscuridade de seu pressuposto porque se dá negando seu fundamento e se essa negação é da ordem do entendimento, a demonstração passa a ser logicamente inconsistente. Desse modo, não se pode saber *como* ele se demonstra respeitando os limites estritos do entendimento. Ou ainda, em linguagem algo canhestra – reconhecamos – o campo transcendental não se substancializa em categoria que não seja atividade, sob o risco de naturalizar-se. Se naturaliza-se, apresenta-se indemonstrável do ponto de vista fenomenológico, aguardando aquela atenção teórica bastante específica da redução transcendental. Ocorre que, segundo a linhagem teórica da TE, a redu-

ção não pode capturar nada que já não esteja posto na espontaneidade “natural” da consciência irrefletida. Vale dizer: o entendimento é capaz de circunscrever o problema “lógico” de que falamos, mas apenas a razão pode descrevê-lo. A clássica preocupação fenomenológica com a contaminação da atitude natural (paradoxalmente, atitude *cultural*, por excelência, já que atitude *mundana*) reverberaria em um tipo constitutivo que não pode se por como objeto categorial segundo a ordem do entendimento, objeto exterior a si próprio. Mais, mesmo como polo de objetivação, no caso da consciência de segundo grau, o movimento constitutivo da consciência só se põe quando re-põe o seu pressuposto, como pressuposto: quando ao se por como exterioridade se reencontra como interior de seu exterior, negando-lhe, nesse caso, abstratamente. E aqui, justamente por causa do hermetismo, estamos falando do arranjo descritivo da consciência de segundo grau. A transparência da consciência não pode ser clarificada sob pena da consciência perder seu atributo de consciência. Daí a profunda intuição sartreana: o Ego transcendental é nefasto porque, efeito da tentativa de pôr a consciência como exterior a si mesma – o seu fundamento se encontraria fora de si –, só pode tão somente a obscurecer e a consciência presinde da transparência posta; é transparente de maneira pressuposta.

Ora, a inclinação geral da leitura e, vale dizer, da recepção da TE, é a de assumir a obscuridade posta de sua transparência pressuposta, vale dizer, a impossibilidade de se demonstrar a clareza do campo transcendental, como preâmbulo para toda ontologia futura, destino quase certo da fenomenologia de expressão francesa.

Pode-se, entretanto, suspender esse futuro e pensar diferentemente.

“(…) Se poderia relacionar criticamente esse espaço de obscuridade necessária [da dialética] com o visar (meinen) das filosofias não-dialéticas – filosofias transcendentais mas também Wittgenstein”¹

E ainda:

1 FAUSTO, R., “Pressuposição e posição: dialética e significações obscuras”, p. 149, in *Marx: Lógica e Política II*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.

“Expresso à maneira das filosofias não dialéticas da significação, esse halo obscuro poderia ser pensando como contendo intenções não preenchidas. Para a dialética, se trata, entretanto, de intenções que não podem nem devem ser preenchidas. Ou ainda: a obscuridade é capturado pelo conceito como determinação do conceito”²

Ora, antes esclareçamos o que significa considerar o momento constitutivo, tal qual descrito na TE, como fora do campo possível de demonstração: o aditamento (*Zu-satz*) da unidade da experiência qualquer – a experiência *possível* – depende de uma unidade logicamente anterior à experiência – o *possível* da experiência. Entre os dois *possíveis* está justamente a tautologia transcendental, sobre o que já falamos de passagem. Aqui essa unidade faz às vezes da apercepção transcendental, quando não é a própria, assumindo certo destino *crítico* que coube à fenomenologia. Há que se supor que a unidade da consciência funcione como unidade que adita (para não dizer, *edita*) o material empírico. Essa unidade não pode, por natureza, se confundir com o material empírico, e, a rigor, não haveria como: se ela se confunde, não há experiência, nem mesmo *ideia* no sentido inglês, com diz Husserl. Daí a máxima kantiana, várias vezes repetida, sobre a existência não ser predicado real: a experiência, em sentido forte, não depende absolutamente da existência, entendendo a existência como mero aí, de modo a nada lhe dever. A insistência kantiana nisso é de sumo interesse para Hegel: está aí um dos fios da meada dialética, e nos dispensamos de reconstituir nesse excursão a crítica hegeliana a unilateralidade e aos limites do entendimento kantiano.

Aqui temos, inadvertidamente, o mesmo problema, em outra escala, mais modesta, vale dizer: a impossibilidade de dedução transcendental, a partir dos quadros da TE, em parte devido a opções teóricas estritas, como a recusa de uma fenomenologia eidética, a recusa da redução transcendental que conduza a “atenção” teórica à esfera transcendental pura e ao Ego transcendental (condição de possibilidade para a descrição do aditamento pela razão do material empírico), em parte devido a uma insistência em uma unidade radical e performativa da própria atividade da consciência enquanto tal. O efeito mais notório é que a unidade do fluxo da consciência, na versão da TE, se

² Idem, *ibidem*. P. 150.

dá pelo material empírico, que não é exatamente “aditado”: as “espontaneidades puras” de que fala Sartre e que se determinam a “existir”, só assim o fazem porque sua relação com o material empírico, sendo contingente, elas não o podem aditar mediante uma unidade que lhe seja estranha a *posição da atividade*, por natureza. Não surpreende que essa relação da consciência com seu outro produza continuamente interverções: a natureza dessa “espontaneidade” muda continuamente a “posição” da consciência e sua matéria. Do ponto de vista do entendimento, há uma confusão (ou paralogismo da razão pura ou, pior, confusão da ordem da união substancial?) impossível de clarificar, pela razão indicada acima: se clarificamos, ela se obscurece. Do ponto de vista sartreano, há uma transparência radical, impossível de demonstrar. É, mais uma vez, o claro enigma da consciência.

Digamos que, para um exercício dialético, o visar da consciência (*meinen*) só se realiza intervertendo-se: a “unidade” só pode ser dada pelo outro da unidade, em um movimento tipicamente dialético. A unidade posta exige que seu fundamento permaneça pressuposto. O segundo negando dialeticamente o primeiro.

Poderíamos avançar: a transparência do campo transcendental deve permanecer pressuposta, já que sua posição a torna obscura. Pressuposta, mantém relação de negação com os atos da consciência: eles pressupõem uma transparência que, se for posta, põe-se como obscuridade e mina suas possibilidade enquanto atos.

Daí que o campo transcendental da TE deve comportar esse halo de obscuridade na forma de sua radical indemonstrabilidade, que, do ponto de vista da explicação de texto mais pedestre, decorre da ênfase de sua transparência – de tão transparente declina-se demonstração; que, de certo ponto de vista dialético, decorre da pressuposição da transparência do campo transcendental como a própria determinidade indemonstrável do campo transcendental. O que ele determina, o determina (e só assim) de maneira pressuposta.

Essa relação, porém, não vai até as últimas consequências dialéticas. O que chamamos de negações dialéticas aqui não o são exatamente, a rigor. A relação entre os planos posto e pressuposto não se dá claramente por meio de negação determinada, o segundo negando o primeiro, mas por um certo tipo de negação abstrata, na qual a negação decorre da ausência de posição do pressuposto.

Assim:

“Às intencões não preenchidas, ao *meinen* vazio corresponderia a pressuposição; às intencões preenchidas, ao *meinen* preenchido, o *setezen* hegeliano. Se a comparação pode parecer discutível é preciso lembrar: a) que o preenchimento segundo Husserl não se faz apenas por meio de intuições sensíveis, mas também por intuições categoriais; ora, as intuições categoriais são atos de pensamento, e mesmo atos de pensamento propriamente ditos, em oposição às intencões de significação, que são atos de pensamento impropriamente ditos; b) que, inversamente, Hegel emprega mais de uma vez na Lógica o termo *Erfüllung* (e *erfüllen*), que significa tanto “realização” como “preenchimento”. E mais ainda, que se ele rejeita toda intuição *imediata* (se se pode dizer assim), ele não recusa a noção de intuição enquanto ela é atividade do conceito. Se a apresentação é o caminho da posição, ela é também o caminho do preenchimento.”³

O que ocorre aqui, digamos, é que o preenchimento não é capaz de negar *plenamente* o pressuposto de seu ato, a transparência do campo transcendental. Ora, retomando, por outra, um tema husserliano bastante caro, o vivido do conceito – decorrência, por seu turno, da crítica à figura imperfeita do conceito –, ele, o vivido do conceito, não pode negar o seu pressuposto – seja a essência, seja o Ego transcendental. Por outro lado – abusando da má dialética – o vivido do conceito não seria capaz de pacificar a “imperfeição” do conceito, isto é, a incapacidade do conceito dar-se sem vivido. Se o conceito é posto sem a mediação “viva” do vivido, de certa maneira, sua “negação”, mas com muitas aspas, ele seria incapaz de efetivar-se. A impossibilidade dele ser posto sem “negar” o vivido que lhe é próprio dá a tarefa teórica própria da fenomenologia: juntar os fios transcendentais da efetivação do conceito por meio de seu vivido.

No caso da TE, o preenchimento se dá pelo que Sartre chama de “espontaneidade absoluta do campo transcendental” e o ato se “realiza”, por assim dizer (as aspas são nossas) na existência. Aqui, a mudança de natureza do ato – do transcendental ao empírico – é uma negação que não se dá ainda em pleno sentido dialético, porque pensanda nos

³ FAUSTO, R., “Pressuposição e posição: dialética e significações obscuras”, p. 182, in *Marx: Lógica e Política II*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.

limites do entendimento. Está lá, porém, um sentimento da dialética: o pressuposto *negado* do empírico é o campo transcendental. Se se entende essa relação em sentido propriamente dialético (o que não se faz sem forçar o pensamento), se entende que o campo transcendental não explica o empírico, que a transparência pressuposta não se põe como transparência empírica, senão como transparência negada (pelo empírico). A malfada expressão duplo empírico-transcendental é expulsa, dessa forma, do doce lar do entendimento. Mas poderia ser reencontrada em outro território, à margem do entendimento. A consciência sartreana, na versão da TE, é o índice de um translúcido enigma.

“As leis que regem o melódico condicionam intenções, às quais falta sem dúvida a plena determinação objetiva, mas que entretanto também encontram ou podem encontrar preenchimentos. Naturalmente estas intenções enquanto vividos concretos são elas mesmas plenamente determinadas; a ‘indeterminação’ em relação àquilo que elas têm em vista (*intendieren*) é manifestamente uma propriedade descritiva, que pertence ao caráter da intenção, de tal modo que como fizemos em casos análogos, podemos dizer paradoxalmente, e entretanto corretamente, que a ‘indeterminação’ [isto é, a propriedade de exigir um complemento não plenamente determinado, mas um [complemento] a partir de uma esfera circunscrita por leis (*gesetzlich*)] é uma determinidade dessa intenção. E lhe corresponde então não só um certo espaço (*Weite*) de preenchimento possível, mas para cada preenchimento atual a partir desse espaço algo comum no caráter do preenchimento. A indeterminação é uma determinidade.”⁴

A posição da indeterminação empírica (contingência) dos vividos é uma determinidade pressuposta do campo transcendental.

Agramaticalidade, o nome e o conceito, aparece recorrentemente nessas análises e acabam por sugerir a outra ponta dessa meada “dialética”, com aspas, levando em conta o abuso da aproximação. O termo forma constelação com alguns outros temas e problemas recorrentes. Seja a expressão de Coorebyter “intencionalidade escolástica” e a pequena discussão que propomos em torno disso, seja o problema

⁴ Idem, *ibidem*, p. 184.

constitutivo que a expressão de Coorebyter implica, entre a tautologia transcendental e o problema constitutivo nos limites da atividade performativa da consciência, abarcado, em parte, pelas nossas análises do que poderia ser, aqui, a dedução transcendental.

Daí a confluência do “instante” com a purificação do campo transcendental: o instante, correlato da agramaticalidade do campo transcendental, é o fiador da não gramaticalização da consciência irrefletida.

O fato é que, pensando em uma definição expressa do termo, no contexto em que ele emerge, digamos simplesmente que a agramaticalidade da consciência irrefletida é a prescendência (transcendental e empírica) da atividade de constituição ao sentido posto pela consciência, prescendência do sentido à sua norma e constituição da norma, de tal modo estrutural, que a consciência (irrefletida) funcionaria como se fosse um sintagma para-gramatical que, se não pode se gramaticalizar, sem sua presença, não haveria gramaticalização possível.

O dispositivo (ou astúcia, como queiram) não é novo. Não é bem o caso de louvores a uma novidade já um tanto envelhecida. O caso é entender como essa provisão teórica não seria dispensável, pelo motivo óbvio de exigir para a significabilidade uma instância (a consciência) que não significa senão pelo significado do outro. A resposta viria de pronto: as análises do texto (e de seu objeto) nos levam a supor uma clivagem teórica bastante sutil e de largo alcance: há uma diferença nos modos de significação dados pela consciência. A posição da consciência dá a medida da diferença. Seja ela posta pela consciência (e sua agramaticalidade) seja ela posta por outra ordem de gramaticalidade (o psíquico, por exemplo), a consciência também põe a diferença. No primeiro caso, o sentido posto dá a posição do objeto no mundo, e a posição do sentido – que apenas pode ser dado pela consciência irrefletida – significa o mundo de modo pressuposto ao objeto posto. De modo oposto, o psíquico dá a posição do “Eu” no mundo, mas de maneira avessa: o mundo é posto de tal modo que ele põe um “Eu” em seu horizonte. É o psíquico que ao se mundanizar, põe o “Eu”. Não apenas translucidez por oposição à fetichismo, mas significação crítica por oposição à significação mágica. Essa oposição também implica uma variação temporal – e não em mero registro cronológico – que tem importantes implicações teóricas. O sentido posto pela consciência se dá no instante, pela gramática do psíquico, se dá na duração.

Assim, a consciência não significa, mas põe o significado e o mundo. Como ela permanece pressuposta, ao não se pôr, ela põe a objetividade. A objetividade dá a unidade do objeto e do mundo por meio da sua posição no mundo.

Ora, vista assim de cima, digamos, esse esquema e suas particularidades, cumpre uma importante função crítica no texto, a de desvendar as condições de possibilidade e os limites dos psíquico, seu oposto.

Ocorre que esse arranjo nos aproximou inadvertidamente de outro texto, texto até algum tempo marginal, de outro moralista prolixo. Falamos de Rousseau e de seu tardiamente celebrado “Ensaio sobre a origem das línguas”⁵. Em boa parte guiados por Bento Prado Jr.⁶, a aproximação pode parecer em um primeiro momento bastante excêntrica.

Sigamos, porém.

Em linhas gerais, a notável inversão rousseauista, da retórica à gramática, refazendo uma genealogia muito típica ao seu humor teórico, indica que as línguas começam pela música própria da voz humana, mais “natural” (e aqui está toda a sutileza de moralista excepcional, própria de Rousseau, retecendo as relações entre natureza e civilização – e cultura, se se pode usar esse termo mais contemporâneo e mais problemático) e se gramaticalizam à medida que perdem a “força” musical. Ora, a gramática seria, enfim, o índice de um decadência muito específica, cujo efeito mais notável é a prosaica experiência contemporânea de as palavras não “falarem” mais o que “dizem”. Em suma, perderam a força de enunciação. O tema é largo e não nos cabe aqui reconstitui-lo exatamente.

O que nos cabe é explicitar uma correlação de leitura que, feita algumas pacientes mediações, dar-nos-ia certos elementos para reler o debate francês em torno da antropologia estrutural, do fim dos anos sessenta do século passado.

A correlação de que falamos, para efeito da aproximação sugerida entre, por um lado, a agramaticalidade da consciência irrefletida e a gramática do psíquico, na versão da TE; e, por outro lado, da prevalência da música como modelo hermenêutico para uma genealogia

⁵ ROUSSEAU, J.-J., *Ensaio sobre a origem das línguas*, trad. Fulvia Moretto, apresentação Bento Prado Jr., Ed. Unicamp, 1998.

⁶ PRADO JR., Bento, *A retórica de Rousseau*, organização e apresentação de Franklin de Mattos, Cosacnaify, 2008.

das línguas em Rousseau, por oposição a gramática *strictu sensu*, ajuda a entender como, na genealogia do psíquico, em Sartre, a passagem da consciência irrefletida ao psíquico se dá por meio de um hiato aparente que decorre de uma mudança de forma: aquilo que antes se dava como figura sobre o fundo da consciência, um vivido qualquer de X, agora passa a ser o fundo por meio do qual o vivido psíquico se organiza, o ódio de Pedro. No específico contexto do psíquico, o ódio de Pedro funciona como juízo sintético a priori, independentemente da experiência, e todo material empírico, seja qual for, passa a se organizar mediante esse juízo, que, por seu turno, não se dá, na atitude natural do psíquico, por assim dizer, como juízo, mas como “objeto”, ainda que “objeto” reflexionante.

Assim, se Rousseau tem a brilhante intuição de usar como modelo hermenêutico a música para investigar a origem das línguas, tal se dá devido a intuição profunda que anima esse percurso algo acidentado na superfície: a percepção de que há, a meio caminho de toda origem, uma mudança não linear de forma, algo com um salto: no ponto zero da primeira língua não se tem uma regressão (ou compressão) da gramática (a tão malbaratada ideia da falta, do fracasso e da falha das sociedades ameríndias, por comparação às sociedades “maduras” do ocidente), mas outra forma de língua que ainda é, paradoxalmente, a origem da língua atual.

Essa é a correlação, minimamente explicada, que acaba por nos levar ao texto de Rousseau, por imitação: nada no psíquico me diz algo sobre a consciência irrefletida, ainda que ele decorra dela.

A consciência irrefletida é a força de que o psíquico, com sua sofisticação fetichista (por óbvio) é o fausto.

Vejamos:

“À *utopia* da Gramática – quer dizer, a uma concepção da linguagem que ignora todo *lugar*, geográfico ou histórico, norte e sul, antiguidade e modernidade, em sua vontade de universalidade –, a linguística de Rousseau opõe uma *topologia* que procura sobretudo as diferenças de lugar, no espaço e no tempo, mas também no interior de uma mesma sociedade (cf. A teoria sociológica que define os “lugares” da comédia e da tragédia e a significação social de sua linguagem). À lógica que atravessa a linguagem em direção à universalidade do entendimento, Rousseau opõe uma espécie de *estilística* que enquadra a verdade da

linguagem no sistema de diferenças locais e históricas, num pluralismo de linguagem *qualitativamente* diferentes. Mas a consequência mais importante desta submissão da gramática à música é que o uso retórico da linguagem – quer dizer, um uso da linguagem em que a função cognitiva e a função comunicativa são subordinadas à função imitativa – não é mais um uso entre outros, mas aquele em que transparece a própria essência da linguagem. Ao inverter o sistema conceitual da linguística clássica, Rousseau faz da gramática o *avesso* da linguagem e faz do “gênio retórico”, retomando a linguagem de Cesarotti, o polo positivo e a face luminosa das línguas. Pelo fato de relativizar, na linguagem, a relação vertical do signo com a coisa significada e a relação horizontal da transmissão da informação, definindo o bom uso da língua como a ação indireta de uma alma sobre outra, através dos movimentos dos sentimentos e das paixões, Rousseau dá uma definição essencialmente *retórica* da linguagem.”⁷

Finalmente e dando a penúltima volta no fuso: a agramaticalidade da consciência, de tantas ocorrências em nossa análise, faz às vezes dessa utopia do sentido: não é o gramatical, mas é o não lugar por excelência que *acompanha* o sentido – não basta fazer sentido, é preciso que o sentido seja consciência de si, interior a si mesmo. O gramatical, típica do psíquico, é, por sua vez, o local, o tópico, por excelência, e também a exterioridade da língua em relação a si própria. Em Sartre de a TE a personalidade é o correlato e a explicação desse tópico: por meio dela que o humano se atualiza como o meramente humano – histórico, contingente, *natural*, e exterior. O que nos leva a, inevitavelmente, notar a inversão em relação ao arranjo teórico-genético de Rousseau. Não são raras vezes, no espelho da filosofia francesa, que o braço direito aparece do lado esquerdo.

Menos que essa simetria invertida, o que nos interessa são as consequências que o ponto de vista sartreano implica para o debate com a antropologia – vivíssimo muitos anos depois da publicação da TE.

Assumindo que a consciência de primeiro grau opera em um nível infra-humano (como igualmente assevera Coorebyter) esse é o não lugar por excelência do humano. É também a utopia de um homem cuja gênese é anti-natural (e, no limite, anti-humana). Mas supondo que, do ponto de vista lógico, há simultaneidade do plano do psíquico em relação à consciência de primeiro grau, posição que defendemos,

⁷ PRADO JR., Bento, *A retórica de Rousseau*, p. 178, Cosacnaif, São Paulo, 2008.

o não-lugar da consciência perpassa permanentemente o lugar do humano. À exterioridade do homem que todos somos – a experiência clássica do humanismo – soma-se a experiência de *intimidade* com o que sendo nós, não pode ser humano, por ser demasiadamente nós mesmos. Essa também é a exigência para que haja sentido, no arranjo sartreano: que ele se dê por meio de um não lugar, não humano, a transparência do campo transcendental.

Mas, sendo o psíquico o humano, demasiado humano, como ficamos?

Concluamos voltando a um tema caro da TE, pouco abordado e diretamente ligado a esse ensaio de debate que sugerimos haver com a antropologia: o fetichismo do psíquico é essencialmente mágico.

Já pontuamos em nossas análises a relação óbvio de texto entre passagens da TE e os ensaios de Mauss (e Hubert) sobre o tema.

RECAPITULEMOS, À MANEIRA DIALÉTICA.

“De fato, o juízo mágico de Mauss tem certa analogia com o chamamos de juízo de Reflexão em Marx, como também com outras formas dialéticas do juízo que tentamos reconstruir. O que há de comum entre os dois casos (juízos mágicos/juízos dialéticos) é em geral o fato de que em ambos se tem, senão uma espécie de movimento que vai do sujeito ao predicado, em todo caso, uma espécie de vazio que prenuncia a negação entre sujeito e predicado e que é preenchido pela cópula (no caso dos juízos dialéticos se tem propriamente um movimento que conduz o sujeito ao predicado). Nisso está o grande interesse lógico da explicação de Mauss. (Sobre as diferenças entre os dois casos nos explicaremos logo mais adiante). Digamos que Hubert e Mauss estavam realmente no bom caminho, e provavelmente num sentido muito preciso do que supõe Lévi-Strauss. A ideia de introduzir um elemento *transcendental* (o juízo sintético *a priori* introduzido pela “cópula-*mana*”) os punha na rota de pensar o social através de modelos não formais: assegurava-se o cânone racionalista rigoroso da linguagem, e ao mesmo tempo, na medida em que o transcendental (e sobretudo nesse contexto) anuncia de algum modo o dialético, abria-se caminho para reproduzir a *fluidez* – não simplesmente a dinâmica – intrínseca ao objeto.”⁸

⁸ FAUSTO, R., “Dialética, estruturalismo, pré(pós)-estruturalismo”, p. 163, in **Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples**. Paz e Terra & Brasileira, São Paulo, 1997.

A cópula do enunciado mágico, que realiza a operação particular de fazer o juízo mágico funcionar como juízo sintético *a priori*; logo, o ato mágico por excelência, era justamente aquilo que, para Lévi-Strauss, Mauss falhara em dar uma explicação científica definitiva e chegar, por assim dizer, à terra prometida, ainda que, como profeta, anunciava aquilo que não sabia: circunscendo aqui e ali fragmento da estrutura sem ainda totaliza-la. Ao circunscrever recorrentemente a cópula mágica, à sua maneira, descrevendo a frequência de sua ocorrência (como *mana*) como um tipo específico de juízo (sem toalizar-se em estrutura), ele, Mauss, permite indicar, em analogia e correlação com a TE, o detalhe da operação do psíquico em que ele melhor se expressa enquanto tal: no seu caráter recorrentemente mágico e fetichista. Se para a antropologia estrutural (a ciência que chegou, enfim, a terra prometida) o pressuposto do ato mágico é a estrutura (inconsciente) que o anima – o feiticeiro e sua magia – aqui, muito oportunamente, Sartre dirá que o homem é sempre o feiticeiro do homem. E não seria aquilo que, em Lévi-Strauss, estando a vista ninguém vê, mas ainda em Mauss é índice também de um outro mistério, de outra natureza do mistério. E para não ficarmos em suspenses desnecessários digamos simplesmente que é a transposição deformada da consciência irrefletida que faz a magia operar no psíquico sartreano da TE: o fundamento do juízo mágico estaria no modo pelo qual o psíquico é índice da “antropologização” da consciência irrefletida. Como em Mauss, ele é social, porque lugar do humano, ele é reflexionante, porque não é imediato nem se dá no instante. O seu segredo é, por óbvio, que, mantida a mágica do psíquico, ela não pode estar aí, isto é, *aparecer*. Está no não lugar da consciência irrefletida, não lugar que por razões de geografia e história, não se sujeita às leis *desse* mundo, ainda que se sujeite a um mundo. Só há mágica se houver contradição.

Finalmente: aquilo sobre o que Lévi-Strauss censura Mauss, não ultrapassar o problema do ato mágico para além da operação do juízo, e ainda, procurar fazer valer sua qualidade de mágico por meio da cópula, esquecendo-se que o sentido do ato mágico só poderia ser dado por uma estrutura que lhe fosse anterior e lhe determinasse, tal censura (moderada, é verdade, diante das reconhecidamente notáveis descrições de Mauss) é o que melhor nos permite aproximar Mauss da

TE. Porque, por outras razões que não de ordem antropológica, lá, na TE, o ato mágico só pode estar fundado no juízo, mais, em uma característica específica da consciência irrefletida, que, parafraseando outro texto de Sartre, instalou novamente o horror e o encanto nas coisas.

COMENTÁRIO

Caro Alexandre, foi com muito gosto que li seu texto. Foi mais uma oportunidade que tive para acompanhar o coerente encaminhamento de seu estudo vertical sobre a TE. Já vem de longa data nosso diálogo e, este texto, me levantou várias possibilidades para retomarmos o debate mais ou menos de onde ele parou. Não vou me ater ao pormenor dialético de seu trabalho, ainda que seja por aí que vou abordá-lo. A propósito, você empreende uma análise de um tema muito difícil com um rigor lógico incomum. Seu estilo, à altura do problema, lhe permitiu formular suas ideias, às vezes, com um tom irônico e sutil, como é o caso do início do texto: “Soaria como evidente abuso tomar da TE alguma lição de dialética, como se o assunto viesse de si, naturalmente. Não é bem o caso”. Isto vale ser comentado porque, como você bem diz imediatamente com a intenção de esclarecer, não é um caso de evidente abuso, e é possível, sim, extrair dali uma lição de dialética muito importante. Mais: não vindo naturalmente de si, o modo como você aborda o problema revela o teor do seu artifício: retorcer o texto para que, a contra pelo – e não de modo simplesmente natural –, ele dê esta lição de dialética; e eu diria, desde já e interpretando a epígrafe, uma lição, um exercício, um movimento de inversão. O seu primeiro parágrafo vale ser explorado porque ele contém, em cifras, senão todas, pelo menos uma boa chave de leitura do texto. Você diz: “ocorre que, o modo como a tópica transcendental é enquadrada pelo texto, leva-nos a um tipo de exercício quase contrafactual (ou contra-textual)”. Em seguida, você formula e reformula uma mesma questão que, ao que tudo indica, é o centro virtual que imanta seu interesse. As duas perguntas formuladas versam sobre a tentativa de pensar um paradoxo: a primeira levanta a possibilidade de “pensar o limite” do “investimento fenomenológico da TE para além dos limites estritos do entendimento, considerando para tal os limites e problemas do dispo-

sitivo constitutivo da TE".⁹ A segunda, implica a ideia de que o dispositivo constitutivo da TE, de perfil fenomenológico, se situa em uma região que não é propriamente falando a do entendimento.¹⁰

Indo direto ao que interessa: você mostra que a tese, a afirmação, a posição possui um pressuposto; que posição da clareza do campo transcendental trabalha com um "pressuposto", a saber, "um fundo de opacidade": "obscuridade (assumamos, o posto exige o pressuposto negado), ela não se demonstra ou ainda ela só pode se (de)monstrar negada". Dito de outro modo: a obscuridade do campo transcendental lhe é inerente no modo da negação, ou antes, e aqui estaria "a profunda intuição sartreana", a consciência "é transparente de maneira pressuposta". Você ainda indica, um pouco mais adiante, que "há uma transparência radical, impossível de demonstrar", e que este é, precisamente, o "claro enigma da consciência".

Voltarei atrás um pouquinho para fazer dois comentários: 1) sobre aquilo que você chama de "um tipo de exercício quase contrafactual (ou contratextual)"; 2) a epígrafe.

Vimos, segundo as palavras do próprio Alexandre, que seu texto deve ser compreendido como um exercício quase contrafactual. Interpreto isto da seguinte maneira: primeiro, seria preciso lembrar que o sentido do uso da noção de exercício em filosofia implica, no limite, dar corpo à atitude filosófica enfatizando, precisamente, o caráter concreto da atitude, do comportamento, da orientação filosófica [verificar se este sentido do uso de exercício dialético bate com a filosofia sartreana ou se não é um eco merleau-pontiano ou montaigniano que dizia que filosofar é aprender morrer¹¹]; em seguida, também vale a pena

⁹ (Um primeiro pedido de esclarecimento, já que tudo depende disto: quais são os limites e problemas do dispositivo constitutivo da TE?).

¹⁰ Em que patamar se situa este texto? Onde se situa aquele que fala?)

¹¹ "Não sabemos onde a morte nos aguarda, esperamo-la em toda parte. Meditar sobre a morte é meditar sobre a liberdade; quem aprende a morrer, desapareceu a servir; nenhum mal atingirá quem na existência compreendeu que a privação da vida não é um mal; saber morrer nos exime de toda sujeição e constrangimento" (I, XX, *De como filosofar é aprender a morrer*). Montaigne acha a vida "agradável e valiosa mesmo em seus últimos momentos. A natureza no-la deu em condições tão favoráveis que somente por nossa culpa pode tornar-se pesada e inútil: 'A vida do insensato é desagradável, inquieta; pois só tem por objetivo o futuro' (Sêneca). Preparo-me, contudo, para perdê-la sem queixas, porque isso está na ordem das coisas e não porque ela me seja penosa e importuna; aliás, quem se compraz na vida não teme deixá-la. Há que gozar a existência e eu a gozo duplamente, porquanto o goze se mede

lembrar o alcance da noção de “quase” em filosofia de perfil fenomenológico, pois é precisamente neste contexto que alguém pode dizer que em certas ocasiões os momentos do tempo são quase presentes uns aos outros. Enfim, aquilo que é o domínio do contrafactual: o que é o contrafactual? Ora, é precisamente aquilo que aparece no contraste com o que aconteceu, o atual ou o factual; o contrafactual é aquilo que não aconteceu, mas poderia ter acontecido, ele faz parte do possível. Se consultarmos um dicionário de lógica, veremos que o raciocínio contrafactual trabalha da seguinte maneira: **“se fosse o caso de A, então seria o caso de B”**. Isto ajuda compreender o que está em questão no trabalho do Alexandre, pois, se fosse o caso de Sartre trabalhar do jeito que ele propõe, então, Sartre operaria, fenomenologicamente, fora dos limites do entendimento. O modo como o autor da TE enquadra a tópica transcendental o leva para fora dos limites do puro entendimento.

Sobre a epígrafe, gostaria de dizer que, em minha opinião, ela exprime bem o sentido do movimento que você quer matizar. Trata-se de uma poesia que se inscreve sob o signo da releitura e, particularmente, de Kant! A poetisa Orides Fontela lança mão do famoso trecho da Conclusão da CRPr em que Kant diz: “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim”. O que faz a poetiza? Ela não sai, e isto é muito importante frisar, do registro da admiração e, eu diria, do espanto [verificar em que medida esta admiração tem o mesmo alcance que angustia para Sartre], mas este espanto implica uma inversão que não tem absolutamente nada de natural, já que ela muda o lugar em que se encontra a lei moral assim como o céu estrelado, o que termina mudando o sentido tanto de um quanto de outro. A

pela atenção que lhe dedicamos. Sobretudo neste momento em que percebo que a minha toca de tão perto o fim, quero sublinhar quanto a aprecio, sustar a rapidez de sua fuga com minha presteza em detê-la, e compensar, quanto possível, a transitoriedade pela intensidade. Na medida em que diminui o tempo de que ainda disponho, aplico-me em fazer que a posse seja mais profunda e completa. [...] Dizemos: ‘Passou a vida na ociosidade’, ou ‘nada fiz hoje’. Não viveste então? Pois essa é a ocupação mais fundamental e ilustre. ‘Se ao menos’, direis, ‘houvesse dirigido grandes empresas, teria mostrado minha capacidade’. Não soubestes então dirigir a vossa vida? Tereis nesse caso cumprido a mais bela das tarefas. [...] A mais admirável obra-prima do homem consiste em viver com acerto. Em outras palavras, a fazer cada coisa em seu devido tempo. [...]” (III, XIII, *Da experiência*).

releitura de Kant por Fontela revela o espanto decorrente do resultado de uma inversão laboriosa:

Kant (relido)
Duas coisas admiro:
a dura lei
cobrindo-me
e o céu estrelado
dentro de mim.

Não é apenas a pura e simples inversão que está em jogo aqui, mas sim a **modificação de uma distribuição metódica** não só dos termos, mas também na função e na amplitude da resultante. Além disto, imagino você pensando nas duas analogias profundas que se poderia fazer aqui: uma entre a dura lei e o domínio do puro transcendental; a outra entre o céu estrelado e a opacidade. É claro que quando se comenta neste registro um texto poético, é preciso ter muita flexibilidade na linguagem, por isto mesmo, gostaria de ouvi-lo comentar um pouco a relação da epígrafe com o seu texto.

Para começar a me encaminhar para o assunto com o qual gostaria de encerrar minha participação, retomo seu texto ali na altura em que você coloca em contraste “a inclinação geral da leitura e da recepção da TE” e um modo diferente de pensar as coisas e que você encontra no texto de Rui Fausto. Não vou retomar o detalhe do argumento, mas vale apenas lembrar que conforme sua interpretação, o exercício dialético que está sendo praticado aqui é precisamente aquele da **interversão**, ou seja, de uma modificação da ordem ou da disposição das coisas: “digamos que, para um exercício dialético, o visar da consciência só se realiza intervertendo-se: a ‘unidade’ só pode ser dada pelo outro da unidade, em um movimento tipicamente dialético. A unidade posta exige que seu fundamento permaneça pressuposto. O segundo negando dialeticamente o primeiro”. Assim, compreende-se o modo como na TE o campo transcendental arrasta seu “halo de obscuridade na forma de sua radical indemostrabilidade”.

Alexandre gostaria, então, de retomar um dos pontos de nosso diálogo anterior. Como você compreende esta relação de Sartre com a dialética? Como avaliar esta situação da dialética? Quais consequên-

cias tirar deste modo de operação com este conceito tão tradicional? Lembro-me que na última vez que debatemos seu texto lá em Curitiba (3 junho de 2014) já havíamos conversado sobre isto. Percebo, então, que esse novo texto porta as mesmas reflexões e questões subjacentes ao primeiro. Lá naquela ocasião falávamos sobre o “arranjo específico sartreano” para o problema fenomenológico clássico. Alexandre, o seu texto coloca novamente o problema da continuidade e da diferença entre Sartre e a tradição, só que agora, com a tradição da dialética. Lá em Curitiba, nós discutimos aquela parte de seu texto em que você explora a oposição entre o sentido gnosiológico *stircto sensu* e o sentido ontológico das discussões presentes na TE. O seu texto também fala de uma “linha de continuidade que espontaneamente se estabelece entre textos & problemas sartreanos”; você não nega a “evidente continuidade da ‘pré-história’ do pensamento sartreano em relação à sua história”. Muito pelo contrário, discutimos o fato de que seu texto toma a continuidade como fio condutor e que você termina retrazendo ou marcando várias balizas para se compreender as diferenças entre os textos de Sartre. Sua pergunta nesta ocasião era: como avaliar a diferença entre os primeiros textos, particularmente, o dístico, e o EN, sem abandonar a continuidade existente entre eles, ou antes, que ali se estabelece “e mesmo, institui-se”? Primeiro dado para reflexão: oposição entre sentido gnosiológico e sentido ontológico; segundo dado: novidade do sentido ontológico. Você aposta na oposição e, ao ganhar a aposta, dá a entender que a passagem dos primeiros textos ao EN pode ser pensada a partir de uma interpretação apropriada da diferença entre estes dois tipos de sentido. A frase que na época eu trouxe à tona fala precisamente do modo através do qual você pensa a relação entre o discurso fenomenológico e o discurso ontológico. Uma vez compreendida a diferença entre eles, você faz a seguinte ressalva, que para mim é essencial: “com a ressalva que esse sentido ‘ontológico’ – ‘novo’ à sua maneira – é construído **por sobre** o discurso fenomenológico”. Para o que nos interessa aqui hoje, esta observação é muito importante porque através dela talvez possamos entrever o modo como Sartre opera com a dialética. Assim, seria possível formular a seguinte ideia: a clareza do campo transcendental se instaura por sobre a obscuridade presente no modo da negação. Será que poderíamos depreender daí um esquema

sartreano? Como não submergir no “mar de problemas” que envolve este arranjo sartreano? Você acha que nós poderíamos depreender do modo com que Sartre aborda o problema da dialética um modo de pensar a tradição? Por que isto não é só uma esquisitice filosófica?

Enfim, gostaria de enfatizar o alcance do emprego da expressão “por sobre” na passagem que acabei de citar. O sentido do emprego desta expressão por você me parece ser este: seu emprego destas duas preposições seguidas – “por” e “sobre” – põem em relevo uma espécie de **movimento por cima de alguma coisa**. Aqui, a preposição “por” indica o movimento, e a preposição “sobre”, uma posição. A dificuldade do que está em jogo aqui é grande e a possível relação entre as partes é ainda mais complexa, afinal, o que está em foco é precisamente a possibilidade de trabalhar com um conceito tradicional – a dialética – de uma maneira nova. Vale a pena repetir pois, ao transpor o raciocínio, encontramos a seguinte formulação: o campo transcendental é construído por sobre a contingência, ele arrasta um halo de obscuridade que é, sim, uma “radical indemostrabilidade, que, do ponto de vista da explicação de texto mais pedestre, decorre da ênfase de sua transparência – de tão transparente declina-se demonstração”.

Alexandre, como você deve ter percebido, todos os meus comentários giraram em torno destas duas questões principais: 1) qual é o alcance desta subversão sartreana? 2) em quê este arranjo é atual? Gostaria de ouvi-lo falar sobre isto.

A negação no cerne do humano: projeção e unidade na Filosofia De Sartre

Helen Manhães

UFSC

Na introdução da obra *O ser e o nada*, Sartre delinea sua proposta a partir da crítica que faz especialmente à filosofia de Husserl. Opondo-se a este, Sartre parte em busca duma compreensão ontológica do real que não fundamente o ser do fenômeno na consciência, ou seja, que não defina o ser do fenômeno como ‘ser é ser percebido’, e, por outro lado, que não separe mundo e consciência enquanto duas entidades extrínsecas e independentes, unidas por uma relação também externa. A pretensão de Sartre, já de partida, é desenvolver uma compreensão do ser que permita dois aspectos: um ser transfenomenal do fenômeno e um ser transfenomenal da consciência, de tal modo que ambos estejam relacionados originariamente, vinculados dum modo essencial sem que, no entanto, o ser de um se reduza ao ser do outro. Consciência e fenômeno são as duas regiões do “ser em geral”, que designa tudo aquilo que de algum modo é. Estas duas esferas do ser, entretanto, existem sob um modo radicalmente distinto, e é por aí que deve começar um estudo da consciência.

Sartre parte da noção de fenômeno enquanto aquilo que aparece, aquilo que se manifesta. O existente é tal qual se mostra, não havendo por detrás dele um ser ou uma essência oculta que deveria, num processo de análise, ser encontrada. O fenômeno não mostra nem esconde seu ser e, no entanto, o indica em cada uma de suas partes.

Esta definição de fenômeno enquanto ‘o que aparece’ pressupõe alguém a quem aparecer, e este é o segundo modo de ser enquanto estrutura do real: a consciência. Esta possui um modo de existência radicalmente distinto do fenômeno. Ela define-se, em negativo, como não sendo uma coisa, uma substância, uma matéria onde se poderiam imprimir representações. A consciência é um vazio de consistência própria, assemelha-se, por analogia, mais a um movimento do que a uma coisa, e existe somente em correlação a um objeto. O conceito-chave para entendê-la reside na ideia de intencionalidade, definida assim: “toda consciência é consciência de alguma coisa.” (SARTRE, 2009, p. 22) Deve-se entender esta proposição em seu sentido mais profundo, que é um princípio da consciência, e não mera tautologia. Significa que o modo próprio da consciência existir é referindo-se permanentemente – porque originariamente – a um objeto que ela não é.

A investigação do ser do fenômeno, enquanto condição de desvelar e fundamento permanente do que aparece, conduz ao ser daquele que conhece, visto que seu ser é o que escapa às condições da aparição fenomênica, pois não depende de uma relação de conhecimento para ser apreendido. O ser do sujeito cognoscente, a consciência, existe sob uma condição que, como afirma Sartre, é necessária e suficiente: ser consciente de si. Ao contrário do que se poderia pensar, no entanto, não se trata de uma consciência reflexiva que conhece a si própria, numa relação de sujeito-objeto, de posicionamento. O que ocorre na percepção, por exemplo, que é um modo da consciência direcionar seu olhar ao mundo e esgotar-se nele, é percepção do objeto transcendente, mas, ao mesmo tempo, há consciência da percepção do objeto. Eis o cogito pré-reflexivo.

Dito de modo simples, a lei da consciência é existir consciente (de)¹ si em todo e qualquer ato seu. Tal afirmação, apesar de simples, é de tal modo radical que se pode afirmar que não há vida para a consciência a não ser enquanto consciência de existir, consciência de suas vivências. Uma dor, por exemplo, não existe salvo sob o modo de consciência (de) dor. Sem reduzir a dor a uma qualidade da consciência e, por outro lado, sem considerar a dor como uma potência, um atributo

¹ Os parênteses indicam que tal consciência não é posicional, que se trata duma consciência imediata de si e não da consciência tética, reflexiva. Por questões gramaticais, pela dificuldade em dizer tal modo de consciência, os parênteses são utilizados.

existente por si ao qual viesse se acrescentar depois a qualidade de consciente, a consciência (de) dor é o único modo possível de existência para uma dor. “Esta consciência (de) si não deve ser considerada uma nova consciência, mas o *único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa.*” (SARTRE, 2009, p. 25)

A lei de existência da consciência é ser consciente de si de modo imediato, numa relação de ser e não de conhecimento. Assim, Sartre estabelece o irrefletido como anterior e originário em relação à reflexão. O cogito pré-reflexivo

(...) aparece como sendo a necessidade primordial que tem a consciência irrefletida de ser vista por si mesma; comporta originariamente, portanto, esse caráter dirimente de existir para um testemunho, embora esse testemunho para o qual a consciência existe seja ela mesma. (SARTRE, 2009, p. 123)

A própria noção de intencionalidade, que estabelece o modo de ser da consciência como consciência de algo que não ela, revela a primazia da ‘vida natural’, espontânea da consciência, na qual há consciência posicional do objeto transcendente e consciência não posicional de si. A reflexão aparece como retomada da vivência irrefletida, que a recupera e posiciona como seu objeto. Antes de existir voltada para si mesma, a consciência é consciente (de) si através de sua relação com o mundo. Esta anterioridade do irrefletido traduz sua primazia ontológica, isto é, ser consciente (de) si é a lei da consciência, seu modo fundamental de existir.

A consciência é assim definida: ela é o que não é e não é o que é. Aparentemente uma contradição. No entanto, ao se considerar o ser Em-si, que é plena positividade e adere a si totalmente, há que se notar que há um tipo de realidade que foge ao ser e não pode provir dele: o não-ser. Não se pode derivar o não-ser do ser: ser só pode gerar ser, pois é pleno de si mesmo. O não-ser não pode, no entanto, gerar a si próprio, pois, não sendo, não tem poder para extrair de si a força necessária para nadificar-se. Ao contrário, como afirma Sartre, o nada é nadificado. Assim, é necessário que haja um ser capaz de sustentar o não-ser – ou nada – no ser, um ser que deve relacionar-se com o nada de dentro, de modo fundamental, caso contrário, se lhe fosse atribuída

esta relação de fora, este nada lhe seria exterior e necessitaria novamente de outro ser para sustentá-lo. Este ser que traz o nada ao ser e o sustenta em seu coração é o homem, o Para-si.

Sartre se utiliza do que chama de negatividades para mostrar que é o homem quem traz o nada ao mundo. Realidades como a negação, a interrogação, a ausência apenas vêm ao mundo através da realidade humana e, enquanto negatividades, são fundamentadas no nada original que as possibilita. “A condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser.” (SARTRE, 2009, p. 52) É por que o homem carrega em seu âmago o não-ser que tais realidades negativas são possíveis, e não por que elas existem que podemos, a nível de linguagem, dizer não, nada, ninguém.

Torna-se necessário interrogar o que deve ser a consciência, o homem em seu ser, para que sustente o nada.

Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. (...) A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’.
(SARTRE, 2009, p. 68)

A liberdade é “descoberta” em *O ser e o nada* através das condutas negativas. Tais condutas, como a interrogação, exigem um recuo da consciência diante do ser que o coloque como que em suspensão, em estado neutro, que o posicione entre o ser e o não-ser. Isto significa que a consciência encontra-se fora do processo causal que determina o Em-si, pois, se não fosse assim, haveria apenas ser indefinidamente. Tanto o distanciamento que a consciência assume mediante mundo como a quebra da relação causal dizem respeito à liberdade que rege a consciência.

Enquanto consciência, subjetividade, escapa-se às leis de determinação universal. Isto porque a consciência, no agir humano situado, constitui um conjunto de possíveis em relação ao porvir. Diferente-

mente dos objetos do mundo, que são regidos causalmente e podem ter suas trajetórias previstas e tomadas como certas, a consciência coloca suas próprias possibilidades e, o que é mais importante, está separada delas por um não-ser. Os possíveis apelam, exigem sua realização em vistas de seu motivo - aquilo que seria sua causa se tivesse força para tal, se se tratasse dos objetos do mundo. No entanto, no caso da consciência, todo motivo é insuficientemente eficaz para determinar a efetivação de um possível. Assim, aparece à consciência sua indeterminação diante do futuro, e este é um aspecto de sua liberdade. Meu ser presente pode constituir motivos para meu ser futuro, mas não há entre eles força de determinação capaz de derivar o que serei do que sou, na mesma medida que o que fui já não é capaz de, por si só, sustentar meu ser presente - a força da decisão tomada no dia anterior está empalidecida pela minha liberdade.

Um ótimo exemplo da nadificação de meu ser-passado está na figura do jogador. Almejando livrar-se de seu vício, promete que amanhã não voltará a jogar e sente-se confiante em sua decisão. No entanto, no dia seguinte verifica, ao pé do tapete verde, que sua decisão já não tem força determinante sobre seu presente, por mais que busque na memória, revivendo o dia anterior, o que o fazia ser tão resoluto. A decisão confiante de antes e a falta de que se apoiar agora para mantê-la revela a falta de força causal entre meu presente e meu futuro, e isto por que um nada, intrínseco a meu modo de ser, faz com que minhas vivências não sejam originadas umas das outras entre si. O nada que desliza em meu seio torna meus possíveis meros possíveis, retirando de qualquer deles, mesmo após decisão acertada, a necessidade de se realizar.

Uma frase-ícone do existencialismo de Sartre sintetiza a relação essencial entre homem e liberdade: "A existência precede a essência." (SARTRE, 1973, p. 11). Enquanto os objetos possuem essências definidas e estáticas, o homem primeiro surge no mundo, depara-se consigo, e, a partir de suas escolhas e ações, constrói sua própria essência. A construção de si implica um vazio original, um não-ser primeiro que se tornará algo. A liberdade humana, existencial, como caráter íntimo de seu ser, dita que homem é, necessariamente, abertura diante de possíveis a partir dos quais se construirá. Dizer que o homem é, ontologicamente, livre é afirmar a necessidade que ele tem de perpetuamente

escolher e, ao mesmo tempo, sua indeterminação, seu vazio original. A partir disto, é preciso esclarecer o modo como a consciência surge e se relaciona consigo mesma.

O Para-si consiste numa descompressão de ser. É uma fissura que se abre no seio do Em-si. “Assim, o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si.” (SARTRE, 2009, p. 127). A noção do *si* é o ponto central aqui. Ela denota relação do sujeito consigo mesmo. O si não é o sujeito, pois, se o fosse, constituiria uma identidade e recairia no Em-si. Ao mesmo tempo, não pode não sê-lo, pois é justamente o que o si indica: o sujeito.

O si representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade colocando-a como unidade (...) é o que chamamos *presença a si*. A lei de ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si. (SARTRE, 2009, p. 125)

Toda *presença a* implica separação. O que significa que o Para-si é o ser que, separado de si mesmo, existe presente a si. Mas o que é que separa o Para-si de si? Não pode haver a introdução dum elemento exterior: há uma unidade indissolúvel no seio do Para-si que mantém esta separação de si consigo mesmo. Caso contrário, ele se dissolveria em dois Em-si e recairia na plena positividade. O que o separa de si é o nada enquanto negação absoluta de identidade, um nada que lhe é íntimo e que o motiva a existir enquanto desencontro perpétuo de si mesmo.

Ser o que não se é significa ser uma tentativa de ser si mesmo, mas uma tentativa eternamente frustrada, que não consegue se tornar efetiva em sua busca. É o desejo de tornar sua natureza a mesma do Em-si, de fazer de si próprio uma plenitude que expulse qualquer lacuna de não-ser que, por sua vez, é o que permite a transcendência, é o que faz surgir a inadequação do homem consigo mesmo, que o transforma num desejo eternamente desejante e, como tal, falta perpétua. É a vontade de cessar a necessidade ontológica de ter que tender a algo. O homem nasce sob um destino contraditório: determinado a perseguir algo, está, por natureza, impedido de alcançar seu alvo. Ele é esta tendência inevitável, esta perseguição sem fim por completar-se, por exis-

tir de modo pleno através da coincidência consigo mesmo, sem querer, no entanto, lançar mão de sua condição de ser consciência. Tal é o sentido do fracasso primordial que Sartre atribui à condição humana.

Este processo de nadificação do ser exige que o Para-si exista sob o modo de *falta*. Toda falta exige, necessariamente, três componentes: o que falta (ou o faltante), o que de fato há (o existente) e a totalidade rumo à qual se dirige o olhar que presencia uma falta e que constituiria uma existência plena (o faltado).

O Para-si é um existente ao qual falta a densidade e a identidade do Em-si. A totalidade que o Para-si persegue é justamente um si-mesmo ideal que seria o Para-si, ao modo do Em-si, se pudesse coincidir consigo mesmo. “A relação negada na definição do Para-si (...) é uma relação dada como perpetuamente ausente entre o Para-si e si mesmo à maneira da identidade. (...) o que falta ao Para-si é o si – ou o si-mesmo como Em-si.” (SARTRE, 2009, p. 139).

Eis o ser do *valor*. O Para-si é quem mantém no ser a totalidade ideal que persegue constantemente. Sendo consciência, almeja a plenitude do Em-si. Um sofrimento nunca é sofrido totalmente. Por ser consciente (de) si, perde sua pureza, sua densidade, nunca é sofrimento o bastante. Já se alojou aquela distância ideal que faz com que o si nunca esteja aqui, mas sempre em outro lugar. O ideal do sofrimento é o homem que abaixa a cabeça e se cala, esmagado pela dor. Mas é só para mim que ele está mortificado. Em si mesmo, este sofrimento pleno que se assemelha à imagem de uma estátua, é apenas entrevisto como aquilo que fornece sentido ao sofrimento real. E é perpetuamente, em cada ato da vida da consciência, que ela se transcende em direção a totalidades irrealizáveis. Enquanto imanência absoluta da consciência, pois encontra-se no âmago dela como seu sentido, torna-se transcendência absoluta, por sua natureza ideal e inalcançável.

É com estas bases que Sartre prepara o contexto que embasará sua ontologia. A purificação do campo transcendental, isto é, a elucidação da consciência enquanto absoluto de existência espontânea, solicita agora que se explique como esta espontaneidade se relaciona com o mundo, tendo em vista que Sartre rejeita o idealismo transcendental de Husserl, mas também não admite o materialismo metafísico, o realismo ingênuo, enquanto postura filosófica.

O ser e o nada é o desdobramento desta descrição de como a consciência, em seu surgimento mesmo, faz surgir mundo: não do modo como o Ego transcendental constitui o mundo, pois, para Sartre, o ser se sustenta por si mesmo em sua permanência indeterminada e indiferente – o ser é. O que o Para-si faz é conferir sentido ao ser, a partir da nadificação de seu próprio ser, num movimento que persegue um ser ideal. A descompressão de ser que faz surgir o Para-si não é mais que um movimento incessante de busca pela coincidência de dois modos de ser, ser e não-ser, e o mundo aparece no meio dessa busca, quase como se se dissesse que o mundo serve de cenário a esta perseguição eterna e frustrada que é o homem.

O Mundo não criou o Eu [*Moi*], o Eu [*Moi*] não criou o Mundo, eles são dois objectos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles estão ligados. Esta consciência absoluta, quando é purificada do Eu, nada mais tem que seja característico de um *sujeito*, nem é também uma coleção de representações: ela é muito simplesmente condição primeira e uma fonte absoluta de existência. (SARTRE, 1994, p. 83)

Acredita-se que, em termos gerais, foi alcançada a elucidação do que Sartre compreende enquanto realidade humana sob uma determinação ontológica. Trata-se da consciência que sustenta um modo de ser que apreende a si mesmo como falta através da negação fundamental de si, movimento nadificador que faz emergir do puro ser estruturas significantes que o homem chama ‘mundo’.

REFERÊNCIAS

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *O existencialismo é um humanismo*; tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores, volume 45.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*; tradução de Paulo Perdiggão. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I: crítica literária*; tradução de Cristina Prado; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

A projeção para o ser do passado e para o ser do futuro em Sartre

Ana Gabriela Colantoni

UFG

Queremos mostrar com esse trabalho como a diferença entre os projetos de má-fé e de autenticidade são tênues. A má-fé não pode ser identificada simplesmente por um olhar objetivo sobre a atitude, e nem sobre sua permanência, mas sim pelo modo como o sujeito entende sua atitude e a relaciona com seu passado e futuro.

Vejamos um exemplo em que a mesma atitude, se observada de forma externa, poderia ser interpretada como pertencente a um projeto ou a outro e como a identificação torna-se precisa, quando temos elementos sobre o modo como o sujeito a entende. O garçom: o exemplo mais comum que um estudante de Sartre poderia citar a respeito e da má-fé, ainda assim, vejamos. Sartre faz a seguinte descrição:

Tento realizar o ser-Em-si do garçom [do café], como se não estivesse justamente em meu poder conferir a meus deveres e direitos¹ de estado seu valor e urgência, nem fosse minha livre escolha levantar toda manhã às cinco ou continuar deitado, com risco de ser despedido do emprego.[...] Todavia, não resta dúvida que, em certo sentido, *sou* garçom – caso contrário, poderia designar-me

¹ Conforme nota abaixo que está o original, não existe a palavra “droit” - “direitos”, somente a palavras “devoir” - deveres.

diplomata ou jornalista. Porém, se o sou, não pode ser à maneira do ser-Em-si, e sim *sendo o que não sou* (SARTRE, 2011, p. 107)².

Nessa passagem, é fácil identificar a denúncia de Sartre a respeito da tentativa de mentira para si mesmo sobre o que está em seu próprio poder, ou seja, a denúncia do autor sobre a má-fé comum, em que fica claro o engano sobre o que é escolha e o que é determinação: a confusão entre o que é princípio e o que é consequência. Isso é a própria definição sobre o que seja má-fé: “É preciso afirmar a facticidade como sendo transcendência e a transcendência como sendo facticidade, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra” (SARTRE, 2011, p. 102)³.

Observe que, assim como na maioria de seus exemplos, também nesse exemplo do garçom, Sartre narra em primeira pessoa. Eu defendo que essa narração em primeira pessoa seja proposital, visto que, se assim não fosse, não teríamos elementos suficientes, como observadores externos de um garçom, para julgarmos se a atitude dele é autêntica ou de má-fé, isto é, para sabermos se ele confunde facticidade com transcendência e vice-versa. A partir dessa análise, quero mostrar que a mesma atitude pode ser autêntica ou de má-fé, a depender do modo como o sujeito se relaciona com seu passado e com o seu futuro.

Para isso, uso esse exemplo especificadamente, para mostrar que até mesmo o exemplo mais comum sobre a má-fé, se não tivesse sido narrado em primeira pessoa, poderia ser entendido como atitude autêntica. Assim o desafio é mostrar em qual sentido poderia a atitude do garçom ser interpretada como autêntica. Com esse propósito, vejamos como Sartre descreve o jogo (ou a brincadeira):

² « Ce que je tente de réaliser, c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas justement en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit, quitte à me faire renvoyer. [...]Pourtant il ne fait pas de doute que je suis en un sens garçon de café - sinon ne pourrais-je m'appeler aussi bien diplomate ou journaliste ? Mais si je le suis, ce ne peut être sur le mode de l'être en soi. Je le suis sur le mode *d'être ce que je ne suis pas* » (SARTRE, 1946, p. 95).

³ « Il faut affirmer la facticité comme étant la transcendence et la transcendence comme étant la facticité, de façon qu'on puisse, dans l'instant ou on saisit l'une, se trouver brusquement en face d l'autre » (SARTRE, 1946, p. 91).

Com efeito, tal como a ironia kierkegaardiana, o jogo libera a subjetividade. Que é o jogo, de fato, senão uma atividade cuja origem primordial é o homem, cujos princípios são estabelecidos pelo homem e que não pode ter consequências a não ser conforme tais princípios? A partir do momento em que o homem se capta como livre e quer usar sua liberdade, qualquer que possa ser, além disso, sua angústia, sua atividade é de jogo: ele mesmo constitui, com efeito, o primeiro princípio, escapa à natureza naturada (*naturée*), estabelece o valor e as regras de seus atos e só admite pagar de acordo com as regras que colocou e definiu. Daí, em certo sentido, a “pouca realidade” do mundo [...] O ato não é por si mesmo seu próprio objetivo: tampouco seu fim explícito representa tal objetivo e seu sentido profundo; mas o ato tem por função manifestar e presentificar *a ela mesmo* a liberdade absoluta que constitui o próprio ser da pessoa (SARTRE, 2011, p. 710)⁴.

Desse modo, o jogo ou a brincadeira (*le jeu*) expressa a mais pura liberdade humana, pois representa aquilo que o homem escolhe por si mesmo e assume como sendo sua escolha, sem determinações externas. Ele representa aquilo que o homem está disposto a “pagar” por decisão própria diante de regras que ele sabe que são inventadas. Por isso, jogar é uma decisão autêntica. Mas esse não seria justamente o modo como Sartre inicialmente descreve o garçom, quando ele o descreve em terceira pessoa? Como aquele que é destituído de “seriedade”, de uma realidade transcendental? Vejamos:

Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápido demais, [ele vem para o consumidor não pouco, mas de maneira muito viva] e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o

⁴ « Le jeu, en effet, comme l'ironie kierkegaardienne, délivre la subjectivité. Qu'est-ce qu'un jeu, en effet, sinon une activité dont l'homme est l'origine première, dont l'homme pose lui-même les principes et qui ne peut avoir de conséquences que selon les principes posés? Dès qu'un homme se saisit comme libre et veut user de sa liberté, quelle que puisse être d'ailleurs son angoisse, son activité est de jeu: il en est, en effet, le premier principe, il échappe à la nature naturée, il pose lui-même la valeur et les règles de ses actes et ne consent à payer que selon les règles qu'il a lui-même posées et définies. D'où, en un sens, le 'peu de réalité' du monde [...] L'acte n'est pas à lui-même son propre but; ce n'est pas non plus sa fin explicite qui représente son but et son sens profond; mais l'acte a pour fonction de manifester et de présentifier *à elle même* la liberté absolue qui est l'être même de la personne » (SARTRE, 1946, p. 626-627).

rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de que? Não é preciso muito para descobrir: brinca de *ser* garçom (SARTRE, 2011, p. 105-106)⁵.

A forma dos gestos e a imitação são palavras que remetem ao jogo ou à brincadeira, ou seja, àquela atitude que segue as regras que ele próprio estabeleceu para si mesmo. A partir dessa descrição e de sua analogia com o jogo, se não houvesse a descrição em primeira pessoa, e se considerarmos que ele entende sua atitude tal como ela se apresenta, poderíamos falar que a atitude do garçom é autêntica.

Em ambas as verificações, da atitude do garçom como sendo autêntica e da atitude do garçom como sendo de má-fé, o ato objetivamente observado é o mesmo. A diferença encontra-se na subjetividade, no engano ou não a respeito da liberdade de sua ação. Por isso, o modo de entender sua função de garçom relaciona-se com o modo de entender e se projetar para o futuro. Com isso, damos o primeiro passo para estabelecer a relação entre má-fé, autenticidade e a questão temporal.

Na primeira possibilidade, nos apresentada por Sartre pela descrição em primeira pessoa, o garçom se projeta para o futuro, com foco em seu ser do passado, que é o Ego – esse ser externo à consciência e conjunto de estados e ações ocorridas. Ou seja, ele acredita que ele nas-

⁵ « Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'un ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçom de café » (SARTRE, 1946, P. 94).

ceu para ser garçom, como se seu passado imprimisse uma identidade, e que seu futuro estivesse determinado a garantir a continuidade e a permanência de ser garçom. Por conseguinte, o garçom mente para si mesmo ao afirmar a situação como intransponível e negar suas múltiplas possibilidades presentes.

Na segunda possibilidade levantada sobre esse exemplo, com a retomada do que é o jogo e a descrição objetiva da atitude do observado (suprimindo a descrição em primeira pessoa), existe a possibilidade de dizermos que o garçom entende sua função como um jogo. Ele escolhe participar desse jogo e sabe que é uma escolha contingente. A permanência ou não no jogo não é relevante para a verificação de que sua atitude seja autêntica, mas sim, o fato de que o garçom se projeta para o futuro assumindo a responsabilidade de sua ação, percebendo-se como autor, ao participar daquilo que ele propôs para si mesmo. Ao mesmo tempo, ele toma seu passado como dado, mas também como superável, ou seja, assume que seu passado é passível de nova significação a partir das escolhas presentes rumo ao futuro, mas que a mudança de atitude depende de seu próprio querer e fazer.

Em resumo, temos que, quando a projeção para o futuro ocorre como se fosse consequência do ser do passado, isto é, como se o passado determinasse a escolha futura, a atitude ocorre como se houvesse identidade pré-estabelecida, o que é uma mentira para si mesmo. Entretanto, quando a projeção para o futuro ocorre de forma a perceber as influências do passado, mas não se sentir determinada pelo mesmo, com a percepção dessa contingência e também das diversas possibilidades de direcionar-se, a atitude é predominantemente autêntica. O presente é o momento da interpretação do passado como algo superável ou intransponível e também o momento de decisão rumo ao futuro. E a partir dessa decisão, tem-se duas possibilidades: a escolha do futuro como se ele fosse determinado pelo ser do passado (Em-si) ou simplesmente rumo ao futuro (ser-Em-si-Para-si).

Com isso explicitado, a respeito da subjetividade do entendimento da atitude, passamos à segunda etapa, sobre a constituição do Ego e sua relação com o tempo e as atitudes. Falamos da identidade, que o homem não tem, mas que deseja constituir. Também aqui, o homem pode ter duas atitudes. Fazendo analogia com o primeiro exemplo e a

atitude de má-fé, o homem pode entender a identidade como sempre tendo a tido, de acordo com uma relação que ele estabelece com seu passado, como se o mesmo o determinasse.

A consciência reflexiva pode nos induzir ao erro, advindo do desejo de ser Em-si, mas por outro lado, pode nos impulsionar para atitudes coerentes, na tentativa de constituição da identidade, o que não considero ser um aspecto negativo, pois constituição diz respeito ao jogo e à autenticidade. Constituir identidade é diferente de ter identidade, pois este remete à crença de uma essência anterior à existência. A compreensão de que o Ego foi constituído pelas próprias escolhas permite a projeção para o ser de forma autêntica.

Por outro lado, o objeto Ego, na atitude de má-fé, aniquila minhas possibilidades.

De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas *eu mesmo* desapareci, aniquilei-me. Não há lugar para *mim* nesse nível, e isso não provém de um acaso, de uma falha momentânea da atenção, mas da estrutura própria da consciência (SARTRE, 2013, p. 29)⁶.

Em Sartre, o Ego é objeto e é externo à consciência, porque é resultado do que já foi escolhido, “unidade dos estados e ações” (SARTRE, 2013, p. 39)⁷. Portanto, ele é passado das escolhas da consciência, e, com isso, facticidade. Constituído a partir da transcendência e não do que seja transcendental. Diferentemente, a consciência é imediata, pois é presente, e como já foi dito, é o momento da decisão, a partir da interpretação do passado, rumo ao projeto futuro. O Ego está fora da consciência, porque enquanto o Ego é objeto (Em-si), a consciência é o nada (Para-si).

⁶ « En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l’unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais *moi*, j’ai disparu, je me suis anéanti. Il n’y a pas de place pour *moi* à ce niveau, e ceci ne provient pas d’un hasard, d’un défaut momentané d’attention, mais de la structure même de la conscience » (SARTRE, 2003, p.102).

⁷ « unité des états et des actions » (SARTRE, 2003, p. 108).

O homem só ganha pleno ser com sua biografia findada com a morte, quando não existem mais possibilidades e o Para-si deixa de existir: só podemos falar sobre a essência de uma pessoa após sua morte. “No extremo limite, no instante infinitesimal de minha morte, não serei mais que meu passado. Somente ele me definirá” (SARTRE, 2011, p. 167)⁸. Meu passado é capaz de fornecer essência: “O passado é substância” (SARTRE, 2011, p. 172)⁹. É nesse sentido que a existência precede a essência, que se constitui na relação fenomênica, entre uma consciência que vê e uma concretude vista: o passado de outrem, elaborado por esse outrem.

Sartre propõe que entendamos a temporalidade (presente, passado e futuro) como “momentos estruturados de uma síntese original” (SARTRE, 2011, p. 158)¹⁰, para que possamos a ela atribuir significado sem nos esquecermos da dependência das três dimensões.

Para esclarecermos essa conexão, primeiramente, é preciso re-
ver em que medida para Sartre somos e não somos o passado:

Antes de tudo, vejo que o termo ‘era’ é um modo de ser. Nesse sentido, eu *sou* meu passado. Não o tenho, eu o sou: aquilo que dizem acerca de um ato que pratiquei ontem ou de um estado de espírito que manifestei não me deixa indiferente: fico magoado ou lisonjeado, reajo ou pouco me importo, sou afetado até a medula. Não me desassocio de meu passado (SARTRE, 2011, p. 167)¹¹.

Sou meu passado quando me entendo como a parte que não pertence à consciência, ainda que ele se relacione com ela (está fora da consciência, é o Ego). Ou seja, sou meu passado quando me entendo como esse fora que não posso modificar e que se difere de meus possíveis: é o Em-si. O passado possui ser, pois ele é determinado: ele é a facticidade do Para-si.

⁸ « A la limite, à l’instant infinitésimal de ma mort, je ne serai plus que mon passé. Lui seul me définira » (SARTRE, 1946, p. 150).

⁹ « Le passé, c’est la substance » (SARTRE, 1946, p. 154).

¹⁰ « des moments structurés d’une synthèse originelle » (SARTRE, 1946, p. 142).

¹¹ « Je vois d’abord que le terme « était » est un mode d’être. En ce sens je suis mon passé. Je ne t’ai pas, je le suis: ce qu’on me dit touchant un acte que j’ai fait hier, une humeur que j’ai eue, ne me laisse pas indifférent: je suis blessé ou flatté, je me cabre ou je laisse dire, je suis atteint jusqu’aux moelles. Je ne me désolidarise pas de mon passe » (SARTRE, 1946, p. 150).

Não se pode modificar o passado, porém pode-se modificar seu significado, uma vez que ele se relaciona com o presente, pelos fazeres futuros. Mas, por ser Em-si, ele possui essência a partir da relação fenomênica. E é nessa medida que, enquanto consciência, não coincido com meu passado (SARTRE, 1946, p. 150-151). “[...] o passado é o que sou sem poder vivê-lo” (SARTRE, 2011, p. 172)¹².

Sartre mostra que, para estar presente à, é preciso se relacionar da maneira ontológica de não ser a coisa para a qual se está presente. É preciso estar fora e junto da coisa (SARTRE, 1946, p. 156). “O Presente, pois, só pode ser presença do Para-si ao ser-Em-si” (SARTRE, 2011, p. 175)¹³.

Como o Passado é Em-si, podemos dizer que o Para-si está presente ao Passado, na maneira de não sê-lo, mas estando junto a ele a certa distância e a ele impregnado. O Para-si foca e julga seu Passado, interpreta-o e decide sobre ele. “O passado é o Em-si que sou enquanto *ultrapassado*” (SARTRE, 2011, p.171)¹⁴.

O ser do Para-si está “fora de si, adiante e atrás” (SARTRE, 2011, p.177)¹⁵. A partir disso, defendemos o que propomos na introdução: que o modo de se relacionar do Para-si com seu Passado, ao projetar-se para o futuro, define o tipo de projeto escolhido entre má-fé e autenticidade.

Por isso, o passado pode, a rigor, ser o objeto visado por um Para-si que queira *realizar* o valor e escapar à angústia decorrente da perpétua ausência do si. Mas é radicalmente distinto, por essência, do valor: é precisamente o indicativo do qual nenhum imperativo pode ser deduzido; [ele é o fato próprio de cada para-si,] o fato contingente e inalterável que eu era (SARTRE, 2011, p. 173)¹⁶.

O Para-si pode interpretar o ser atrás (seu Em-si, ou seja, seu passado) como determinante de seu futuro, (de seu valor,) como se o

¹² « [...] le passé c'est ce que je suis sans pouvoir le vivre » (SARTRE, 1946, p. 154).

¹³ « Le présent ne saurait donc être que présence du pour-soi à l'être-en-soi » (SARTRE, 1946, p. 156).

¹⁴ « Le passé c'est l'en-soi que je suis en tant que dépassé » (SARTRE, 1946, p. 153).

¹⁵ « En tant que pour-soi, il a son être hors de lui, devant et derrière » (SARTRE, 1946, p. 159).

¹⁶ « C'est pourquoi le passe peut à la rigueur être l'objet visé par un pour-soi qui veut *réaliser* la valeur et fuir l'angoisse que lui donne la perpétuelle absence du soi. Mais il est radicalement distinct de la valeur par essence: il est précisément l'indicatif dont aucun impératif ne se peut déduire, il est le fait propre de chaque pour-soi, le fait contingente et inaltérable que j'étais » (SARTRE, 2011, p. 155).

ser atrás fosse todo seu ser. Isso é a falsa noção de identidade, em que todas as ações futuras são projetadas de tal modo que a justificativa premeditada é a afirmativa “sou assim”, o que é o retrato do projeto da mentira para si mesmo (má-fé) em que se confunde facticidade (passado) com escolha (futuro).

O ser do futuro é complexo, pois, embora ele não seja Em-si (SARTRE, 1946, p. 159) ele é aquele ser para o qual o Para-si busca ser Em-si, pois o ser do futuro é o conteúdo (o si) daquilo que falta ao Para-si (SARTRE, 1946, p. 161). Todas as ações intermediárias que precisam ser realizadas para se alcançar algum estado futuro não possuem sentido sem a finalidade buscada desse estado possível.

O futuro é a finalidade, a causalidade invertida, o que ilumina todas as ações do presente (SARTRE, 2011, p. 179). Logo, na atitude de má-fé, o Para-si se relaciona com essa iluminação, como se o passado preenchesse o futuro, ou seja, como se a finalidade que é o futuro fosse fixada pelos acontecimentos do passado: uma finalidade dada e imutável.

Na perspectiva da autenticidade, o ser atrás pode ser interpretado como superável. A consideração de que o Passado pode ser re-significado, por mais que a decisão seja por não transpô-lo, por repeti-lo, reflete a escolha pelo projeto em que se assume a responsabilidade da ação, em que o lançar-se para o futuro é algo indeterminado. A diferença de postura se dá pela iluminação do ser do futuro em todos os passos presentes, não como se fosse fato certo ou dado, mas como finalidade escolhida. Com isso, mostramos que não é o fato de “permanecer” da mesma forma que agia no passado que indica que o projeto escolhido foi o de má-fé, mas o modo como ocorre a relação com esse passado e sua projeção para o futuro.

Conforme havíamos dito na primeira parte, estamos defendendo que não é possível julgar se ações são autênticas ou de má-fé quando somos meros observadores, pois o modo de relação com esses aspectos temporais são subjetivos. Só podemos classificar entre ação de má-fé ou ação autêntica quando somos os viventes da ação, pois uma mesma ação pode ser considerada de um ou de outro modo, a depender da forma de relação do Para-si com seu passado e futuro. Se realizo ações em conformidade com a atividade do garçom, porque penso que nasci para isso, ou porque a situação econômica de minha família determi-

nou-me a isso, ou por causa da conjuntura histórica, minha atitude é de má-fé. Contudo, se entendo que diante de tantas possibilidades, escolhi me constituir enquanto sendo garçom por mim mesma, assumo a contingência de meu passado.

O ser atrás é contingente, e a consciência disso é o que garante uma atitude futura autêntica.

Mas, precisamente por isso, o passado, que se *assemelha* ao valor, não é valor. No valor, o Para-si torna-se si transcendendo e fundamentando seu ser; há uma retomada do Em-si pelo si; por esse fato, a contingência do ser cede lugar à necessidade. O passado, ao contrário, é primeiramente Em-si. O para si acha-se sustentado no ser pelo Em-si [sua razão de ser não é mais de ser para-si: é devir em-si] e por isso nos aparece em sua [pura] contingência (SARTRE, 2011, p. 173)¹⁷.

Assim, chegamos à terceira parte. Vejamos como Carlos Eduardo Moura (2013) interpreta as três formas de “si” do Para-si, utilizadas por Sartre:

Pode-se dizer que Sartre utiliza a palavra “si” em três conteúdos na consciência. 1.^o) o si espontâneo da consciência pré-reflexiva, o centro da ação e da vida consciente [...]; 2.^o) o si da consciência reflexiva, o “Moi” (personalidade, Eu, Ego) enquanto objeto para a consciência (presença) e 3.^o) o si como fim, como valor visado pela atividade humana pelo projeto de ser (é o si como busca, desejo) (MOURA, 2013, p. 81).

No projeto de má-fé, há uma tentativa de justificação do presente com os acontecimentos do passado, e eis a confusão entre a transcendência e a facticidade. A má-fé nada mais é do que a tentativa da consciência de se livrar da angústia e da vergonha, ao não querer admitir seu “si” no terceiro sentido descrito por Moura, na tentativa de negar que todas as suas escolhas foram buscadas e podem continuar sendo buscadas livremente. Com isso, a consciência tenta assumir que é um

¹⁷ « Mais, précisément pour cela, le passé qui *ressemble* à la valeur *n'est pas* la valeur. Dans la valeur le pour-soi devient soi en dépassant et en fondant son être, il y a reprise de l'en-soi par le soi ; de ce fait la contingence de l'être cède la place à la nécessité. Le passé, au contraire, est d'abord en soi. Le pour-soi est soutenu à l'être par l'en-soi, sa raison d'être n'être n'est plus d'être pour-soi : il est devenu en-soi et nous apparaît, de ce chef, dans sa pure contingence » (SARTRE, 1946, p. 155).

Em-si determinado e sem possibilidades, o que ocasiona uma tentativa de que o “si” no segundo sentido coincida com o “si” no terceiro sentido, pois o que é desejado coincide com aquilo que é, isto é, com a percepção do Ego. Defendemos que esse tipo de atitude acontece quando a consciência envergonha-se das escolhas feitas até o momento (do Ego assim constituído), de modo a querer encobrir essa escolha através da mentira para si mesma. Nesse caso, há também um movimento, mesmo que ele seja o da permanência, o da negação de alternativas, por isso é uma atitude de má-fé.

No projeto de autenticidade, a consciência se projeta também para um ser. Porém, esse ser encontra-se no futuro, pois o ser do futuro nunca coincide com a consciência no presente. Referimo-nos ao “si” no terceiro sentido, assumido como desejado, e não como “tendo que ser”. Nesse caso, a consciência é capaz de se perceber como detentora do poder de escolha e de ausência de determinação contínua.

Em resumo, primeiramente mostramos que uma ação não pode ser julgada como autêntica ou de má-fé sem a explicitação a respeito do entendimento da ação pelo sujeito. Em segundo lugar, mostramos que não é a permanência ou não em algum ato que define a atitude. Por fim, mostramos a relação que o sujeito tem entre os diferentes “si”s de Sartre. Em todos esses passos, mostramos que a autenticidade e a má-fé não podem ser vistas e julgadas meramente por um terceiro, apenas vividas pelos sujeitos que se projetam e entendem “o que foi”, além de planejar e realizar “o que será”.

BIBLIOGRAFIA

MOURA, C. E. *Consciência e liberdade em Sartre: por uma perspectiva ética*. São Carlos: Edufscar, 2012.

_____. “Desejo e falta: a construção da subjetividade na Ontologia de Sartre” In: *Filosofia Contemporânea: Fenomenologia*. Organização de Marcelo Carvalho e Vinícius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013.

SARTRE. *L'être et néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris : VRIN, 2003.

_____. *O ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *A transcendência do ego*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2013.

O papel da imagem e do imaginário na constituição da realidade humana em Jean-Paul Sartre

Thiago Rodrigues*

Universidade Federal de São Paulo - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

I

É notória a crítica que Sartre realiza à concepção tradicional de imagem. Para o autor, consciência imaginante e consciência perceptiva não se confundem, e isso porque, no seu entendimento, é preciso compreendermos a consciência enquanto um *ato*, isso implica na recusa à toda e qualquer tentativa de se substancializá-la. Deste modo, um objeto não pode de modo algum estar *na* consciência, pois a imagem mental “*é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência*” (SARTRE, 1996, p. 19). Em outras palavras, a imagem é um ato da consciência ao relacionar-se com o objeto.

O problema aqui levantado refere-se ao modo como a consciência opera ao constituir o objeto imaginário. O que é uma imagem mental? Qual a distinção entre imagem e percepção? E principalmente, o que é o imaginário?

Para Sartre toda tradição filosófica, no que tange ao problema da imagem mental, tratou de substancializar a consciência, transformando-a numa espécie de receptáculo povoado por pequenos simulacros. Nesse sentido, a imagem nada mais é do que uma cópia menor *da* coisa *na* consciência, um conteúdo da e na consciência, o que implica necessariamente em uma concepção substancialista.

Para melhor compreendermos as críticas de Sartre à esta tradição é preciso explicitar seus pressupostos fenomenológicos, pois, como bem lembra Bento Prado e Moutinho na apresentação à edição brasileira de *O Imaginário* de Sartre, este é um livro escrito contra Husserl, e completa Sartre, “mas apenas na medida em que um discípulo pode escrever contra o seu mestre” (*Ibidem*, p. 7).

Em *A Transcendência do Ego* Sartre destaca que Husserl não havia radicalizado suficientemente um de seus conceitos basilares, que é o conceito de intencionalidade, o que inclusive, levou alguns comentaristas à falarem em “escola francesa de fenomenologia”. Este comentário parece pertinente pois, para Sartre, a consciência existe como puro ato, como relação com o mundo. Ou na imagem utilizada pelo filósofo, a consciência é como um vento, uma explosão em direção à algo, mas que nunca é em-si-mesma, nunca se realiza. A consciência é pura relação com o mundo.

Cabe então apresentarmos o que o filósofo entende por percepção e o que ele entende por imagem para melhor compreendermos o nosso problema.

Em primeiro lugar em ambos os casos trata-se de um ato intencional da consciência, o que significa que eles nunca se dão simultaneamente. Se percebo não imagino, se imagino não posso perceber.

Diz Sartre:

[...] o objeto da percepção é constituído por uma multiplicidade infinita de determinações e de relações possíveis. Ao contrário, a imagem mais determinada não possui senão um número finito de determinações, precisamente aquelas de que temos consciência (*Ibidem*, p.30).

Em outras palavras, podemos dizer que o autor reserva à consciência imaginante um papel criador (ativo) e a consciência perceptiva, ao contrário, um papel de apreensão (passivo). É por isso que Sartre diz que não há nada na imagem que já não esteja posto no ato de imaginar. Enquanto que na percepção sempre há algo que eu posso apreender que ainda não estava posto.

Assim a consciência imaginante tem um papel ativo pois ela é uma “espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem” (*Ibidem*,

p. 28). O que faz com que a consciência perceptiva apareça como passiva¹ diante do objeto percebido.

Ora, estes pressupostos são fundamentais para compreendermos o que Sartre entende por imaginário, pois, para o autor este tipo de consciência tem uma função irrealizante. Isso significa que o imaginário é o lugar no qual a consciência cria o irreal enquanto negação do real. Mas isso não implicaria na aceitação da consciência imaginante como o lugar de uma certa forma de alienação? Sim e não, pois, se por um lado ela pode ser apropriada como uma forma de fuga do real pela má-fé, por outro lado ela só pode constituir-se tendo como pano de fundo o real constituído, “a *nadificação* [...] *sempre implica por seu constituir-se no mundo*” (*Ibidem*, 241). Portanto, diz Sartre:

É a situação-no-mundo, apreendida como realidade concreta e individual da consciência, que serve de motivação para a constituição de um objeto irreal qualquer, e a natureza desse objeto irreal é circunscrita por essa motivação. (*Ibidem*, p. 241).

Assim, entender a consciência imaginante enquanto ato significa resgatar seu papel de desveladora de instâncias inauditas do próprio real, é resgatar seu pressuposto fundamental que é a noção fenomenológica de intencionalidade tal como a concebe a interpretação francesa do existencialismo sartriano.

II

Na filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre, o imaginário surge como elemento central na análise fenomenológica da consciência, de sorte que a consciência imaginante desponta como um dos modos pelos quais a consciência opera. Isso significa que, para o filósofo, não é possível compreender a concepção de realidade humana sem passar pelo papel da imagem e do imaginário em sua filosofia.

Desse modo, para se compreender o lugar da teoria do imaginário na constituição da realidade humana torna-se imperativo tomar como ponto de partida os pressupostos fenomenológicos do autor.

¹ Evidentemente o termo “passiva” aqui surge em sentido fraco, pois, não nos esqueçamos, a consciência é, sempre, intencional.

Isso significa que não podemos reduzir sua concepção de imaginário aos elementos imanentes à consciência, tese sartriana que podemos acompanhar em textos de orientação fenomenológica como *A imaginação* e *O imaginário*. Cumpre, pois, desde o início, considerar o caráter simultâneo e processual que a análise da estrutura da consciência impõe entre sujeito e objeto, isto é, entre a consciência intencional e o objeto intencionado pela consciência. Assim entendemos porque, para Sartre, é fundamental diferenciar a imagem mental da percepção, diz o autor: “Não há, não poderia haver imagens na consciência. Mas a imagem é um certo tipo de consciência. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência de alguma coisa” (*Idem*, 1978a, p. 106).²

E ainda:

[...] a distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade: é necessário, mas não suficiente, que as intenções difiram; é preciso também que as matérias sejam dessemelhantes [...] Sabemos agora que é preciso tornar a partir do zero, negligenciar toda a literatura pré-fenomenológica e tentar, antes de tudo, adquirir uma visão intuitiva da estrutura intencional da imagem. Será preciso, assim, colocar a questão nova e delicada das relações entre imagem mental com a imagem material. [...] É possível que, no meio do caminho, sejamos obrigados a deixar o domínio da psicologia eidética e recorrer à experiência e aos procedimentos intuitivos (*Ibidem*, p. 105).

Estamos, pois, no registro da cisão entre a consciência e a coisa, não se trata mais de compreender a imagem como uma percepção enfraquecida da coisa mesma, é preciso antes, compreender que a imagem é uma das formas da consciência operar, por isso Sartre fala em consciência imaginante. Aqui o autor rompe com uma série de dualismos que caracterizaram a metafísica tradicional, não se trata mais de buscar a coisa para além do fenômeno (*Idem*, 1997, p. 15). Ocorre uma mudança de enfoque, trata-se agora de se perguntar acerca do modo pelo qual a consciência opera. Decorre daí, portanto, a relevância de se diferenciar a percepção da imagem mental, e de se afirmar que a imagem é antes um ato do que uma coisa *na* consciência. Mas a passagem referenciada diz mais: é preciso também estabelecer como se dá a

² SARTRE, Jean-Paul. *A Imaginação*, p. 106.

relação entre os aspectos materiais e mentais implicados na imagem, ou seja, é preciso considerar qual o papel do mundo na construção da realidade humana. De fato, é patente que, para o autor, há uma necessária interdependência entre a consciência (imaginante ou não, visto que a consciência imaginante é um dos modos da consciência operar) e o mundo. É por isso que Sartre afirma que “*A imagem e a percepção [...] representam as duas grandes atitudes irredutíveis da consciência*” (*Idem*, 1992, p. 160), pois é através dos modos de operar da consciência que a realidade humana se constitui. E é principalmente ao primeiro destes modos que esta breve reflexão se dedica. Posto isto, esta correlação nos incita a perscrutar acerca do papel da experiência histórica (mundo) e também, e talvez principalmente, sobre o papel da produção ficcional para a constituição da realidade humana no registro sartriano.

A problematização dessas questões nos desvelará o papel precípuo que a imagem, enquanto elemento constitutivo da realidade humana, adquire nesta filosofia. Mas avancemos um pouco mais para melhor pontuar o problema aqui proposto.

Tomemos como mote, neste ponto, o instigante artigo de Leopoldo e Silva, *Conhecimento e Identidade História em Sartre*:

Ora, o possível é aquilo que ainda não é real: e o conhecimento do para-si refere-se ao que não é real na medida mesma em que a condição de diáspora faz com que a realidade humana esteja exatamente ali onde não a encontramos: na possibilidade de sua realização. Isso mostra que o conhecimento da condição humana exige uma relação entre verdade e possibilidade que foge à lógica tradicional: pois a verdade não está na realidade entendida como real acabado, feito, mas na efetuação das possibilidades enquanto projetar-se, ser-para. Isso requer que pensemos na vida do para-si como efetuação de possibilidades mais do que como realização de possibilidades. A diferença é que o para-si vive de seus projetos não apenas no sentido de alimentar-se deles para a sua sustentação existencial, mas sobretudo no sentido de viver o processo de efetuação ou efetivação das possibilidades como um processo de totalização nunca totalizado. É como se a efetividade se referisse mais ao possível do que ao real (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p. 45).

Certamente, se o real só se dá a ver enquanto possibilidade, enquanto jogo dos possíveis, então o jogo imaginário ofertado pela cria-

ção ficcional deve se apresentar como condição de possibilidade efetiva para se acessar a realidade humana. O acesso à verdade da existência para Sartre passa necessariamente pelo jogo dos possíveis, posto que o caráter dinâmico, que melhor define o para-si, interdita qualquer concepção imobilizante para a verdade e o real. Temos de aceitar a existência humana em seu caráter fluido; existir significa existir fora de si, em contínuo processo de autoconstituição. Entende-se então porque o irreal surge como a dimensão privilegiada de acesso ao real (verdade), assim a literatura é campo fértil para o desvendamento da realidade humana. Ganha destaque, então, a necessária simultaneidade entre a constituição da realidade humana e a história em Sartre, posto que, por um lado, a realidade humana só se dá enquanto “jogo dos possíveis”, por outro, é só em situação que isto pode ocorrer. Em outras, é lançado no mundo que o homem se constitui enquanto puro projeto de si mesmo.

Deste modo não é por acaso que Sartre dedica seu último trabalho a estudar a vida e a obra de Flaubert. Pois:

[...] ao mesmo tempo sua obra ilumina a época com uma nova luz: ela permite colocar uma nova questão à História: que época podia ser esta para que existisse este livro e para que nele reencontrasse mentirosamente sua própria imagem. Aqui estamos no verdadeiro momento da ação histórica ou do que denominarei de bom grado o mal-entendido. Mas não é aqui o lugar de desenvolver este novo passo. Basta dizer, para concluir, que o homem e seu tempo serão integrados na totalização dialética quanto tivermos demonstrado como a História supera esta contradição (SARTRE, 1978b, p. 177).

Chegamos a outro ponto que pretendemos destacar, qual seja, que a obra e as escolhas particulares de cada homem, representam sua época, visto que o escritor encarna a totalidade do processo dialético que o engendra e que é por ele engendrado. Assim, se a verdade reside no jogo dos possíveis, e se a literatura é o espaço da “*criação continuada*” requerida pela consciência imaginante, então a literatura (criação ficcional) adquire um papel central enquanto elemento de constituição da realidade mesma. Daí também a necessidade de retomarmos o problema da relação entre a percepção e a imagem mental, entre consciência e mundo (Situação histórica). O que é a realidade humana a final?

Neste ponto, o conceito de *encarnação* torna-se crucial para a discussão. Mais adiante, nos voltaremos mais diretamente para a noção de *encarnação*, tal como desenvolvida por Sartre. Por ora, as palavras de Noudelmann adiantam-nos algo a esse respeito e contribuem para elucidar a passagem acima: “No plano da linguagem, a *encarnação* nas palavras compromete o ser-no-mundo da consciência, e Sartre, estudando a *escolla* de Flaubert, apreende a dimensão ontológica da *imaginação*” (NOUDEL-MANN, 1996, p. 249).³ Ou seja, se queremos compreender a dimensão histórica implicada na imagem para Sartre devemos necessariamente passar pela noção de *encarnação*, ou seja, é preciso não negligenciar a dimensão histórica implícita no plano da linguagem, e até mesmo, em toda construção imaginária.

No percurso proposto para este breve estudo, qual seja, aquele que vai de uma reflexão sobre a imagem e o imaginário à realidade humana, passando pelo conceito de *encarnação*, de fato, os comentários de Françoise Noudelmann surgem como referência obrigatória. Diz o comentador ao se referir as análises de Sartre acerca da escrita de Flaubert, “A *matéria verbal* torna-se o lugar de uma *encarnação*, e escrever constitui um projeto existencial. Ao escrever, Flaubert se descobre e se cria ao mesmo tempo” (*Ibidem*, p. 170).⁴ Se a escritura é o meio para uma exteriorização, isso se dá somente porque a *encarnação* é sempre de uma intenção singular, uma interiorização da exterioridade que se exterioriza novamente. Essa passagem, de reverberações dialéticas, remete à clássica asserção de Marx, citada por Sartre com frequência, segundo a qual o “homem faz a história que o faz”. Em outras palavras, “O homem faz a obra, mas a obra o faz”, sentencia Sartre, “por um lado, ela é a matéria

³ Todas as traduções nossas a seguir serão acompanhadas pelo texto original em nota de rodapé. No original: “[...] Ainsi, pour comprendre l’intelligibilité de l’Histoire, la démarche sartrienne ménage une tension entre une conception unilinéaire et déterminée de l’histoire, et une prise en charge non plus du sens mais des sens de l’histoire, donc les expressions et les interprétations sont parties intégrantes de son mouvement. Au plan du langage, l’incarnation dans les mots engage l’être-dans-le-monde de la conscience, et Sartre, en étudiant les choix de Flaubert, appréhende la dimension ontologique de l’imaginaire”. (Tradução nossa).

⁴ “La matière verbale devient le lieu d’une incarnation, et l’écriture constitue un projet d’existence. En écrivant, Flaubert se découvre et se crée en même temps”.

de sua objetivação, por outro, ela é um corpo constituído, um passado ressentido a se integrar como uma nova determinação” (Ibidem, p. 171.).⁵

É nesse sentido que devemos entender a ideia de encarnação, presente no pensamento sartriano e que reverbera nesta breve reflexão. No contexto desta breve apresentação, limitemo-nos a assinalar que é principalmente em *Crítica da Razão Dialética* e em *O Idiota da Família* que Sartre desenvolverá este conceito. Notadamente, neste momento de sua produção, o autor volta sua atenção principalmente para a dimensão histórica, sempre implicada em sua filosofia, mas cresce em relevância, no interior de sua obra, apenas a partir dos anos 40⁶; a partir de então a relação entre o mundo imaginário e a realidade concretamente vivida pelos homens entrelaçam-se definitivamente no universo sartriano.

É justamente isto que a noção de encarnação visa esclarecer, ou seja, a interioridade que se apresenta como um correlato da exterioridade encarnada. Assim a literatura surge como o correlato necessário do processo acima descrito, ou seja, a relevância adquirida pela história para Sartre faz com que a criação literária se torne necessariamente uma problematização da condição histórica, de modo que o imaginado, o que é inventado pela subjetividade do literato dá uma forma imagética ao que é vivido no plano histórico.

É justamente neste sentido que o autor afirma em *Questão de Método*, texto que abre a *Crítica da Razão Dialética*:

Não posso descrever aqui a verdadeira dialética do subjetivo e do objetivo. Seria preciso mostrar a necessidade conjunta da “interiorização do exterior” e da “exteriorização do interior” A práxis, com efeito, é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização; o projeto, como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, tenso entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representam em si mesmo a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade, estas determinações cardeais da atividade. O subjetivo aparece, então, como um momento necessário

⁵ “L’homme fait l’oeuvre, mais l’oeuvre le fait: d’une part, elle est la matière de son objectivation, d’autre part elle est un corps constitué, un nouveau passé, à intégrer comme nouvelle détermination”.

⁶ Cabe ressaltar que nas primeiras obras de Sartre a questão histórica, mesmo que esteja presente em entrelinhas, não é assim tão relevante.

do processo objetivo. Para se tornarem condições reais da práxis, as condições materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares: a diminuição do poder aquisitivo não provocaria jamais a ação reivindicativa se os trabalhadores não a sentissem em sua carne sob a forma de uma carência ou de um medo fundado em cruéis experiências (SARTRE, 1978b, p. 154).

Quando Sartre estabelece a dialética entre o caráter subjetivo e objetivo enquanto fundamento da construção da realidade humana, isto é, quando o autor ressalta o enlace entre as dimensões subjetivas e objetivas no decurso do processo histórico, o que se desvela é que “o projeto”, característica fundamental do para-si, surge “como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade”. É preciso considerar, e mais que isso, é preciso não negligenciar, a dimensão subjetiva na constituição da realidade humana historicamente situada.

Nesse sentido, no que tange às análises de Sartre acerca de Flaubert, seu “estudo de caso”, compreendemos os comentários de Noudelmann. “*Não que Flaubert pudesse ser, virtualmente, Emma* [personagem principal de Madame Bovary]: *ele é Emma, no sentido em que uma consciência existe por seus possíveis, e se faz ser neles*” (NOUDELMMANN, *Op. Cit.* p. 172).⁷ É por isso que o comentador pode dizer que a metáfora representa uma metamorfose para Flaubert, justamente porque a verdade reside no caráter dinâmico do Para-si. Parece ser então no registro do imaginário que o real se constitui na perspectiva existencialista. Ora, se a imagem exige o processo de criação continuada, o que implica em reafirmar a liberdade da consciência, então devemos ressaltar o papel central do para-si enquanto processo contínuo de autoconstituição e, por consequência, de constituição da realidade. Ainda Noudelmann:

A encarnação na palavra supõe então uma realização subjetiva e contraditória, que transforma tanto o desejo do sujeito como o objeto para o qual ele tende. Esta manipulação solitária do escritor coloca na obra uma dialética entre o subjetivo e o objetivo na medida em que a objetivação do escrito produz um objeto real e

⁷ “*Non pás que Flaubert puisse être, virtuellement, Emma: Il est Emma, au sens où une conscience existe par ses possibles, et se fait être en eux*”.

irreal simultaneamente: o objeto, condensação e transformação do mundo, se integra assim como revolta e recusa deste mundo (*Ibidem*, p. 174).⁸

Chegamos, desse modo, ao ponto em que a construção do universo imaginário e da consciência imaginante se encontram com a objetividade da situação histórica para constituírem conjuntamente o processo histórico mesmo. Em termos mais precisos, seria lícito dizer que a dimensão subjetiva e a objetiva acima mencionadas representam o caráter dialético implicado na relação entre a interioridade exteriorizada pelo processo de criação imaginária e a exterioridade necessariamente interiorizada. O que vemos aqui de um modo bastante denso é a processo de constituição da realidade humana. E é também com essa articulação em mente que entendemos as palavras de Sartre sobre Flaubert. Cabe remetermo-nos as palavras do filósofo novamente:

Mas a objetivação na obra é um momento da personalização: as contradições e as desarmonias de Gustave estão todas em seu romance, mas integradas imaginariamente em um objeto irreal, que se apresenta e, simultaneamente, se integra à realidade pelo trabalho como meio de criação. Ou seja, o leitor marca por sua resposta (“É o autor de Madame Bovary”) que o escritor tinha, por consequência, reinteriorizado as consequências exteriores e sociais de sua totalização na exterioridade: a glória “infame”, o processo etc. E, sobretudo, a necessidade de ser àquele que escreveu Madame Bovary, pois não tem mais o que escrever, que, em suma, superou, objetivou como um produto de seu trabalho, que se encontra inteiramente, após a publicação, com os mesmos desgostos à se integrar em uma outra obra por uma revolução personalisante que deve englobar-se no outro e assimilar o fato de que eles serviram como meio para a produção de um objeto imaginário. Assim o leitor de Flaubert atinge em seu ser o nível da personalização e desvela sua constituição

⁸ “La incarnation dans *Le mot* suppose donc une réalisation subjective et contradictoire, qui transforme autant *Le désir* du sujet que l’objet vers lequel il tend. Cette manipulation solitaire de l’écrivain met en oeuvre une dialectique entre *Le subjectif* et l’objectif dans la mesure où l’objectivation dans l’écrit produit un objet à la fois réel et irréel: l’objet, condensation et transformation Du monde, s’intègre ainsi comme révolte ou refus de ce monde”.

através da intenção totalizante que o fez a ferramenta ou o material de elaboração do homem pela obra e da obra pelo homem (SARTRE, *L'Idiot de la Famille*, Tome I, p. 658).⁹

Destarte, torna-se pertinente recolocar a questão da verdade enquanto jogo dos possíveis, bem como relacioná-la à criação ficcional, ou, no dizer de Leopoldo e Silva, “[...] *É como se a efetividade se referisse mais ao possível do que ao real*”, torna-se. Se, como afirma esse estudioso da filosofia sartriana, a verdade reside no possível e não, como quer a lógica tradicional, no real acabado, parece-nos lícito então nos perguntarmos sobre o papel da criação ficcional e do irreal neste contexto.

Finalmente, a irrealidade implicada na criação ficcional exige que o imaginário não seja apenas material ou corporal, mas também, e talvez principalmente, que ele seja desprovido de qualquer ordem de determinação, isto é, que ele se converta em puro jogo dos possíveis. É nesse sentido que Sartre ressalta o caráter ativo implicado na estrutura intencional da consciência, diz ele: Ao contrário de uma consciência perceptiva, que surge como passividade, *“uma consciência imaginante se dá a si mesma como consciência imaginante, isto é, como uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem”* (SARTRE, 1992, p. 28).

Em síntese, isso significa dizer que o imaginário cria o real para além da realidade. Em outras palavras, do mundo da literatura ou do imaginário emanam características da realidade que vão constituir a realidade humana mesma. A interiorização da exterioridade implicada no processo de encarnação exige a exteriorização da interioridade como seu correlato necessário. É justamente neste ponto que a dimensão histórica implicada na criação imaginária ganha destaque, pois,

⁹ “Or l’objectivation dans l’oeuvre est un moment de la personnalisation: les contradictions et les dysharmonies de Gustave sont toutes dans son roman mais intégrées imaginairement dans l’objet iréel, qu’il présente et, simultanément, intégrées réellement par le travail comme moyens de la création. Enfin, par un choc en retour, le lecteur marque par sa réponse («C’est l’auteur de *Madame Bovary*») que l’écrivain a dû, par la suite, réintérioriser les conséquences extérieures et sociales de sa totalisation en exteriorité: la gloire «infamante», le procès, etc. Et, surtout, la nécessité d’être celui qui a écrit *Madame Bovary*, donc qui n’a plus à l’écrire, qui, s’étant résumé, dépassé, objectivé dans un produit de son travail, se retrouve entier, après la publication, avec les mêmes déchirements à intégrer dans une autre oeuvre par une révolution personnalisante qui doit englober en autre et assimiler le fait qu’ils ont déjà servi de moyens à la production d’un objet imaginaire. Ainsi le lecteur de Flaubert l’atteint dans son être au niveau de la personnalisation et ne découvre sa constitution qu’à travers l’intention totalisante qui en fait l’outil ou le matériau de l’élaboration de l’homme par l’oeuvre et de l’oeuvre par l’homme”.

como diz Sartre, trata-se de um processo dialético, ou seja, é sempre a dimensão subjetiva em relação à dimensão objetiva. Em outras palavras, trata-se da “*dialética entre o subjetivo e o objetivo na medida em que a objetivação do escrito produz um objeto real e irreal simultaneamente: o objeto, condensação e transformação do mundo, se integra assim como revolta e recusa deste mundo*” (Ibidem). Assim, no que tange à relação que se estabelece entre ficção e realidade, entre o imaginário e o mundo, cumpre indagar se não seria vão recolocar as questões: Como superar uma separação simplificadora entre o irreal e o real? E qual o papel do imaginário na constituição da realidade humana no contexto destes questionamentos? E, por fim, qual a relação que se estabelece entre a construção imaginária e a história?

Ante tais questões, buscamos sugerir, no registro da filosofia sartriana, que, nas palavras de Ricoeur, “*a ficção alcança as possibilidades profundamente escondidas da realidade, ausentes das actualidades com que lidamos na vida cotidiana*” (RICOEUR, 2012).¹⁰ Acreditamos que é isto que Sartre afirma, ou seja, que também para o autor a ficção pode alçar o homem a perfis recônditos do real. O universo imaginário do qual a narrativa de ficção faz parte é capaz de proporcionar àquele que lê e àquele que escreve a experimentação de possibilidades, ressaltando o caráter fundamental da existência no registro sartriano, qual seja, a liberdade.

Tomando como âncora a discussão precedente, pensamos ser legítimo relacionar Sartre e Ricoeur,¹¹ não se trata de buscar uma interlocução entre hermenêutica e existencialismo, no sentido de preencher lacunas a partir das reflexões de Ricoeur, mas antes o que se busca é propor algumas questões à Sartre tomando como referencial algumas provocações retiradas do pensamento de Ricoeur. E é por isso também, que nos parece pertinente pensar com Sartre a partir destas prerrogativas. Diz Ricoeur:

Flaremos de variações imaginativas para designar estas figuras variadas de concordância discordante, que vão bem além dos aspectos temporais da experiência cotidiana, tanto praxica

¹⁰ No que tange a aproximação entre Sartre e Ricoeur, em especial ao que diz respeito ao uso da metáfora, à nossa leitura somam-se os comentários de Noudelmann, Cf. *L'Incarnation Imaginaire*, p.226.

¹¹ Cabe lembrar que ambos, Ricoeur e Sartre, em algum momento travaram contato com a obra de Husserl, configurando assim um substrato comum que os aproxima.

quanto pática, tal como descrevemos no primeiro volume [de TR] sob o título de mimesis I. São variedades da experiência temporal que só a ficção pode explorar e que são oferecidas à leitura com vistas a refigurar a temporalidade ordinária (RICOEUR, 1995, Tomo II, p. 183).

A passagem de Ricoeur acima referida parece-nos que evidencia, para ambos, o lugar da criação ficcional enquanto instância privilegiada de acesso ao real. É através das variações imaginativas que a literatura se constitui e constitui uma experiência autêntica com o mundo.

Enfim, para Sartre, a literatura (ou a consciência imaginante) é capaz de oferecer ao leitor, que livremente se lança no irreal, sentimentos reais e concretos diante de uma obra de ficção.¹² Trata-se de uma vivência pela e na ficção, a reação diante do irreal só é possível porque tem como polo correlato a vida afetiva concreta do homem. É por isso que Sartre insiste que o irreal só é possível porque tem como fundo o real (situação histórica).

A realidade é sempre o substrato necessário ao mundo imaginário, por isso o irreal é sempre mais “pobre” que o real, pois no plano imaginário não ocorre o processo de aprendizado, entretanto é no plano da criação ficcional que a dimensão dos possíveis ganha destaque.¹³ Neste ponto Sartre inverte a maneira corrente de se ler o problema, ou seja, o substrato sartriano é o caráter contingente, e portanto, aleatório

¹² Cf. SARTRE, Jean-Paul, *Que é a Literatura?* p. 37; é pertinente ressaltar que a concepção de Sartre, no que diz respeito a configuração da obra enquanto resultado da relação entre escritor e leitor, ou seja, que é apenas com o ato da leitura a obra literária se completa, está em consonância com a concepção de RICOEUR. Cf. *Tempo e Narrativa, Tomo III*, p. 288. “A obra, poder-se-ai dizer, resulta da interação entre o texto e o leitor”; Ainda nesse sentido, mas num registro outro, é o que também afirma ECO, Umberto, *Obra Aberta*; Ou ainda, no registro da fenomenologia, DUFRENNE, Mikel, *Estética e Filosofia*.

¹³ É imprescindível ressaltar que, para a compreensão do que se quer, a “pobreza” da imagem aqui referida diz respeito à distinção que Sartre realiza entre consciência imaginante e consciência perceptiva, a imagem é sempre mais pobre que a percepção pois nela nada se aprende, “não há nada na imagem que já tenha sido posto pela consciência”, enquanto que na percepção sempre se pode descobrir (aprender) algo novo. No entanto, acreditamos que é justamente porque a consciência imaginante depende da criação continuada, isto é, porque a liberdade é sempre um requisito necessário, que a criação ficcional ganha interesse. Portanto, não nos parece contraditório afirmar a pobreza da imagem, pois previsível à consciência, e simultaneamente sua relevância fundamental, porque é justamente através da imaginação que o caráter ativo da consciência se sobressai.

que fundamenta o real. Assim, o irreal surge como a escolha pelo previsível em detrimento da imprevisibilidade do mundo. Ganha destaque o caráter tenso que perpassa toda a obra do autor, pois, se se opta pelo irreal com a finalidade de negar o caráter contingente do mundo, então, não recairíamos novamente na alienação? É o que o autor parece demonstrar em passagens como esta:

Esse objeto passivo, que é mantido em vida artificial, mas que, a qualquer momento, está prestes a dissipar-se, não poderia preencher os desejos. Entretanto, não é inútil: constituir um objeto irreal é uma maneira de enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida, um pouco como a água do mar faz com a sede. Se desejo ver um amigo, vou fazer com que apareça irrealmente. É uma maneira de encenar a satisfação. Mas a satisfação é apenas encenada, pois meu amigo não está presente de fato (SARTRE, 1992, p. 166-7).

No entanto, o que buscamos sugerir no registro de *O Imaginário*, mas também, e talvez principalmente, através de *O Idiota da família*, é que o objeto irreal apenas ganha existência quando intencionalmente o constituímos, em outras palavras, se o mundo real sempre existe independente da nossa vontade, é através de nossa liberdade que o mundo concreto ganha sentido e valor. É o homem – nesse percurso a criação ficcional obtém o primado – que generosamente doa sentido ao mundo das coisas.

É o que vemos, por exemplo, em *Que é a Literatura?* quando Sartre diz, com reverberações heideggerianas, que o “homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam” (*Idem*, 1989, p. 33). Entendemos porque o autor afirma então que

[...] somos nós que colocamos essa árvore em relação com aquele pedaço de céu; graças a nós essa estrela, morta há milênios, essa lua nova e esse rio escuro desvendam na unidade de uma paisagem; é a velocidade do nosso automóvel, do nosso avião que organiza as grandes massas terrestres; a cada um de nossos atos, o mundo nos revela uma nova face. [e concluí] Assim, à nossa certeza interior de sermos “desvendantes”, se junta aquela de sermos inessenciais em relação à coisa desvendada (*Ibidem*, p. 34).

Estamos novamente imersos nas questões acerca do irreal enquanto elemento constitutivo da realidade humana.

Deste modo aquilo que é vivido “realmente” no plano do irreal tem a vantagem de lançar o homem novamente no mundo, pois a vivência ficcional impele o homem à ação. A criação ficcional parece abarcar a dimensão ética requerida em toda a filosofia existencialista de Sartre, e isso, justamente, em função da vida imaginária que se oferta como sustentáculo correlato e necessário ao fundamento do *para-si*, que é ser puro projeto de si mesmo e em curso. Daí a formulação sartriana, “o objeto irreal existe como irreal, como inativo, sem dúvida – mas sua existência é inegável. Portanto, o sentimento e a ação se comportam face a ele como face ao real” (*Idem*, 1992, p. 184). Os sentimentos diante da obra, portanto, são sempre reais, mesmo que os objetos capazes de suscitar esses sentimento não o sejam, nesse sentido, os objetos irreais da literatura são capazes de nos lançar no seio do real (vividos) justamente porque são perpassados por esses sentimentos.

Em suma, nosso objetivo concentra-se na análise do imaginário enquanto resultado do processo de exteriorização da interioridade, que nada mais é do que a exterioridade interiorizada, num processo que Sartre chamou de encarnação. E tudo nos leva a crer que esse processo se constitui como uma via legítima de acesso a perfis inauditos do real, o que lança a literatura, em toda sua tessitura heurística, como um modo privilegiado de expressão, e constituição, da realidade humana.

REFERÊNCIAS

De Sartre:

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Critique de la Raison Dialectique (précédé de Question de Méthode)*. Tomo I e II. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *A Imaginação*. Tradução e notas de Vergílio Ferreira; Sel. José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. (Col. Os Pensadores).

_____. *Questão de Método*. Trad. de Bento Prado Jr. Sel. José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (Col. Os Pensadores).

_____. *L'Idiot de la famille*, Tomo I, II e III. Paris: Gallimard, 1988.

_____. *Que é a Literatura?*. Trad. de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

_____. *Verdade e Existência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *O Imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

_____. *O Ser e o Nada*. Trad. de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

De Ricoeur :

RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris : Seuil, 1975.

_____. *Tempo e Narrativa, Tomos I, II e III*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP : Papirus, 1995.

_____. *A Metáfora Viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo : Loyola, 2000.

_____. *Imaginação e Metáfora*. Disponível: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/imaginacao_e_metafora Último acesso: 02/05/2013.

Comentadores:

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Uma Filosofia do Cogito Ferido: Paul Ricoeur, Estudos Avançados*, Vol. 11, Nº 30. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200016

Último acesso em 22/05/2013.

GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NOUDELMAAN, Françoise. *L'Incarnation Imaginaire*. Paris: L'Harmattan, 1996.

NUNES, Benedito. *O Tempo na Narrativa*. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre*. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 26(2) p. 43-64, 2003. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732003000200002&script=sci_arttext

Último acesso: 11/04/2013.

_____. *Para a compreensão da história em Sartre. Tempo da Ciência*, N. 11 p. 25-37, 2º semestre, 2004.

SOUZA, Thana Mara. *Sartre e a Literatura Engajada: Espelho Crítico e Consciência Infeliz*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. *Da estética à ética: uma análise compreensiva das obras de Sartre e Malraux*. Dissertação de mestrado defendida em 2008 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

_____. *Os descaminhos da Liberdade – Sartre e o impossível romance da autenticidade in: Ensaios sobre filosofia contemporânea*. Org. Débora Morato Pinto; Hélio Salles Gentil; Marcus A. Ferraz Sacrini; Paulo Jonas de Lima Piva. São Paulo: Alameda, 2009.

_____. *A Literatura para Sartre: a Compreensão da Realidade Humana. In: O Drama da Existência: Estudos Sobre o Pensamento de Sartre*. Org. Igor Alves, Paola Gentile Jacobelis, Renato dos Santos Belo, Thana Mara de Souza. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2003. (Col. Primeiros Estudos).

_____. *A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura heróica. In: Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, Vol. 16, Nº 26 (2009) Disponível em: www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/principios/article/view/764 Acesso: 22 de fevereiro de 2012.

Método e indivíduo

Marcelo Prates de Souza

UFPR

I

Embora não haja, segundo Donizetti (p. 193) “uma maneira segura de tematizar o método em Sartre” certamente a ideia de indivíduo é não só o *leitmotiv* de sua obra, como é assumida, em certos momentos, como “ponto de partida metodológico” (CRD, p. 171). É ela que possibilitaria compreender, dentro da “diversidade de aportes metodológicos” e suas “inúmeras quebras e, mesmo, contradições” (DONIZETTI, p. 193) (embora Donizetti encare isso mais como uma “virtude” do que um problema), a unidade da filosofia de Sartre nas variações metodológicas do seu anseio de “compreender os homens”.

Essas variações se afirmam sob a necessidade de apreender o *homem concreto*, o que significa que na medida em que o método utilizado se distancia deste ideal, acaba-se, mediante as limitações que ele encontra, necessitando de uma diferenciação na abordagem. Por isso, apesar da dificuldade de tematização do *método sartreano*, a *tese do desdobramento* de Donizetti procura mostrá-lo como algo “crescente”, isto é, na medida em que novos problemas surgem, novos métodos são necessários, sendo então, o marxismo, “o método que unifica todos esses momentos” (p. 193).

Nesse sentido, procurar-se-á demonstrar essas diferenciações metodológicas e o que delas resulta como *realidade-humana*, através da ideia de indivíduo como *aventura ontológica* e *aventura histórica*, isto é, da ideia de Ser como *quase-totalidade* à ideia de *totalização histórica*.

II

Ainda que a *Introdução* de *O Ser e o Nada* inicie com uma problematização de alguns pressupostos da fenomenologia e da necessidade de radicalização ontológica da mesma como sua solução necessária, ao desdobrar tais questões na 1ª parte, é com referências àquilo que da fenomenologia se presta como “totalidade homem-no-mundo” (EN, p. 38) como o que há de mais concreto, que Sartre inicia suas análises. O concreto para a fenomenologia, segundo Sartre, “só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos” (EN, p. 37). No entanto, na medida em que vai ocorrendo a *ontologização* da mesma, isto é, com a descoberta das *negatividades* e da consciência como seu fundamento por ser ela mesma *nada*, Sartre começa a colocar, ainda que em termos ontológicos, o problema do *aparecimento do nada no ser*, ou da *fenomenalização do ser como nadificação*. Pensado em termos ontológicos, o *Ser todo* só poderá ser concebido como uma *tensão entre ser e nada*, ou, em outras palavras, como *quase-totalidade*:

a negação é como um nexos categorial e ideal que estabeleço entre os seres sem *modificá-los* de modo algum, sem **enriquece-los ou empobrece-los** em qualidade: os objetos são roçados de leve por esta síntese negativa [...] **Essa totalização do ser nada acrescenta ao ser**; é somente a maneira com que o ser se desvela como não sendo o Para-si, a maneira como *há* ser [...] o fato de desvelar o ser como totalidade não significa alcançar o ser [...] **a totalização não acrescenta nada ao ser**, pois não passa do resultado da aparição do nada como limite do ser [...] Nós poderemos, ao final desta obra, considerar essa articulação do Para-si com relação ao Em-si como esboço perpetuamente móvel de uma *quase-totalidade* que nós poderíamos chamar de *Ser* [...] Mas, então, na quase-totalidade do Ser, a afirmação *ocorre (arrive)* no Em-si: a única aventura do Em-si é *ser afirmado*. (EN, p. 211, 217, 218 e 253 – negrito meu)

É por isso que quando Sartre se depara com o problema do sentido da relação das duas esferas transfenomenais, ou do “*Ser todo*”, é levado a postular um ideal de fundamento, o em-si-para-si. A relação entendida nesses termos demonstrava que o ato de nadificação era uma tensão entre ser e nada, no cerne mesmo ser, cujo resultado seria, por um lado uma forma livre de hipostasiação de mundo, e por outro, a impossibilidade de uma fundamentação absoluta, isto é, o para-si permaneceria separado do em-si, sendo impossível uma união desses dois reinos; em outras palavras, o absoluto concebido desta forma não seria mais síntese, mas tensão infinita como um modo particular: o fenômeno como situação. Entretanto, Sartre relegará a metafísica a tarefa de compreender o sentido da relação dos dois elementos transfenomenais uma vez que a ontologia não pode abstrair da estrutura do fenômeno o porquê de o para-si surgir a partir do ser, formulando a hipótese de que pela falta constitutiva da consciência o para-si se movimentava (ou a forma como a continuidade do ato nadificador se dava) como busca de fundamento, sendo que nesta procura não apenas se constatava a impossibilidade da fundamentação absoluta, (dada a contradição que o em-si-para-si encerra) mas a perda do próprio ato de liberdade a favor da ilusão do ideal de fundamento, sucumbindo a realidade humana a uma forma de alienação cujo resultado era a dissimulação da dimensão de transcendência, própria do para-si e forma de sua condição de finitude enquanto compreendido como falta, contingente, situado e *nada* de fundamento.

Deste modo, a impossibilidade do fundamento apregoa a impossibilidade da totalidade. O *fenômeno de ser* sem relação ao ser pode ser considerado abstrato, mas não o seu ser, isto é, a dimensão em-si do fenômeno é independente da fenomenalização que dele decorre (pois o ser não é submisso ao nada e nem seu contemporâneo), por isso, a totalidade ontológica só pode ser pensada em níveis abstratos, ainda que no âmbito fenomênico se de como totalidade homem-no-mundo, mas cujo sentido último reenvia a uma análise metafísica: “não faz diferença para a ontologia considerar o Para-si articulado com o Em-si como uma *dualidade* seccionada ou como um ser desintegrado. Cabe à metafísica decidir o que será melhor para o conhecimento (em particular para a psicologia fenomenológica, a antropologia, etc.)” (EN, p.672.).

Haveria, então, na ordem metodológica, três níveis de abstração, onde ao se conceber o concreto como parâmetro de alcance dos mesmos, se perceberia um *declive* metodológico em *O Ser e o nada*: da totalidade concreta do fenômeno, passando à dualidade ontológica do Em-si e do Para-si, para, por fim, incumbir a metafísica à tarefa de compreender o sentido do *Ser todo*, cuja única hipótese poderia ser formulada apenas pelos dados obtidos pela ontologia, que por fim demarcaria seu próprio limite pela impossibilidade de ascender ao fenômeno sem mediação do *fenômeno de ser*. Diz-se *declive* porque na medida em que se ascende a uma camada hipotética não validada, há uma perda do *concreto*, onde se poderia, seguindo a linha de Barbaras, (p. 131) qualificar a fenomenologia de Sartre como “uma fenomenologia sem fenômenos” uma vez que “a correlação não é, portanto, descrita nela mesma, mas reconstituída a partir da hipótese de uma totalidade desintegrada; a relação reenvia à totalidade enquanto tal e a distância na relação à impossibilidade desta totalidade”.

Por fim, a análise regressiva na obra chegaria a níveis tão altos de abstração que não apenas se descobriria a estrutura do real e do fenômeno, mas, em níveis ontológicos, a dissimulação do concreto. Essa dissimulação, embora contrarie outra linha de análise interpretativa, como a de Cox¹ e Jeanson², se valida na medida em que demonstra o peso de duas consequências com relação a essa perda do concreto e seu posterior distanciamento na *Crítica*:

1º - da impossibilidade da totalidade decorre a impossibilidade de realização prática, ou seja, não só o ser não se *realiza*, como dessa *irrealização* se configura toda vida de um homem, ainda que o “o sujeito seja a situação toda”, mas cujo sentido só pode denotar o Ser como perda, ou da vida como *paixão inútil*;

¹ “Sartre, entretanto, não rejeita somente esta fraca tentativa de justificar a emergência do para-si, ele rejeita, em princípio, todas as tentativas de justificar a emergência do para-si. [...] de acordo com Sartre, a irrupção do para-si do ser tem que ser aceita como axiomática, assim como o ser do ser será aceito como axiomático [...] Sartre, o existencialista, certamente não gostaria de um discurso metafísico sobre a emergência da consciência” (COX, p. 26 e 27).

² “É porque nos definimos *O Ser e o Nada* como uma ontologia da liberdade. Pois esta obra, no fundo, não estuda o Ser - como o faria uma metafísica, mas a livre atitude da realidade humana em relação a todo “em-si” suscetível de fascinar sua liberdade, da tentativa de se tomar em si mesma” (JEANSON, p. 254).

2º - além do problema da possibilidade da existência dita autêntica, ela ainda se complica no vazio de sua possível realização, que, por fim, dificultaria a análise da relação, sob os fundamentos ontológicos, entre moral e História.

A compreensão dessa questão deve partir do ponto arquimediato da filosofia de Sartre, qual seja, a existência individual: “O ser, com efeito, onde quer que seja, de onde quer que venha, e sob qualquer modo que seja considerado, quer seja ele o em-si ou o para-si ou o ideal impossível do em-si-para-si, na sua contingência primeira, é uma aventura individual” (EN, p. 644). Mas também é necessário demarcar o sentido dessa aventura. No nível ontológico trata-se do *acontecimento absoluto*, da aparição do nada no ser, que como foi visto, *nada acrescenta ao ser*. No nível fenomenológico, com relação ao vivido, a ideia de aventura não passa de uma hipótese malograda; é o que pressente Roquentin, protagonista de *A Náusea*: “Talvez não preze nada no mundo como o sentimento de aventura. Mas ele vem quando quer; e abandona-me tão depressa! E fico tão seco quando se vai embora. Far-me-á ele essas curtas visitas irônicas para me mostrar que falhei na vida?” (N, p. 86). Essa aventura que Roquentin deseja é uma “ordem narrativa que ele gostaria que tivesse em sua vida” (MOUTINHO, p. 53) e que conferiria a ela um ar de *necessidade*. Nesse sentido, imbricados os âmbitos fenomenológico e ontológico, tudo se passa como se a vivência não fosse senão um fantasma de realização, e ainda que denote uma situação particular, sua possibilidade se desfaz na medida mesma em que permanece atravessada pela contingência.

Como exemplo disso vale lembrar, dentre as várias análises de Sartre, aquela acerca do ato de sofrer. Como tudo é vivido na particularidade (em termos ontológicos o ser só de dá como *maneira de ser*), o sofrimento vivido não é o correlato de um sofrimento universal. Quando vivido, não há a possibilidade nem de tematização (porque a reflexão ocorre sobre o irrefletido), por isso, “o sofrimento de que falamos jamais é exatamente aquele que sentimos” (EN, p.127). Isso porque é possível apreendê-lo no exterior, seja como acontecimento, texto, fato que me ocorre, ou no rosto da estátua. Enfim, como todo fenômeno há um ser para ele. Mas mesmo que o que sofre reconheça certos traços de expressão desse sofrimento, este não se captaria como ser, “posto

que se nadifica como em-si pelo mesmo ato que se fundamenta. Escapa como sofrimento rumo a consciência de sofrer” (EN, p. 129). Uma vez que o objeto aparece como já *perturbado (troublée)* ele jamais pode adquirir uma dimensão para além da experiência, enfim, para além da aventura que se perde na sua tentativa de realização³, por isso, em toda tentativa de *vivê-lo*,

só encontro a mim mesmo; eu, que lamento e gemo; eu que *devo*, para realizar este sofrimento que sou, *representar* sem trégua a *farsa de sofrer*. Agito os braços, grito, para que seres em-si – sons, gestos, circulem pelo mundo, conduzidos pelo sofrimento em-si *que não posso ser* (EN, p. 128 –grifo meu).

Desta forma, toda suposta realização será ofuscada pela *miragem ontológica do Si*. Isto é, sob a tentativa de conferir um grau de necessidade⁴, de permanência e exteriorização na ordem do ser. Mas uma vez que não se tratará somente de uma ilusão, mas do aspecto constitutivo da realidade, pois a consciência é busca de fundamento e surge a partir disso, sendo o homem nada menos que *desejo de ser deus*, Sartre passará a dar ênfase a esse processo de perda no ser. É essa impossibilidade de fundamentação, de totalização, seja ela exterior ou interior (embora não haja interioridade, uma vez que a consciência é *nada* é possível apreender algo como interior sendo exterior, mas tal atitude será de má-fé, como o caso do Ego) que conferirá a liberdade a dimensão de absoluta, e o será justamente porque não poderá se revogar tal liberdade, daí o sentido da frase paradoxal, “o homem está condenado a ser livre”.

É por isso que por mais que as ideias de *paixão inútil, fracasso, perda, angústia, etc.*, possam denotar um caráter negativo, haverá, apesar de tudo, um aspecto positivo, que é justamente o da liberdade como absoluta, por isso, como observará Simont (p 131 e 132) “*O Ser e o Nada se caracteriza por uma espécie de otimismo: se a queda ao em-si-para-si*

³ Mas mesmo não se realizando, ele condiciona todas as possíveis *realizações*, pois “infesta a consciência não-tética (de) si. Ele a determina como seu sentido de ser e ela não é consciência *dele* como não é consciência *de si*” (EN, p. 127).

⁴ “Assim, na *causa de si*, nós encontramos não um nada que produz Ser, mas um ser que se apreende ele mesmo como falta de fundamento, isto é, que projeta a passagem da contingência a necessidade” (CM, p. 159). Todavia, essa passagem é apenas pressuposta, mas jamais realizada, daí o sentido de ser uma *miragem*, e a níveis práticos não representar senão como atitude de má-fé.

foi denunciada como inautêntica, se houvesse, portanto, uma compreensão do valor como alienação haveria a possibilidade, ao fim da obra nas “perspectivas éticas⁵, de um valor livre, ou da liberdade tomando a si mesma como valor”. Esse projeto, que é anunciado em várias passagens de *O Ser e o Nada*, mas jamais realizado nele, uma vez que ele se limitava a somente “descrever a reflexão cúmplice”, ou fazer uma “eidética da má-fé”, é levado a cabo no *Cadernos para uma moral*. Ele representa um esforço de Sartre em pensar a moral e a autenticidade. Esforço porque a obra é póstuma e fragmentária, o que dificulta que ela vá além das suas pretensões teóricas e daquilo que já ficava indiretamente estabelecido em *O Ser e o Nada*. Mesmo assim, é nos diversos planos incompletos que Sartre define o que seria o aspecto autêntico da existência como reconhecimento da irrealização do ser:

A autenticidade conduz, portanto, a renunciar todo projeto de ser corajoso (covarde), nobre (vil), etc., Porque eles são irrealizáveis e conduzem a toda forma de alienação. Ela descobre que o único projeto válido é o de *fazer* (e não o de ser) [...]. Assim, originalmente, a autenticidade consiste em recusar à queda no ser, porque eu não sou *nada* (CM, p. 491 e 492).

Assim, ser autêntico é reconhecer que o ser é *irrealizável*, (não que ele seja *aniquilável*), e o valor e a moral fundada nele são apenas ilusões e fonte de conflito e alienação. No entanto, ainda faltaria ali o desenvolvimento das conseqüências práticas⁵ de tal posicionamento, pois o que seria uma ação que não realiza nada? E qual a dimensão ontológica, moral e prática de uma situação que se consuma em sua própria particularidade?

Por fim, a *aventura* só seria possível como “acontecimento absoluto”, mas não como totalidade nem totalização, a não ser sob o paradoxo de que “é necessário agir, mas nenhuma ação é necessária”, na medida em que a totalidade destotalizada se totaliza sem se totalizar, ou seja, *agir sem esperanças* (como falará na conferência *O existencialismo é um humanismo*), o que equivale a dizer que *age para nada*: a liberdade

⁵ Se os *Cadernos para uma moral* mostrou que a autenticidade é teoricamente possível, falta ainda pensá-la concretamente nas relações cotidianas reais, sem apenas pelo intermédio de uma obra de arte, e sem se limitar a instantes tão poéticos quanto o momento de um aperto de mão” (SOUZA, p. 357).

é absoluta, mas uma liberdade *que se assemelha a morte*, dirá Roquentin. Assim, se “o concreto é uma totalidade capaz de existir por si mesma” (EN, p. 37), a ideia de Ser como quase-totalidade representada na trama da existência individual, conduziria, inevitavelmente, à teses idealistas, que por fim levariam à alguns abandonos teóricos. Por isso, mesmo a consciência, como “doença mais profunda do ser, levada até a nadificação” sendo *nada*, e por isso absoluta liberdade, em sua dimensão existencial só pode ser o reflexo da *pobreza do ser*, sua “dor perdida” na tentativa de se fundamentar. O homem em sua finitude é apenas a leveza absoluta, o que seria positivo se ela não se constituísse senão sob os auspícios de uma realização equivocada, ou ficasse em suspenso na sua pretensão de tomar-se a si mesmo como fundamento, o que equivale a dizer que em sua dimensão ontológica o homem permanece oscilante entre o ser e o nada, mas sem tocá-los com sua *aventura* prática.

III

Embora não haja uma ruptura epistemológica entre *O Ser e o Nada e a Crítica da Razão Dialética*,⁶ a passagem de uma racionalidade a outra, isto é, da fenomenologia a dialética, não deixa de apresentar algumas dificuldades. O texto póstumo *Verdade e existência* demonstra, já nas suas primeiras páginas, a dificuldade maior:

Se há um modo de ser comum que é a inautenticidade, então toda a História é inautêntica e a ação na História conduz a inautenticidade; a autenticidade retorna ao individualismo. Reciprocamente, se a natureza do homem está na extremidade da História, a inautenticidade deve ser desejada por si mesma como a mesma condição da luta histórica. Toda doutrina da conversão corre o sério risco de ser um a-historicismo. Toda doutrina da historicidade corre o sério risco de ser um amoralismo (VE, p. 13).

Justamente por conta dos prejuízos teóricos, isto é, da perda do concreto pela ideia ontológica de irrealização e a falta da dimensão

⁶ “Apesar de opiniões contrárias (cf. ES, p. 339) [*Les Écrits de Sartre* (de Michel Contat e Michel Rybalka), Gallimard, Paris, 1970] não há qualquer corte epistemológico entre *L'Être et le Néant* e a *Critique de la Raison Dialectique*”. (SARTRE, cf. *Obliques*, nº 18-19, 1979, p. 233; apud REIMÃO, p. 388 – nota 53).

prática da autenticidade, é que o dualismo entre autêntico e inautêntico, alienado e livre, levaria a certas dificuldades para a compreensão da História. Por isso, algumas revisões seriam indispensáveis, como o reconheceu Sartre: “A alienação fundamental não vem, como *O Ser e o Nada*, poderia fazer crer, **por engano**, de uma escolha pré-natal: mas da relação unívoca de interioridade que une o homem como organismo prático a seu meio ambiente” (CRD, p. 225 – nota 55 – grifos nosso).

Nesse sentido, se haveria a princípio uma incompatibilidade entra a vida autêntica e a História, mediante a revisão percebida na *Crítica*, haveria também revisões metodológicas (ainda que o existencialismo apareça também como um método para o marxismo); por isso, sobre a questão metodológica, em *Questões de método* “não se trata exclusivamente de apresentar um método diretor de sua empreitada seguinte, mas de colocar *questões* com respeito a toda metodologia para a pesquisa do homem sobre a sociedade” (DONIZETTI, p. 184). Só que agora levando em conta uma diversidade de métodos (sociologia, etnologia, antropologia, psicanálise, etc) como disciplinas auxiliares no intuito de realizar *mediações*, na tentativa de que as análises regressivas não conduzissem a uma perda do concreto, e, por fim, “a impossibilidade de totalização” (Donizetti, p. 204).

Doravante, é o homem como *práxis*, isto é, em sua relação direta com a matéria e os outros, como “**aventura histórica e pessoal no seio de uma aventura histórica mais ampla**” (CRD, p. 158 – negrito meu), que passarão a ser o foco de análise principal:

Foi a guerra que fez explodir os enquadramentos envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a Ocupação, a Resistência, os anos seguintes. Desejávamos lutar ao lado da classe operária, compreendíamos que o concreto é a história e a ação é dialética. [...] O pensamento concreto deve nascer da *práxis* e voltar-se para ela para iluminá-la” (CRD, p. 31 e 34)

Legitimar a Dialética, nesse sentido, é legitimar o direito de transgredir a própria experiência singular sem abandoná-la, portanto, trata-se ainda de estudar “*um homem*” pois “a dialética, se ela existe, é a aventura singular de seu objeto” (CRD, p. 157). (CRD, p. 15 - grifos nossos), mas em “um grupo de homens ou um objeto humano na tota-

lidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em andamento” (CRD, p. 15). Trata-se, portanto, de superar a experiência particular integrando-a na totalidade, pois toda abstração se dá por um erro de incompletude. (CRD, p. 169 – nota 13). Daí que só pela dialética será possível apreender o todo, uma vez que por ela se realiza a integração de todos os setores e saberes, sobretudo como processo de totalização: “se alguma coisa como uma Razão dialética existe, ela revela-se – e fundamenta-se – na e pela *práxis* humana, a homens situados em determinada sociedade, em determinado momento de seu desenvolvimento” (CRD, p. 153). Mas se a *práxis* é um ação que se desenrola por si mesma, que possui um movimento em determinado momento e sob determinadas condições, então a dialética fundamenta-se por si mesma, por isso “não se trata de *descobrir* uma dialética” (CRD, p. 14), pois toda e qualquer inteligibilidade da ação humana, uma vez que é mediada pela matéria e pelos outros, só pode ser dialética, donde seguirá sua aceitação como axiomática (CRD, p. 14), assim como o ser, sem o qual nada podia ser sustentado, era aceito em *O Ser e o Nada*. E ainda que a dialética seja uma “região ontológica” (CRD, p. 125) e apenas mais uma forma de racionalidade, ante outras possíveis (como seria o caso da dogmática e mesmo da racionalidade biológica mediante a questão de por que há organismos e não só a matéria inorgânica), ela será o único modo de compreender qualquer forma de totalidade: “se existem todos organizados, a dialética é seu tipo de inteligibilidade” (CRD, p.207). E embora Sartre coloque a ação individual como primeira totalização e motor da totalização histórica, aquela não existe separada dessa, por isso toda totalização enquanto fundamentada na *práxis* se dará unicamente “como História” (CRD, p. 14).

Uma das principais consequências dessa variação metodológica, desses saberes que aparecem como ideologias, e da dialética como movimento totalizador de integração, é que se o em-si era o reino da contingência, a dialética só poderá apreender o necessário: o acaso não existe, dirá Sartre, antes, passa a ser integrado na totalização vivida: **“Não consideramos essas variações como contingências anômicas, acasos, aspectos insignificantes: muito pelo contrário, a singularidade da conduta ou da concepção é, antes de tudo, a realidade concreta, como totalização vivida** (CRD, p. 106 – negrito meu). Agora, **“Tudo**

se descobre na necessidade: é a primeira relação totalizante desse ser material, um homem, com o conjunto material de que ele faz parte. Com efeito, **pela necessidade, aparece na matéria a primeira negação de negação e a primeira totalização**” (CRD, p. 196 – negrito meu). A partir disso, a realidade-humana é compreendida como uma relação fundamental da carência (primeira negação) com a necessidade de sua supressão (negação da negação) pela atividade humana. Por conta dessa relação interna, a dialética tem origem no próprio homem que se utiliza da matéria inorgânica para suprir essa carência interna, própria do organismo. É importante notar que agora não é apenas uma falta cujo sentido último é o desejo se der deus, mas a pura *sobrevivência* do organismo que, diferente de uma falta constante, fonte do ato nadificador (pois a distância do fundamento é inextinguível), visa apenas a sua *conservação*. Mas essa conservação, não permanece homogênea, como era o nada ontológico, ainda que em seus variados graus de nadificação (como não há separação ontológica, agora não há diferença entre homem e mundo, e a necessidade não é apenas um desejo subjetivo). Por isso o necessário não é só com relação à supressão da carência (como uma espécie de dever-ser), pois ele não se desfaz no mesmo vazio que o engendra, ele não se *irrealiza*, pelo contrário, é justamente porque o organismo *conserva* que ele extrapola os limites da particularidade. A relação com a matéria inorgânica se dá não apenas como constituição de sentido (como era em *O Ser e o Nada*), mas de transformação *real*, não na materialidade (ou o em-si, se é possível uma analogia tão breve), mas na forma e conteúdo, modificando-a de acordo com a necessidade a fim de se suprir a carência. Essa transformação acaba por imprimir na matéria aquilo que era puramente humano, e a matéria, antes inerte, representa agora uma finalidade humana petrificada, para além da opacidade do em-si: ela torna-se o *prático-inerte*. De modo que esse caráter prático é o próprio reflexo dessa *conservação* mediado pela abundância ou escassez da própria matéria, e que não se consoma na experiência particular, mas se move dentre os extremos de abundância e escassez: “é a totalização que descobrirá na totalidade passiva seu próprio ser material como abundância ou escassez” (CRD, p. 197).

“A necessidade é transcendência e negatividade” (CRD, p. 127), mas agora há totalização, e não somente uma distância intransponível

como hiato a cindir o Ser, onde toda tentativa de totalização se coagulava na opacidade da contingência insuperável. Pois na medida em que o movimento mesmo de existência é histórico, pois se trata de uma práxis em determinada sociedade e em determinado período que conserva mediante os graus de escassez ou abundância impresso na matéria o modo como a práxis se faz - ou “*a supera conservando*”, e se integra num sentido diacrônico que, em certos graus de profundidade, regulam ainda essa prática -, a aventura humana, ainda que num sentido plenamente humano (pois tudo o que é, é humano, e a história é humana, *surge com os homens e morre neles*), passa a ser **enriquecedora**: “o *vaivém* contribui para **enriquecer** o objeto com toda a profundidade da História; e determina, na totalização histórica, o lugar ainda vazio do objeto” (CRD, p. 111 – negrito meu). Desse modo, o método dialético possibilitaria essa recuperação do homem concreto: “O concreto absoluto: o homem histórico” (CRD, p. 170). Só que isso supõe uma forte alteração da fenomenologia para a dialética. Mesmo que a fenomenologia mantivesse um grau de concretude pela noção de homem-no-mundo, a ontologização da mesma não só anulava na ação a existência de uma “dignidade ontológica superior” (EN, p. 475) no seu desenrolar, como conduzia a uma equivalência das ações humanas: “*revient-il au même de s’enivrer solitairement ou de conduire les peuples*” (EN, 675), cuja diferença era mantida unicamente pelo grau de autenticidade ou distancia da má-fé. Agora, *nada é perdido*, mas diluído na profundidade da História onde toda superação pela *práxis* pressuporá conservação como modo de movimento da mesma: **o tempo penetra no ser**, donde se segue uma passagem da contingência ontológica para a necessidade histórica, ou ainda, *passagem do ser empobrecido para a práxis enriquecedora*.

Obviamente a liberdade e o projeto de *libertação* ainda são os objetivos constituintes da filosofia de Sartre, e muitos elementos axiomáticos de *O Ser e o Nada* são mantidos, daí que o *advento do reino da liberdade* seja sua maior ambição manifestada na *Crítica*. Sartre mantém essa *esperança ontológica* porque se a liberdade é absoluta, não é impossível pensar num reino de liberdade e abundância, e ir contra esse propósito seria negar o que há de mais visionário na sua teoria: a presença perene das possibilidades. A esperança da liberdade só pode ser

uma utopia, mas pensar isso, nesse momento, não consiste em negar o concreto e a liberdade, senão estende-la a um limite sem fim.

IV

O horizonte aberto por tal análise não busca apenas mediar esses dois momentos na filosofia de Sartre e rever seu saldo positivo nas posteriores. A perspectiva que ele abre é mais de uma alçada interpretativa do que diagnóstica. Ele cogita a possibilidade de uma dimensão positiva da finitude. Mas, se se trata da passagem do ser empobrecido para práxis enriquecedora, na medida em que a necessidade passa a configurar a tessitura da aventura humana, a própria ideia de alienação e autenticidade (polos que configuram a tessitura da finitude) necessitam ser revistas, é por isso, que o foco das análises, doravante, deverão se voltar à psicanálise existencial e sua relação com o “espírito objetivo”, pois:

o homem não é jamais um indivíduo; seria melhor chama-lo de *universal singular*. Totalizado e, por isso, universalizado por sua época, ele a retotaliza reproduzindo-se nela como singularidade. Universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade universalizante de seus projetos, ele reclama ser estudado simultaneamente pelas duas pontas (IF, I, p 7-8).

É nessa ideia de universal singular, como ápice da ideia de indivíduo na filosofia de Sartre, que a vivência passa a ganhar um peso maior. Quando Sartre pensava a psicanálise existencial ele já entrevia essa necessidade: “é necessário consultar a história de cada um para fazer uma ideia singular de cada para-si singular” (EN, p. 525). E o mais importante, é que a psicanálise existencial não se deterá “nas classificações de “projeto autêntico” e “projeto inautêntico” como Heidegger pretende estabelecer” (EN, p.610). Daí que imbricando esses elementos talvez se possa efetivar tal perspectiva, e, por meio da superação de autêntico e inautêntico, alavancar um peso positivo à finitude. Essa cautela se deve a uma dificuldade: “o método que serviu a um sujeito, por essa razão, não poderá ser empregado em outro sujeito ou no mesmo sujeito em uma época posterior” (EN, p. 619), está-se diante da

“impossibilidade de se esgotar um homem” num mundo constituído de “uma infinidade de homens possíveis”. Portanto, essa reflexão foi apenas propedêutica: nosso método e nosso objeto estão ainda por serem descobertos.

BIBLIOGRAFIA

BARBARAS, R. *Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manque* in BARBARAS, R. *Sartre- Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis: RJ: Editora Vozes, 2007.

JEANSON, F. *Le Problème Moral et La Pensée de Sartre*. France : Myrte, 1947.

MOUTINHO, Luiz D. S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. Brasiliense, 1995.

SARTRE, J-P. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2007. [O Ser e o Nada. Tradução: Paulo Perdigão. 12. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2003.]

_____. *Critique de la raison dialéctique – tome I et II*. Paris: Gallimard, 1960 – 1985. [Crítica da Razão Dialética – Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos, precedido por *Questão de método*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.]

_____. *Cahiers por une morale*. France: Gallimard, 1983.

_____. *L'Idiot de la famille, I*. Paris: Gallimard.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução: Rita Correia Guedes. 3. ed. São Paulo - SP: Nova Cultural, 1987. (Coleção os Pensadores).

_____. *Verdade e existência*. Tradução: Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990

SILVA, Luciano Donizetti da. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos – SP: Claraluz, 2010.

SIMONT, Juliette. *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*. Paris, Bruxelles : De Boeck & Larcier s.a., 1998. (imprimé en Belgique) (le point philosophique – Collection dirigée par Daniel Giovannangeli).

SOUZA, Thana Mara de,. *Em busca da autenticidade prometida: uma leitura de cadernos para uma moral*. In CARNEIRO, Marcelo C., GENTIL, Hélio S, (org.). *Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

REIMÃO, C. *Consciência, Dialética e Ética em Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

A categoria do mágico nos textos fenomenológicos de Jean-Paul Sartre

Gustavo Fujiwara

Universidade Federal de São Paulo

Este artigo pretende esboçar, *en passant*, a categoria do mágico na obra fenomenológica do filósofo francês Jean-Paul Sartre, qual seja: *La transcendance de l'Ego* (1934). Lá, o expediente do mágico é recorrente e assinala, por sua vez, certa experiência (de fuga) da consciência que poderíamos nomear como anti-fenomenológica. Ademais, este registro do mágico constitui para Sartre um modo, digamos, privilegiado no que tange à análise da ininteligibilidade da relação da consciência com o mundo, com os outros e consigo mesma.

De larga visada fenomenológica, o opúsculo *La transcendance de l'Ego* postula um duplo movimento: a partir da “limpeza” do campo da imanência via intencionalidade, Sartre recusará o Eu como um habitante da consciência, cujo resultado será a divisão entre uma região estritamente fenomenológica e outra psíquica, avessa às leis da primeira. Não obstante, no ato de fundamentação do psíquico como o objeto das teorias psicológicas, *TE* poderá também ser lido como os “prolegômenos a toda psicologia futura”¹. Grosso modo, a consciência, sob as lentes sartreanas, prescinde de um Eu unificador, pois, nos

¹ “A consciência assim liberada, via intencionalidade, Sartre se impôs de imediato, ainda segundo Beauvoir, uma árdua tarefa: a revisão de toda a psicologia. Não é outra coisa o que ele procurará fazer no seu primeiro texto (...) *Essai sur la Transcendance de l'Ego*. “Revisar toda a psicologia”: na verdade, esse curto ensaio não tem todo esse fôlego; ele é antes o começo dessa tarefa. Sartre procurará, nesse pequeno texto, apenas “esboçar uma teoria do objeto psíquico”, isto é, fundamentar o psíquico, objeto da psicologia.” (MOUTINHO, 1995, p. 8).

próprios vividos intencionais, ela opera sua síntese permanente: é o objeto quem lhe confere sua unidade e sua síntese. Sob o veio deste olhar, o Ego transcendental husserliano - esfera normativa que atua fora desse fluxo concreto dos vividos - não teria razão de ser tendo em vista esta radicalização da intencionalidade efetuada pelo filósofo francês, logo: “o *cogito* dispensa um Eu na exata medida em que ele procede através de uma visada intencional *de si*”. (DE COOREBYTER, 2003, p. 46-47). Desta feita, o mecanismo intencional da consciência, tal como Sartre a compreende, exclui toda forma de “vida interior” e até mesmo o Eu de pretensões normativas. Aprofundando a tese central que orbita em torno de *TE*, o jovem *normalien* fará do Ego transcendental um *Ego empírico (psíquico)*, apreendido na passagem da consciência irrefletida à consciência reflexiva ou consciência de segundo grau.

Ora, o campo transcendental assegura, graças ao princípio da intencionalidade, a síntese e a auto-unificação da consciência quando de sua apreensão do objeto ². Disso decorre que o objeto, (unidade transcendente real) por não ser representação, exclui a possibilidade de ser unificado por um Eu. No campo da imanência, por seu turno, há uma síntese das consciências, um fluxo contínuo que é capaz de por os objetos transcendentais fora dele. Inspirando-se nas *Lições* de Husserl, Sartre sublinhará que:

É a consciência que se unifica ela mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades “transversais” que são as retenções concretas e reais das consciências passadas. Assim, a consciência remete-se perpetuamente a ela mesma, quem diz “uma consciência” diz toda a consciência e esta propriedade singular pertence a própria consciência, quaisquer que sejam suas relações com o Eu. (SARTRE, 2003, p. 97).

A consciência sartreana, a partir deste excerto, é de uma só vez “individual” e “impessoal”, uma totalidade sintética; é o próprio fluxo desta consciência que constitui sua unidade e individualidade. Tanto

² “Assim, o objeto, enquanto transcendente, torna desnecessário o recurso ao Eu unificante: na medida em que é verdadeiramente transcendente, ele já é aquela unidade real e, por isso mesmo, a unidade não forjada das consciências (...)” (MOUTINHO, 1993, p. 13). Ademais, este é também o sentido de uma fenomenologia do concreto, dado que é no mundo das coisas que a consciência opera sua síntese de unificação e individualização.

do lado do transcendente, unidade real, como do lado do imanente, fluxo contínuo, o Eu transcendental aparece como desnecessário neste processo de unificação e individualização, sendo a consciência, ao contrário, aquela que torna possível a personalidade e a unidade deste Eu. Se “o Eu não tem razão de ser” é porque a antífona “toda consciência é consciência de...”, além de operar um acesso imediato à objetividade, apresenta-se também como o expediente capaz de extirpar qualquer propriedade real e funcional do Eu na consciência ao afirmar sua característica absoluta: característica esta que compreende tanto a individualização quanto a auto-unificação. Deste modo, na própria imanência do ato intencional a consciência se transcende em direção aos objetos que lhe fornecem seu ponto de apoio, e em torno do qual sua unidade concreta se constitui; por outro lado, enquanto totalidade sintética e individual, ela unifica os vívidos constitutivos da experiência. Em outros termos, no plano do objeto a consciência encontra uma unidade real, e no plano da imanência sua síntese.

Porém não basta afirmar a esterilidade do Eu no processo de unificação e individualização, deve-se assinalar que ele é prejudicial e ameaça a translucidez da consciência, “noutras palavras, buscar-se-á agora fixar os danos causados pelo Eu transcendental, e isso se fará apontando a deturpação no campo da consciência” (MOUTINHO, 1995, p. 15). Em resumo, o Ego causa danos ao campo transcendental devido à sua opacidade que acabaria dividindo a consciência, arrancando-a para fora de si mesma, além de impedir uma plena compreensão da intencionalidade. Ele é nocivo à imanência porque, por princípio, vimos que a consciência é clara como uma ventania, um vazio estrutural, uma recusa incessante de ser substância e receptáculo³. A partir da definição da consciência como totalidade sintética e absoluta, a fenomenologia extirpou do Eu suas qualidades formais de unificação e de individualização tanto do lado do transcendente como do lado do imanente, para na sessão B do opúsculo (O Cogito como consciência reflexiva), mostrar que suas características de permanência, identidade e indivisibilidade não denotam uma instância originária e fundadora, mas, ao contrário, um ser transcendente, um existente real e derivado, uma unidade ideal e indireta das consciências refletidas, um Eu a favor

³ Ver o artigo sartreano “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”.

do psíquico ⁴. Ao arquitetar a consciência, em primeiro lugar, como consciência irrefletida, o filósofo faz observar que neste primeiro grau não há Eu, mas apenas atividade intencional e impessoal.

Nesta toada, o Eu parece surgir na passagem da consciência de primeiro grau à consciência de segundo grau ou consciência refletida. O essencial da passagem de um estado a outro de consciência parece estar na aparição de um ego que afirma sua permanência para além da instantaneidade ⁵ dos vívidos. Por conseguinte, a reflexividade que faz com que ele apareça, altera a apoditicidade e a adequação das “Erlebnissen”: “Husserl é o primeiro a reconhecer que um pensamento irrefletido sofre uma modificação radical ao se tornar refletido. (...) a reflexão modifica a consciência espontânea” (SARTRE, 2003, p. 100-101). Além disso, o Eu não é uma evidência nem adequada e nem apodítica ⁶ por se apresentar como uma realidade opaca cujo conteúdo é preciso desenvolver. Ao constatarmos que a aparição de uma egologia só pode ser pensada a partir da passagem do irrefletido ao reflexivo, fazendo do Ego, por isso mesmo, uma espécie de resíduo da atividade constitutiva da consciência, mais precisamente o correlativo noemático da reflexividade, vejamos neste momento como este Ego se apresenta como polo das entidades psíquicas: estados, ações e facultativamente das qualidades. Dirá Sartre:

O Ego não é diretamente unidade das consciências refletidas.
Existe uma unidade *imane*nte dessas consciências, é o fluxo da

⁴ “O Ego transcendental das *Meditações* alterna, para Sartre, em Ego empírico, o formal se torna psíquico (...). Sartre observa neste Ego, vazio e concreto, um avatar da figura clássica da alma ou da personalidade, um constituído que indevidamente carrega o papel de um constituinte.” (DE COOREBYTER, 2003, p. 57).

⁵ Mais para frente mostraremos que o critério de evidência de TE passa pelo instante da aparição do X.

⁶ A apoditicidade e a adequação serão os dois elementos que irão distinguir os vívidos e o Eu: “Além disso, no caso sartreano, as operações da consciência irrefletida ou do cogito pré-reflexivo passam pelas formas intuitivas adequadas do vivido (Erlebnis), elas serão, portanto, reguladas pelo instante e não pela temporalidade; daí sua apoditicidade, sua necessidade e sua indubitabilidade. Ora, o Ego (e, por extensão, a vida reflexiva), ao se caracterizar como intrinsecamente duvidoso, será regulado pelo modelo da percepção – cada *Abschattung* dando-se inadequadamente prefigura uma profundidade inesgotável. O peculiar e o próprio dessa versão sartreana está no rigor da clivagem, que assevera a irracionalidade postulada do Ego porque sua incompletude performativa – intuição inadequada, apresentação por perfis – (...)” (CARRASCO, 2006, p. 127).

Consciência se constituindo ele mesmo como unidade de si mesmo – e uma unidade transcendente: os estados e as ações. O Ego é unidade de estados e ações – facultativamente qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e transcendente ele mesmo. É um polo transcendente de unidade sintética ⁷, como o polo-objeto da atitude irrefletida. (SARTRE, 2003, p. 108)

Neste esteio, estados, ações e qualidades são as categorias da percepção psíquica que estruturam o sistema de apreensão psicológica, a paisagem, a camada desta região psíquica ⁸ no qual emerge o Ego para lhes servir de unidade sintética. Na medida em que avançarmos na descrição crítica desta região, ficará nítido que o psíquico é o reino das falsas adequações, do fetichismo, da mágica: lá o visado não coincide com o apreendido, aquilo que aparece não é aquilo que é ⁹. Para demonstrar o caráter fetichista e mágico do psíquico, o famoso exemplo da passagem da repulsa ao ódio é aqui intrínseco. Vejamo-lo:

Vejo Pierre, sinto como que uma alteração profunda de repulsão e de cólera quando o avisto (eu já estou sobre o plano reflexivo): a alteração é consciência. Eu não posso me enganar quando digo: eu provo neste momento uma violenta repulsão por Pierre. Mas esta experiência de repulsão é ela o ódio? Evidentemente não. Ele não se dá, aliás, como tal. Com efeito, eu odeio Pierre durante muito tempo e eu penso que eu o odiarei sempre. Uma consciência instantânea de repulsão não saberia ser meu ódio. Se mesmo que eu a limitasse ao que ela é, a uma instantaneidade, eu não poderia mesmo mais falar de ódio. Eu diria: “Eu tenho repulsa por Pierre neste momento”, de modo a não comprometer o futuro. Mas precisamente por esta recusa de comprometer o futuro eu cessaria de odiar. (SARTRE, 2003, p. 108 – 109)

A consciência instantânea de repulsa não poderia se apresentar como consciência de ódio na medida em que ela extravasaria a estrutura instantânea da própria consciência. Ainda que ambas as experiências se deem ao mesmo tempo, o ódio se entrega como não limitado à

⁷ Logo, um núcleo de constituição objetiva.

⁸ Por psíquico entendemos uma região anti-fenomenológica que rompe com a estrita adequação entre a consciência e o fenômeno.

⁹ De antemão faz-se intrínseco notar que é o próprio modo desinencial de aparição do psíquico que faz dele essa região “às avessas”.

repulsa, ele ¹⁰ ultrapassa o instante preciso no qual Pierre é apreendido; “a constituição do psíquico se mostrou como uma ‘passagem ao infinito’: o ódio é unidade transcendente de uma infinidade de consciências coléricas (...)” (MOUTINHO, 1995, p. 105) e para tanto, o critério de evidência da reflexão é radicalizado por Sartre ¹¹. Ele é eminentemente radicalizado, pois a consciência é apresentada como um ser que se determina à existência a cada instante sem que se possa conceber nada antes dela. Libertada dos domínios egológicos e psíquicos, a consciência pura forja “sua existência una a cada instante, sem nenhuma conexão entre os momentos isolados de suas vivências, sem nenhuma direção apontada por sua conjunção” (SACRINI, 2012, p. 118): cada instante de nossa vida nos revela uma criação sempre *ex nihilo*.

Por conseguinte, devemos concluir que o ódio é um objeto transcendente que transborda o instante através do qual o mecanismo constitutivo da consciência se desenrola, ultrapassa os dados da consciência refletida. Esse objeto transcendente aparece sempre como a crença das consciências coléricas tencionadas no passado e no futuro, ele é sempre permanência indevida, a unidade transcendente desta infinidade de consciências coléricas. Quando digo “eu odeio”, “eu amo”, estou operando uma verdadeira passagem ao infinito, estou me deslocando para fora do fluxo concreto das vivências da consciência, conferindo a esse objeto um modo desinencial que escapa da adequação entre o ser e o aparecer. Portanto, quando afirmo minha consciência de repulsa por Pierre, no exato momento em que eu o encontro, isso é certo, mas “é e permanecerá sempre duvidoso que eu o odeie” (SARTRE, 2003, p. 109). Devemos então afirmar que o ódio, ao ultrapassar a adequação do vivido de repulsa, é um objeto transcendente apreendido pela consciência de segundo grau. A distinção entre a repulsa e o ódio é fundamental para que Sartre prepare o terreno para dois tipos diferentes de

¹⁰ Ainda sobre a permanência do ódio: “Ele se dá, *em e por* cada movimento de desgosto, de repulsão e de cólera, mas ao mesmo tempo ele não é nenhum deles, ele escapa a cada um afirmando sua permanência. Ele afirma que já aparecia quando ontem eu pensei em Pierre com tanto furor e que ele aparecerá amanhã.” Sartre (2003, p. 109).

¹¹ Falamos em “radicalização do critério de evidência”, pois Husserl, ao contrário do instantaneísmo sartreano, aceita diferentes graus de evidência na fenomenologia, “graus diretamente ligados à modulação temporal das vivências da consciência.” (SACRINI, 2012, p. 117). Para Sacrini, este é um dos tantos pontos que afastam Sartre de Husserl, ou ainda, sua reflexão pura da reflexão fenomenológica, ver: SACRINI, Marcus. “Sartre entre reflexão fenomenológica e reflexão pura”, in: *Philósophos*, 2012.

reflexão: uma pura, adequada e outra impura (cúmplice), inadequada – “a distinção metodológica da reflexão pura e da reflexão impura está no coração da fenomenologia sartreana” - (CABESTAN, 2004, p. 300)¹². Estas duas reflexões aparecem como um instrumento operatório fenomenológico capaz de identificar ou não a origem transcendental de um vivido qualquer.

Esta reflexão impura, avessa à reflexão purificadora, opera uma passagem *ad infinitum*, constitui de forma brusca o ódio através da vivência de repulsa como seu objeto transcendente, ela afirma mais do que sabe, ultrapassa os dados de minha consciência, isto é, os vividos instantâneos. O estado, quando tomado por este tipo de reflexão impura “(...) estende a instantaneidade do cogito para envolver as três dimensões temporais” (COOREBYTER, 2000, p. 403). Nestes termos, a reflexão cúmplice do estado ódio “(...) reuni a sinopse do diverso imanente em uma unidade de sentido e de ser que se dá por independente das *Erlebnisse* reunidas, mesmo que ele somente se ateste através dessas *Erlebnisse*” (COOREBYTER, 2000, p. 403). Frisemos: o ódio não é um vivido de consciência tal como o é a repulsa, ele é um objeto real e transcendente apreendido por uma reflexão inadequada, ele não aparece sob o regime da adequação instantânea. Sob este aspecto, a reflexão impura ultrapassa a consciência de repulsa operando uma passagem ao infinito pela qual o estado de ódio é constituído, ela envolve as *Erlebnisse* com um sentido até então ausente da imanência: “ela transborda a instantaneidade da consciência e ela não se dobra a lei absoluta da consciência pela qual não há distinção possível entre a aparência e o ser” (SARTRE, 2003, p. 109). No entanto, isso não significa que o ódio seja uma simples hipótese vazia ou um conceito ilusório; ele é de fato um objeto transcendente de natureza duvidosa, constituído a partir da vivência concreta de repulsa, uma passividade.

Todavia, ainda que este objeto se dê através da vivência, a relação entre o ódio e a consciência instantânea de desgosto é construída de maneira a misturar de uma só vez as exigências do ódio (ser primeiro, ser *origem*) e os dados certos da reflexão (espontânea), ou seja, a consciência de desgosto aparece como uma emanção do ódio subvertendo a verdadeira ordem de constituição fenomenológica que atesta,

¹² CABESTAN, PHILIPPE. *L'être et la Conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.

em primeiro lugar, a aparição desse vivido e depois, sua constituição cujo sentido é transcendente; o psíquico institucionaliza a inadequação entre ser e aparecer¹³. Em outros termos, é no próprio processo constitutivo de apreensão do vivido de repulsa que o ódio se constitui e, junto dele, a reflexão impura (condição de possibilidade do aparecimento do Eu psíquico). Finalmente, a partir do exemplo supracitado, torna-se evidente a divisão efetuada entre o campo transcendental impessoal e a região psíquica. Curiosamente, no processo de limpeza do campo transcendental, (a parte negativa de *TE*) havíamos destituído do Eu suas prerrogativas formais ao insistirmos sobre o fato de que a consciência realiza sua própria unificação e individualização, e que o objeto aparece como a unidade real; tanto do lado do imanente como do lado do transcendente o Ego se mostrava absolutamente desnecessário. Neste ponto, ao reconstituirmos sua transcendência, veremos que o papel destinado a ele será o da unificação e síntese das entidades psíquicas (estados, ações e qualidades): “o Ego está do lado do psíquico” (SARTRE, 2003, p. 114). Uma ressalva se impõe: este processo que torna o Eu formal desnecessário é válido apenas a partir da consciência irrefletida, do campo transcendental impessoal. Somente quando passamos ao plano reflexivo, sobretudo o da reflexão impura, constata-se que o Ego psíquico “é análogo ao objeto na atitude irrefletida: ambos aparecem como polos-objetos, como unidades sintéticas transcendentais, com a diferença de que o Ego, ao contrário daquele, é unidade *forjada*” (MOUTINHO, 1993, p. 26). Ainda que fosse tentador “constituir o Ego em ‘polo-sujeito’ como esse ‘polo-objeto’ que Husserl coloca no centro do núcleo noemático” (SARTRE, 2003, p. 114), o Eu será a unidade indireta das consciências refletidas; o estado, a ação e a qualidade, por seu turno, a unidade direta de uma atitude reflexiva. O Ego (por sua transcendência) não pode figurar como esse X suporte,

¹³ É importante notar que essa relação é construída de maneira a administrar as exigências psíquicas do ódio (ser primeiro e unificador). A emanação –elemento central para a compreensão da ligação entre os estados psíquicos e a reflexão espontânea– indica o fetichismo pelo qual a região psíquica altera a verdade ordem fenomenológica de aparição entre a repulsa e o ódio. Isso faz surgir a primeira antinomia do psíquico posto que a repulsa “dá-se de alguma maneira como se produzindo ela mesma na ocasião do ódio e graças ao ódio” (SARTRE, 2003, p. 111). O psíquico opera sempre a partir desse imbróglho constitutivo, ele existe sob a forma da inversão dos sentidos ao institucionalizar a inadequação entre o ser e o aparecer.

noemático,¹⁴ na medida em que ele não permanece independente das qualidades psíquicas, ou seja, na exata medida em que ele está sempre comprometido com os seus estados. Aparecendo sempre no horizonte da região psíquica, o Ego não pode ser separado dos estados, ações e qualidades; ele existe como a totalidade transcendente de unificação dessas entidades (também transcendententes); ele “é para os objetos psíquicos o que o mundo é para as coisas” (SARTRE, 2003, p. 115). No imbróglio da esfera psíquica, cada novo estado é remetido ao Ego como sua origem, pois a reflexão impura o apresenta como a fonte mesma das entidades psíquicas, ele se liga a elas através de uma produção poética; ele aparece como a fonte dos estados e os sustenta por meio de uma espontaneidade conservadora, encantada e *mágica*.

Entrementes, qual seria aqui o sentido do mágico? Este termo deve ser entendido aqui sempre à luz do exame crítico do campo transcendental. Ao forjarmos uma lei eidética para a consciência, orientamo-nos a partir deste fato originário que ordena e institui um campo lógico. A razão, galvanizada pela fenomenologia, acentua a primazia da consciência irrefletida sobre as demais consciências, ela refuta o Eu transcendental, o reino da subjetividade, afirma a relação fundamental entre momento constitutivo e momento empírico, enfim, ela dá a tônica do discurso que se pretende fenomenológico. O reino do psíquico, ao contrário, opera sempre às avessas, o Eu é solicitado como polo de unificação, há sempre o falso sentimento da subjetividade, ele rompe com a translucidez da imanência do campo transcendental. Se isso está correto, esta noção de mágica serve para indicar a ruptura que se efetua entre o aparecer e o ser, ela sinaliza um esfera anti-fenomenológica que, no entanto, possui existência. A mágica de que fala Sartre mantém estritos elos com tudo aquilo que não é racional e adequado, ela é o avesso da racionalidade em fenomenologia, ela é o campo da atitude natural, o arauto do *homo psicologicus*. Assim, o psíquico é sempre produtor de feitiçaria e magia, daí o sentido de seu vocabulário místico: emanação, criação, participação, etc... Tão logo este fato tenha sido assinalado, vemos que tudo se passa como se cada novo estado, ação ou qualidade fosse, antes de ser

¹⁴ Ainda: “Ora, precisamente, um suporte não pode ser assim comprometido pelo que ele suporta se não no caso em que ele é uma totalidade concreta que suporta e contém suas próprias qualidades. O Ego não é nada fora da totalidade concreta dos estados e ações que ele suporta.” (SARTRE, 2003, p. 115).

apreendido pela consciência, religado ao Eu como sua origem. Todavia, em primeiro lugar, o que realmente é primeiro são as consciências, através das quais se constitui os estados, depois, através deles, o Ego. Sob o registro da reflexão impura, a constituição é feita em sentido inverso, o que significa que “as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo Ego” (SARTRE, 2003, p. 118); encontramos-nos diante do fetichismo com o qual a região psíquica se apresenta, ou seja, a inversão da constituição como característica fundante da esfera psíquica. No que diz respeito à “espontaneidade egológica”, segue-se que a “consciência projeta sua própria espontaneidade no objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário” (SARTRE, 2003, p. 118).

Ao explorar a geografia enganosa dessa região psíquica, caminhamos sempre em presença do Eu, ele aparece como íntimo à consciência, ele se entrega à reflexão como uma interioridade fechada sobre si mesma: por conseguinte, se me afasto ele também se afasta, se me aproximo ele executa o mesmo movimento de aproximação. A lei de existência do psíquico é a de negar a lei eidética do campo transcendental pré-pessoal, é a de efetivar falsas interioridades ligadas às falsas presenças. Em uma palavra, as entidades psíquicas se nutrem da falta de adequação que é inerente a sua razão de ser. Diante desse fato concluímos que: se a marca eidética do vívido é a de aparecer como identidade absoluta com o ser, no psíquico, por sua vez, tal identidade é sempre faltante. Ainda que a natureza duvidosa do psíquico faça do Eu o produtor de suas entidades (estados, ações e qualidade), isso não é de todo suficiente para que possamos explicar seu aparecimento para a consciência de segundo grau. Daí a ligeira desconfiança de Sartre ao afirmar que “talvez, com efeito, a função essencial do Ego não é tanto teórica quanto prática” (SARTRE, 2003, p. 128), sendo o seu papel primeiro o de encobrir a consciência de sua própria espontaneidade. Tudo se passa como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação de si mesma, dado seu temor diante da descoberta da liberdade eideticamente constituída. Sem querer dar exclusivamente ao problema acima as tonalidades forjadas pelo *Ser e o Nada* (1945), ou seja, sem atribuí-lo de uma ontologia da angústia existencial (a “luta” do para-si com o em-si), propomos o exame deste enleio a partir da

liberdade radical estabelecida pela lei eidética da consciência transcendental. Ocorre que, experienciando sua própria estrutura intencional, a consciência, em um movimento contra si mesma, fornece ao Ego a espontaneidade (sempre mágica e degradada) que arremata nela a omissão; isso suscita quase que imediatamente uma diminuição de sua liberdade. Porém, esses ruídos que ameaçam o projeto sartreano são abafados caso não ignoremos a “dialética da liberdade”, pois há:

(...) liberdade contra *si*. E o “*si*” é a *natureza* no que concerne à liberdade que o quer mudar. Mas para que ele possa ser “*si*” é preciso antes que seja liberdade. Caso contrário, a natureza não é mais que exterioridade, portanto negação radical da pessoa. Mesmo o *desamparo*, isto é, a imitação interna da exterioridade, mesmo a *alienação* supõem a liberdade. (SARTRE, 2005, p. 300)

Em suma, poder-se-ia dizer que a consciência apreende o Eu como origem porque ela é inteiramente livre para tal e, partindo deste fato, a categoria do mágico (representada pelo psíquico) é reveladora de uma liberdade colossal e monstruosa.

BIBLIOGRAFIA:

- BERNET, Rudolf. “La ‘conscience’ selon Sartre comme pulsion et désir”, in: *ALTER – Sartre phénoménologue*. Paris: Éditions ALTER, 2002, pp. 23-42.
- BRUZAN, Adinel. “Logique et théorie phénoménologique des émotions”, in: *Organon*, 36, 2007, pp. 199-210.
- CABESTAN, Philippe. *L’être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l’ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.
- CARRASCO, Alexandre de Oliveira Torres. *A liberdade*. Coleção Filosofias: O prazer do pensar, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.
- _____. “Breve apresentação de *A transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*, de Jean-Paul Sartre, in: *Cadernos Espinosanos*, nº XXII, 2010, p. 173-182.
- CONTAT, M. & RYBALKKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.
- CUMMING, Robert D. “Role-playing: Sartre’s transformation of Husserl’s phenomenology”, in: *The Cambridge Companion to Sartre*. Edited by Christina Howells. New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 39-66.

- DE BEAUVOIR, Simone. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard, "Folio", 1980.
- DE COOREBYTER, Vincent. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et "La transcendance de L'ego"*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2000.
- FRETZ, Leo. "Individuality in Sartre's philosophy", in: *The Cambridge Companion to Sartre*. Edited by Christina Howells. New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 67-102.
- FREUD, Sigmund. "As resistências à psicanálise", in: *Obras Completas*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008.
- GÉLY, Raphael. "Émotion, imagination, incarnation: Réflexion à partir de l'Esquisse d'une théorie des émotions", in: *Bulletin d'analyse phénoménologique VIII 1*, 2012, p. 303-429.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki, prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.
- _____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit de l'allemand par Henri Dussort, Paris: PUF, 2013.
- JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*. Paris: Hachette Littérature, 2001.
- JEASON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Ética e literatura em Sartre: Ensaio introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- MASSELOT Nathanael; DASSONNEVILLE, Gautier. "Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation", in: *L'Année Mosaique: objets qui nous hantent, objets qui nous tentent*. Numéro dirigé par Loïc Nicolas et Aline Wiame. Lille, Belgique: EME Éditions, 2012, pp. 201-218.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: ed. Nova Estella, 1989.
- MOUTINHO, L.D. *Psicologia e fenomenologia em Sartre*. São Paulo, USP: tese de dissertação de mestrado, 1993.
- _____. "Negação e finitude na fenomenologia de Sartre", in: *Discurso*, 33, 2003, p. 105-152.
- _____. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1995.
- MOUILLE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psyche*. Paris: PUF, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

_____. *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et apêndices par Sylvie Le Bom, Paris: J. Vrin, 1998.

_____. *A Transcendência do Ego, esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de Alexandre de O. Torres Carrasco, São Paulo: FFLCH, 2010.

_____. *A Transcendência do Ego, esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução e prefácio de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: HERMANN, 1995.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Préface d'Arnaud Tomès. Paris: HERMANN, 2010.

_____. "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", in: *Sartre, La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXIème siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009.

Sartre e a Escultura

Lucila Lang Patriani de Carvalho

USP

Dentre os diversos temas aos quais Sartre se dedica ao longo de seus estudos a arte ou, mais precisamente, o empenho em se estabelecer um conjunto estruturado que pudesse ser designado como uma Teoria Estética, não se sobressai sobre os demais temas abordados pelo autor. No entanto, consideramos que as passagens nas quais o filósofo se dedica às artes trazem importantes contribuições para o entendimento, bem como para a própria constituição de sua Filosofia.

Sendo assim, o nosso texto se inclina, dentre as artes analisadas por Sartre (a exemplo da pintura e, especialmente, da literatura) sobre a peculiaridade da escultura. Para tanto, o percurso de nosso texto se deterá prioritariamente em quatro textos do autor, em uma proposta que, de certo modo, vai do mais geral (o gênero “arte”) para o mais específico (a espécie “escultura”), a fim de situar a escultura no interior do pensamento sartreano.

Destarte, abordaremos, primeiramente, o ensaio *O que é a literatura?* (1947) seguido, por um lado, de modo a acompanhar os estudos do filósofo direcionados às obras de Alexander Calder (1898 – 1976) o texto *Os móveis de Calder* (1946) e, por outro lado, sobre o artista Alberto Giacometti (1901-1966), os textos *A busca do absoluto* (1948) e *As pinturas de Giacometti* (1954). Através desta seleção já podemos apontar para um direcionamento que permeará o percurso pretendido neste

trabalho e que podemos atribuir a um direcionamento oriundo dos próprios estudos realizados por Jean-Paul Sartre: o modo como, para além da escultura enquanto arte, o filósofo atentará para a peculiaridade das intenções de ambos os escultores considerados - Giacometti e Calder.

Assim, adentramos materialmente nosso percurso através, sumariamente, de *O que é a literatura?*: embora em tal obra o filósofo se detenha sobre a literatura e, especificamente, sobre o engajamento da literatura, este inicia seus argumentos estabelecendo, justamente, uma diferenciação entre as diversas espécies das artes (a escultura, pintura, literatura, entre outras) e que são originárias de suas próprias naturezas, para que após isto possa atender à finalidade do ensaio e privilegiar a literatura sob o aspecto do engajamento.

A diferenciação entre as espécies de expressão artística, neste momento de nossa análise da obra sartreana, rompe com a possibilidade de uma teoria única que fosse comumente aplicável às diversas espécies de artes. Para Sartre, o paralelismo teórico comum às espécies não existe¹ e a cisão entre as artes se dá sob a perspectiva do signo: “as notas, as cores, as formas, não são signos, não remetem a nada que lhes seja exterior” (SARTRE, 1989, p. 10). Deste modo, somente as palavras podem ser signo e, mais especificamente, somente as palavras da prosa têm tal peculiaridade – a partir disto as artes são divididas entre, por uma lado, a pintura, a escultura, a música, a poesia e, por outra, a literatura (assim, a literatura enquanto significante pode ser engajada e tem sua abordagem privilegiada neste momento).

Conforme destacamos em *O que é a literatura?* a preocupação de Sartre é voltada para o engajamento da literatura e não propriamente para a estética, de modo que a análise das outras expressões artísticas, bem como da própria escultura, é pouco desenvolvida pelo autor nesta oportunidade. Quando da ocasião de sua vinda ao Brasil (1960), Sartre proferiu uma conferência na Universidade Presbiteriana Mackenzie e ressaltou o seguinte: “muitas vezes já falei de literatura engajada e como todos que já falaram disto, fui acusado de menosprezar a arte e a beleza em favor do engajamento” (SARTRE, 1987, p. 7).

¹ Nas palavras de Sartre, em *O que é a literatura?*: “(...) devem antes provar eu a artes são paralelas. Ora, esse paralelismo não existe.” (SARTRE, 1989, p. 10).

Em tal oportunidade, o filósofo estabelece um percurso de modo a explicitar a necessidade do engajamento, partindo do belo para circunscrever, novamente, a exigência do engajamento. Frente a este cenário que aqui começa a ser esboçado devemos considerar a seguinte questão: qual a situação da escultura dentro do pensamento sartreano? Ou mais precisamente, se não há um paralelismo teórico entre as artes, qual a especificidade da escultura para a filosofia de Sartre?

A escultura se apresenta na obra de Sartre por meio de Giacometti e Calder. Os artistas se expressam através de matérias e formas diferentes entre si (as formas geométricas dos móveis de Calder e os homens em pedra de Giacometti apresentam características próprias) mas que, a partir da visão de Sartre, se aproximam por um aspecto comum e que podemos sintetizar, de certo modo, como sendo a própria superação da escultura.

Para adentrarmos na análise de Sartre sobre os artistas, a iniciaremos por Calder, uma vez que o texto de Sartre referente ao escultor é menos extenso do que a análise de Giacometti, de modo que neste segundo autor a ser analisado o filósofo possui maiores condições de desenvolver seus estudos considerando, inclusive, a relação com a sua filosofia.

A “superação” da escultura que interessa a Sartre permeia todo o seu texto dedicado a Calder sob um aspecto particular: o movimento dos móveis ou, nas palavras de Sartre, o modo como “eles têm uma vida própria”². Este movimento que Calder oferece às suas esculturas faz Sartre analisá-las em relação à própria natureza da escultura: “Se é verdade que a escultura deve gravar o movimento no imóvel, seria um erro assemelhar a arte de Calder à do escultor”³.

O que podemos diagnosticar para Sartre como sendo a “falta de adequação de Calder à arte da escultura” é estabelecido como um aspecto positivo da arte deste escultor: Calder consegue situar seus móveis para além do mecânico e conferir-lhes um aspecto de vida que se perfaz através do movimento - “Uma pequena festa local, um objeto definido por seu movimento e que não existe sem ele, uma flor que

² Livre tradução de: “ils ont une vie propre.” (SARTRE, 1946).

³ Livre tradução de: “S’il est vrai que la sculpture doit graver le mouvement dans l’immobile, ce serait une erreur d’apparenter l’art de Calder à celui du sculpteur.” (SARTRE, 1946).

desvanece no momento em que ela se paralisa, um jogo puro de movimento como são os puros jogos de luz”⁴.

Assim, a atenção que Sartre atribui ao posicionamento privilegiado da escultura de Calder - através de suas obras o artista não somente sugere o movimento, como seria concernente à escultura, mas, por sua vez, faz o próprio movimento:

A escultura sugere movimento, a pintura sugere a profundidade ou a luz. Calder não sugere nada: ele capta verdadeiramente os movimentos vivos e os molda. Seus móveis não significam nada, não remetem a nada além deles mesmos: eles são, isto é tudo, eles são absolutos.⁵

É a partir deste “absoluto” da realização da obra de Calder proporciona pela visão sartreana que passamos a analisar o texto do filósofo dedicado a Giacometti e que é intitulado, justamente, *A busca do absoluto*.

Assim como em Calder, Sartre enxerga na arte de Giacometti um diferencial. Se em Calder o diferencial que estava em cena era a inserção da mobilidade no imóvel “natural” da escultura, em Giacometti a mesma ideia de “rompimento” em relação a uma determinada tradição se dá, reproduzindo, de certa forma, esta ideia de movimento, da vida e do próprio homem.

É porque, há três mil anos, só se esculpem cadáveres. (...) Depois de três mil anos, a missão de Giacometti e dos escultores contemporâneos não é enriquecer as galerias com obras novas, mas provar que a escultura é possível. (SARTRE, 2012, p. 17).

Para Sartre, Giacometti afirmará a possibilidade da escultura através da técnica impressa por ele nas formas humanas que esculpiu. A mobilidade que Sartre atenta em Calder está presente também em Giacometti através da seguinte indagação: “(...) como fazer um homem com pedra sem pretrificá-lo?” (SARTRE, 2012, p. 18) – ou, em outras

⁴ Livre tradução de: “une petite fête locale, un objet défini par son mouvement et qui n’existe pas en dehors de lui, une fleur qui se fane dès qu’elle s’arrête, un jeu pur de mouvement comme il y a de purs jeux de lumière.” (SARTRE, 1946).

⁵ Livre tradução de: “La sculpture suggère le mouvement, la peinture suggère la profondeur ou la lumière. Calder ne suggère rien: il attrape de vrais mouvements vivants et les façonne. Ses mobiles ne signifient rien, ne renvoient à rien qu’à eux-mêmes: ils sont, voilà tout; ce sont des absolus.” (SARTRE, 1946).

palavras, como esculpir algo que por essência é movimento, sem imobilizá-lo?

A tensão estabelecida entre móvel e imóvel, que dá ensejo à vida na escultura petrificada, é problematizada na arte: “Com o espaço é preciso, portanto que Giacometti faça um homem; é preciso que ele inscreva o movimento na total imobilidade.” (SARTRE, 2012, p. 14) – atribuindo ao artista uma atividade próxima à divina, de um Deus que cria o Homem a partir do barro.

A inscrição do movimento na imobilidade da pedra é realizada com êxito por Giacometti, segundo Sartre, e está atrelado à maneira como o escultor trabalhar a matéria, fazendo com que “Jamais a matéria foi menos eterna, mais frágil, mais próxima de ser humana.” (SARTRE, 2012, p. 22).

Mas estabelecido este “êxito”, que também diferencia os móveis de Calder de outras obras do gênero “escultura”, resta uma questão: qual a maneira que Giacometti trabalha a matéria? É a partir desta questão que se torna possível analisarmos melhor o modo como Sartre não somente analisa a técnica utilizada por Giacometti, mas como também o filósofo se apropria de tal técnica visando os fins pretendidos por seus próprios pensamentos.

A técnica utilizada por Giacometti se estabelece pela adoção de uma perspectiva diferenciada deste autor em relação à sua própria obra: “ele [Giacometti] foi o primeiro a ousar esculpir o homem tal como o *vemos*, isto é, a distância” (SARTRE, 2012, p. 29). A perspectiva adotada pelo artista estabelece uma ruptura, que já apontamos acima, mas que aqui é melhor esclarecida por Sartre: “Antes dele, acreditava-se esculpir o *ser*, e esse absoluto desmantelava-se em uma infinidade de aparências. Ele escolheu esculpir a aparência *situada* e revelou-se que por meio dela se atingia o absoluto.” (SARTRE, 2012, p. 33).

A partir desta perspectiva adotada, dois conceitos correlacionados e caros à filosofia sartreana são introduzidos em relação a Giacometti: a situação e a aparência, que têm desdobramentos plurais para o filósofo. Tais conceitos podem ser sintetizados através da seguinte frase de Sartre:

Cada uma delas [as figuras de Giacometti] nos revela o homem tal qual *nós* o vemos, tal qual ele é para outros homens, tal qual ele surge em um meio inter-humano, (...) o homem não é antes para ser visto depois, mas ele é o ser cuja essência é existir para o outro. (SARTRE, 2012, p. 34).

Através desta sintética observação de Sartre podemos esboçar como a escultura guarda múltiplos desdobramentos no pensamento sartriano: Giacometti realiza na escultura o que Sartre faz na literatura/filosofia. Nas palavras de Beauvoir na obra *A fora da Idade* (1960): “Entre Sartre e ele [Giacometti] havia uma afinidade mais profunda; tinham ambos jogado tudo, um na literatura, outro na arte; era impossível dizer qual o mais maníaco.”

A aparência, do homem ou da escultura deste homem, é o que se sobressai em tal análise, para além do seu ser – o que podemos estabelecer como um paralelo ao Existencialismo e a precedência da existência sobre a essência. Mas ocorre que esta aparência é constituída em uma dimensão intersubjetiva da situação do homem no meio do mundo – razão pela qual Sartre afirma tanto a perspectiva peculiar de Giacometti sobre as suas obras. Com este paralelo aqui estabelecido sumariamente, diversas são as implicações de tais temas dentro da filosofia sartreana especialmente em torno do período concernente a *O Ser e o Nada*.

Assim, a título de conclusão, podemos realizar duas considerações, sendo a primeira a partir de dois pontos: um referente à situação da escultura no pensamento de Sartre e outro em relação a possível apropriação da escultura por sua filosofia. Através da análise que percorremos ao longo de nosso trabalho, podemos melhor delimitar o modo como Sartre estuda a escultura, por meio de Calder e Giacometti, e pudemos destacar a situação da escultura em relação às outras artes analisadas por Sartre – a exemplo da pintura e da literatura. Assim, podemos considerar não necessariamente que Sartre faça uma análise filosófica em detrimento de uma análise estética, mas sim que o filósofo visualiza nas artes um movimento semelhante às suas pretensões filosóficas, a partir do qual busca estabelecer inicialmente um paralelo para que então possa, a partir disto, realizar apontamentos concernentes ao seu pensamento filosófico.

O segundo ponto que desejamos considerar a título de conclusão é a relação entre o exposto a respeito da escultura e a sua relação com a obra *O Ser e o Nada* o que faremos a partir de uma citação do texto *As pinturas de Giacometti* que, embora aborde Giacometti enquanto pintor, traz contribuições para a escultura também:

Giacometti tornou-se escultor porque tem obsessão pelo vazio. (...) O que ele quer transmitir é seu sentimento interior, o vazio a perder de vista que o envolve e o separa de um abrigo, sem desamparo sob a tempestade. Giacometti é escultor porque carrega seu vazio como um caracol a sua concha, porque quer apresentá-lo sob todos os aspectos e em todas as dimensões. (SARTRE, 2012, p. 48)

e, mais adiante, completa: “A escultura cria o vazio a partir do cheio” (SARTRE, 2012, p. 51).

Esta relação entre cheio e vazio que Sartre atribui a Giacometti na leitura de suas obras, podemos relacionar ao próprio pensamento sartreano nos seguintes moldes: com a cisão do Nada no Ser, compondo a estrutura própria da subjetividade, Sartre também vai do cheio (do ser) para o vazio (do nada), como na escultura de Giacometti mas que, por outro lado, também faz com que este vazio busque o cheio novamente – através, sumariamente, da busca de fundamento da Consciência e da intersubjetividade.

Assim, podemos apontar estruturas semelhantes tanto em Sartre como em Giacometti e que, em última análise, remetem para o próprio homem, para a vida e para o movimento, que por sua vez retomam Calder, estabelecendo uma coerência na análise em que Sartre faz da escultura e relacionando-a à sua filosofia.

BIBLIOGRAFIA

- SARTRE, Jean-Paul. A Busca do Absoluto. In Euvaldo, Celia (org.). Alberto Giacometti – textos de Jean-Paul Sartre. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. As pinturas de Giacometti. In Euvaldo, Celia (org.). Alberto Giacometti – textos de Jean-Paul Sartre. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. Conferência de Jean-Paul Sartre – Universidade Macken-

zie (1960). In FORTES, Luiz Roberto Salinas (Diretor). Discurso 16 – Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP. São Paulo: Livraria e Editora Polis Ltda., 1987. (disponível online em: http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/publicacoes/Discurso/Artigos/D16/D16_Conferencia_de_Jean-Paul_Sartre.pdf)

_____. Les mobile des Calder. In Alexander Calder: Mobiles, Stables, Constellarions. Paris: Galerie Louis Carré, 1946, 9-19.

_____. O que é a literatura? Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Ática, 1989.

A subjetividade e a constituição do feminino n' *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir

Elis Joyce Gunella

Universidade de São Paulo - USP

O objetivo de nosso trabalho é compreender a constituição da subjetividade feminina a partir do existencialismo, no *Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir. Para tanto analisaremos o conceito de liberdade, que autora mobiliza como condição fundamental da ação. Ora, compreender em que termos o existencialismo define a ação é fundamental para compreender rigorosamente a descrição da condição da mulher como ser inessencial, como passividade e inferioridade, como negação de uma subjetividade que se realiza fundamental e necessariamente através do exercício da liberdade enquanto modo mesmo de ser do Para-si. Com efeito, trata-se de compreender que se a mulher não apreende sua situação como intolerável, se se acomoda na condição de Outro absoluto, não o faz por simples resignação, mas por lhe faltarem meios concretos para reflexão e apreensão de outro estado de coisas: “Seus infortúnios não lhes parece habituais, mas antes naturais”, “são eis tudo”¹. Será das consequências antropológico-filosóficas da enunciação geral do existencialismo, a saber, “a existência precede a essência ou se preferir é preciso partir da subjetividade” ou, mais precisamente, será da equivalência entre a precedência da existência e a subjetividade, da qual decorre a identidade entre ser e agir, que a autora estabelece o debate com concepções deterministas que pretendem,

¹ SARTRE, 1997, p.538.

como vimos, constituir a mulher singular no interior do projeto global do “eterno feminino”.

Assim, trata-se de compreender que, no terreno do conhecimento antropológico-filosófico, essa equivalência implica na recusa de qualquer essência ou natureza humana que determine e condicione o existente, o que quer dizer que não há inteligibilidade *a priori* que condicione universalmente o conhecimento que se possa ter sobre o homem. Com efeito, o existente é compreendido como Para-si, desprovido de qualquer determinação identitária, é, pois, liberdade radical, é processo sempre inacabado de autoconstituição: esse processo constitui precisamente a existência. A subjetividade é ponto de partida porque é consequência da precedência da existência, uma vez que o homem não deve a nenhuma exterioridade ou anterioridade a sua condição de Sujeito: precisamente porque é o que escolhe, porque é sendo processo sempre inacabado de ser, que sua condição de Sujeito tem de ser permanentemente constituída pelo próprio exercício de se autoconstituir.

Uma vez posto que não há nenhuma natureza ou essência que determine ou justifique o existente, decorre que a subjetividade é a realidade humana compreendida como pura contingência, e o exercício da subjetividade na contingência é necessariamente a liberdade. O Sujeito é, pois, compreendido como liberdade originária porque indeterminação, como projeto de ser que realiza sua condição subjetiva na e pela permanente escolha do que há de ser e do que deverá fazer de si através de condutas.

Se assim é, de acordo com o existencialismo, **a realidade humana identifica ser e fazer**. Se não há nada dado na realidade humana, nem “temperamento, caráter, paixões, os princípios da razão seriam elementos dados, adquiridos ou inatos, existindo à maneira de coisas”². Por consequência, a partir da precedência da existência em relação à essência decorre que o ser-humano apenas pode ser considerado empiricamente referindo-se a uma unidade organizada de condutas, de tal maneira que a realidade humana não é, para só postumamente agir, mas é espontaneidade que identifica ser e agir, ou seja, é agindo que o homem existe.

² SARTRE, 1997, p.586.

Dessa forma, agir é realizar intencionalmente um projeto consciente, a “existência do ato implica sua autonomia”³, isto é, se a realidade humana é ação sua determinação à ação é ela mesma ação. Não se trata, pois, de considerar a realidade humana determinada à ação por nada anterior a ela mesma, já que, se assim fosse, a ação prescindiria de algo dado na origem da série, o que a comprometeria propriamente como ação, resultando na aniquilação do ato como ato, reduzindo a ação a uma série de movimentos. Assim, a ação implica por definição o reconhecimento de um *desideratum*, isto é, de uma falta objetiva. O ato, não entendido como pura série de movimentos, deve então ser definido como **intenção**, o que implica dizer que só pode ser compreendido como um transcender do dado em direção a um resultado pretendido.

Com efeito, esse dado, sendo pura presença, não poderia sair de si. Precisamente porque é, é plena e unicamente o que é. Não poderia, portanto, justificar um fenômeno que extrai todo seu sentido de um resultado a alcançar, ou seja, de algo inexistente.”⁴.

Na medida em que a intenção é definida como a estrutura fundamental da realidade humana, é necessário que ela não possa ser explicada por algo dado, já que a intenção deve ser entendida pelo seu fim: a estrutura da realidade humana é um fenômeno que é por meio de algo que ainda não é. A tendência ou o ato devem ser interpretado pelo seu fim precisamente porque a intenção posiciona seu fim fora de si como algo que ainda não é. “Assim, a intenção faz-se ser escolhendo o fim que a anuncia”⁵.

A intenção, por consequência, é escolha do fim e revela-se ao mundo através das condutas do existente, de modo que a escolha do fim, que é assim estruturalmente intencional, revela o mundo a um só tempo em que o mundo revela-se de tal ou qual modo, sempre segundo o fim escolhido. “O fim, iluminando o mundo, é um estado do mundo a ser obtido e ainda não existente. A intenção é consciência não tética do fim. Mas só pode sê-lo fazendo-se consciência não-tética

³ SARTRE, 1997, p.587.

⁴ SARTRE, 1997, p.587.

⁵ SARTRE, 1997, p.588.

de sua possibilidade própria.”⁶. A intenção, assim, ilumina o mundo através de um movimento que é ao mesmo tempo duplo e unitário e isto porque é ela que, ao definir um fim que ainda não existe, simultaneamente, define-se também pela escolha de seu possível. “Meu fim é certo estado objetivo, meu possível é certa estrutura de minha subjetividade; um se revela à consciência tética, o Outro reflui sobre a consciência não-tética para caracterizá-la”.⁷

Isso que quer dizer que o dado não pode explicar a intenção, pois é por seu próprio surgimento que a intenção necessariamente, por definição, realiza a ruptura com o dado, é pelo fato de ser na forma de ruptura com o dado que a apreciação deste se faz possível. “Com efeito, jamais o dado poderia ser motivo para uma ação se não fosse apreciado.”⁸. Tal ordem de apreciação pressupõe necessariamente a tomada de distância em relação ao dado e a ruptura de continuidade. Enquanto apreciação, deve realizar-se à luz justamente do fim: por um lado, o dado é nadificado, já que, por meio da ruptura que a consciência realiza com o dado, ele perde qualquer eficiência de natureza determinante sobre a intenção, por outro lado, é propriamente através da ruptura realizada pela consciência com o dado que este dado sofre outra nadificação que lhe devolve eficiência a partir de um nada ao modo da apreciação posta pelo fim. Assim, definida como ato, a realidade humana só pode ser à maneira de ruptura com o dado em seu ser mesmo. “Ela é o ser que faz com que haja algo dado ao romper com este e iluminá-lo à luz do ainda-não-existente”⁹.

A necessidade de que o dado apareça tão somente nos limites da nadificação que o revela identifica-se com a negação interna. Com efeito, a consciência existe a partir e em relação a um dado, caso contrário, seria consciência (de) si como consciência de nada absoluto. Isso não significa, todavia, que o dado condicione a consciência: “a consciência é pura e simples negação do dado, existe como desengajamento de certo dado existente e como engajamento no rumo de certo fim que ainda não existente”¹⁰. Para que não seja um dado, determinação, para

⁶ SARTRE,1997, p.588.

⁷ SARTRE,1997, p.588.

⁸ SARTRE,1997, p.589.

⁹ SARTRE,1997, p.589.

¹⁰ SARTRE,1997, p.589.

que possa se definir como processo, como ação fundada na e pela liberdade, é necessário que o Para-si se constitua indefinidamente como tomada de distância em relação a si, como o ser que permanentemente se abandona atrás de si como dado que não é mais.

Esta característica do Para-si subentende que ele é o ser que não encontra nenhum auxílio, nenhum ponto de apoio naquilo que era. Mas, ao contrário, o Para-si é livre e pode fazer com que haja um mundo, porque é o ser que tem de ser o que era à luz do que será. A liberdade do Para-si, portanto, aparece como sendo seu ser. Mas, como esta liberdade não é um dado, nem uma propriedade, ela só pode ser escolhendo-se. A liberdade do Para-si é sempre comprometida; não se trata de uma liberdade que fosse poder indeterminado e preexistisse à sua escolha. Jamais podemos nos captar exceto enquanto escolha no ato de se fazer. Mas a liberdade é simplesmente o fato de que tal escolha é sempre incondicionada¹¹.

Isso significa que a ação é transcender-se em direção a uma situação colocada *a priori* como valor, esta situação, todavia, não pode ser compreendida como consideração do estado real das coisas, a situação só pode ser apreendida como algo que é, como determinação, quando não há qualquer possibilidade de referência a um nada ideal que positione Outros possíveis. É precisamente por meio dessa relação entre a apreensão da minha situação em relação à apreensão dos meus possíveis, que Simone de Beauvoir analisa a constituição da fêmea humana como o segundo sexo: imersa na situação histórica que caracteriza a mulher como Outro, qualificada como inferioridade em relação ao homem, ela não tem condições concretas de conceber Outro estado de coisas, mas não porque está simplesmente acostumada ou resignada, mas porque se apreende como plenitude de ser e não encontra meios para imaginar que possa ser de Outro modo, que possa se apreender como Sujeito. Por consequência, ela se encontra num mundo onde seu projeto fundamental de ser é assumido como determinação de ser pelo projeto global do “eterno feminino”, e não como livre processo de autoconstituição que nunca se realiza como identidade e plenitude com o ser. Com efeito,

¹¹ SARTRE, 1997, p.590.

a passividade que caracterizará essencialmente a mulher “feminina” é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos. Mas é um erro pretender que se trata de um dado biológico: na verdade, é um destino que lhe é imposto por educadores e pela sociedade¹².

O fundamental aqui é compreender que é tão somente quando lhe é possível conceber uma situação em que se reencontre como liberdade que a situação da mulher, e todos os sofrimento e privações que decorrem de sua condição de Outro absoluto, podem, enfim, aparecer-lhe como intolerável. Enquanto não transcende em direção a um fim que não existe, os infortúnios de sua situação, o caráter que lhe é designado, não lhe aparecem como intoleráveis, antes aparecem a ela como naturais, constituem sua condição, são integrados ao seu ser, de forma que sua inferioridade relativa e o seu ser são uma e a mesma coisa. Desse modo, não é imersa na rigidez de sua situação que a mulher encontrará motivos para sua libertação, e isto, justamente, porque lhe são barrados os meios para que ela possa conceber Outro estado de coisas que não a de se realizar como objeto.

A imensa possibilidade do menino está em que sua maneira de existir para outrem encoraja-o a pôr-se para si. Ele faz o aprendizado de sua existência como livre movimento para o mundo; rivaliza-se em rudeza e em independência com os Outros meninos, despreza as meninas. Subindo nas árvores, brigando com colegas, enfrentando-os em jogos violentos, ele apreende seu corpo como um meio de dominar a natureza e um instrumento de luta; orgulha-se de seus músculos como de seu sexo, encontra um emprego equilibrado para as suas forças, ao mesmo tempo conhece as lições severas da violência; aprende a receber pancada, a desdenhar a dor, a recusar as lágrimas da primeira infância. Empreende, inventa, ousa. Sem dúvidas, experimenta-se também como “para-outrem”, põe em questão sua virilidade, do que decorrem, em relação aos adultos e a Outros colegas, muitos problemas. Porém, o mais importante é que não há oposição fundamental entre a preocupação dessa figura objetiva, que é sua, e sua vontade de se afirmar em projetos concretos. É fazendo que ele se faz ser, num só movimento. Ao contrário, na mulher há, no

¹² BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 21.

início, um conflito entre sua existência autônoma e seu “ser-Outro”; ensinam-lhe que para agradecer é preciso procurar agradecer, fazer-se objeto; ela deve, portanto, renunciar à sua autonomia¹³.

A mulher, assim, sofre a inferioridade “sem levar seu sofrimento em consideração ou conferir-lhe valor: sofrer e ser são a seu ver a mesma coisa, seu sofrimento é puro teor afetivo de sua consciência não posicional”¹⁴. Ela se acomoda na sua condição, mas porque lhe falta cultura e instrumentos de reflexão necessários para que ela possa conceber Outro estado de coisas, ela conseqüentemente não age, senão no registro da má-fé, ou sej, tudo o que faz não pretende ser expressão do reconhecimento de si como liberdade, mas como demissão de liberdade, por consequência, resigna-se, justifica-se .

Tratam-na como uma boneca viva e recusam-lhe a liberdade; fecha-se assim um círculo vicioso, pois quanto menos exercer sua liberdade para compreender, apreender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará recursos, menos ousará afirmar-se como Sujeito; se a encorajassem a isso, ela poderia manifestar a mesma exuberância viva, a mesma curiosidade, o mesmo espírito de iniciativa, a mesma ousadia que um menino [...]. Mas os costumes opõem-se a que as meninas sejam tratadas como meninos¹⁵.

Desse modo, a condição de inferioridade de que padece, não poderia em si mesma ser um motivo para seus atos. É somente na medida em que tem condições concretas de fazer um projeto de modificar sua situação que sua inferioridade pode aparecer-lhe como insustentável e insuportável. Ou seja, é somente tomando distância, contemplando sua condição, operando uma dupla nadificação, ou seja, posicionando um estado de coisas ideal como puro nada presente ao mesmo tempo em que posicione a situação que vive como nada em relação a esse estado de coisas ideal que a mulher terá condições de agir no registro da autenticidade.

Assim, a mulher terá que conceber uma situação em que não se defina pela inferioridade em relação ao homem como puro possível para a um só tempo retornar a sua situação e à luz desse puro possível,

¹³ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 21.

¹⁴ SARTRE, 1997, p. 538.

¹⁵ BEAUVOIR, 1980, V. II, p. 22.

desse nada, nadificá-la apreendendo como aquilo que ela não é em relação ao seu possível, a saber, Sujeito (na medida em que sua situação atual lhe designa como Outro, objeto, inferioridade).

A idéia de feminilidade impõe-se de fora a toda mulher, precisamente porque se define artificialmente pelos costumes e pelas modas [...]. Uma mulher que não deseja escandalizar, que não se quer desvalorizar socialmente deve viver como mulher sua condição de mulher: amiúde seu próprio êxito profissional o exige. Mas enquanto o conformismo é para o homem muito natural – tendo estruturado o costume de acordo com suas necessidades de indivíduo autônomo e ativo – será necessário que a mulher que é também Sujeito, atividade, se dissolva em um mundo que a destinou à passividade. É uma servidão tanto mais pesada quanto as mulheres confinadas na esfera feminina, lhe hipertrofiaram a importância: transformaram em artes difíceis a toalete e os cuidados caseiros. O homem quase não precisa preocupar-se com suas roupas: são cômodas, adaptadas a sua vida ativa, não é necessário que sejam requintadas; mal fazem parte da sua personalidade; demais, ninguém espera que delas se trate pessoalmente: qualquer mulher benevolente ou remunerada se encarrega desse cuidado. A mulher, ao contrário, sabe que quando a olham não a distinguem de sua aparência: ela é julgada, respeitada, desejada através de sua toalete. Suas vestimentas foram primitivamente destinadas a confina-la na impotência e permanecerem frágeis¹⁶.

Com efeito, duas consequências fundamentais se seguem para desconstruir os argumentos patriarcais que assim constituem a condição da mulher como segundo sexo: em primeiro lugar nenhum estado de fato, nas palavras de Beauvoir, “nenhum destino biológico, psíquico, econômico”¹⁷, é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato, na medida em que, como vimos, um ato se define pela projeção que o Para-si realiza rumo a algo que ele não é como o modo de ser mesmo do Para-si que o define como liberdade. Se o para si fosse pura identidade consigo mesmo, sendo assim aquilo que é não poderia absolutamente por si mesmo determinar o que não é, não seria, portanto, projeto, processo permanente de autoconstituição a partir de uma liberdade radical

Em segundo lugar, nenhum estado de fato é capaz de motivar ou determinar por si mesmo qualquer ato, isto porque nenhum estado de fato tem o poder de determinar a consciência a defini-lo como falta. Com

¹⁶ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p.453.

¹⁷ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 9.

efeito, o que é não pode por si mesmo determinar o que não é: “é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam como feminino”¹⁸ e o definem como projeto global do feminino, ou ainda, nenhum dado pode por si mesmo definir a forma que a fêmea humana assume no interior de sua situação.

Assim, a ação tem como condição a constituição de um sistema isolado do estado de coisas e a apreensão desse estado de coisas como negatividade. Só há estado de falta por meio da potência nadificadora do Para-si. Com efeito, na medida em que se pretende que a mulher simplesmente padece sua condição de Outro, sua consciência encontra-se “investida” pelo ser. É justamente a forma organizada, a situação apreendida como mulher-achando-sua-condição-natural que deve ser superada e negada para que então se torne objeto de contemplação reveladora: é somente desprendendo-se de si e do mundo que a mulher pode posicionar a maneira como se apreende e é apreendida como intolerável e, conseqüentemente, fazer da sua situação o motivo para a ação rumo à assunção de si como Sujeito.

Isso significa que para a consciência há a permanente possibilidade de romper com seu passado desprendendo-se dele mediante a consideração de um possível, de um não-ser, ou seja, conferindo a ele uma nova significação a partir do projeto de um puro nada presente. O passado por si mesmo não pode produzir um ato, é o posicionamento de um fim que pode ilumina-lo com tal ou qual significação. O que a autora pretende mostrar, todavia, é que encerrada no universo feminino, na tradição, o ideal feminino apresenta-se como único possível à mulher, o passado é reiterado em seu sentido e a mulher permanece em sua situação se apreendendo como natureza irremediável e pondo como fim a realização incontornável dessa natureza, como inferioridade, passividade Em-si-mesma.

Uma das maldições que pesam sobre a mulher – Michelet assinalou-a justamente – está em que, em sua infância, ela é abandonada às mãos de mulheres. O menino também é, a princípio, educado pela mãe; mas ela respeita a virilidade dele e ele lhe escapa desde logo; ao passo que ela almeja integrar a filha no mundo feminino [...]. Para ser graciosa, ela deverá reprimir seus

¹⁸ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 9.

movimentos espontâneos; pedem-lhe que não tome atitudes de menino, proibem-lhe exercícios violentos, brigas: em suma incitam-na a tornar-se, como as mais velhas, uma serva e um ídolo¹⁹.

Pretendem, assim, que ela renuncie à sua liberdade para realizar-se como feminilidade. De fato, uma vez que a consciência se define pela nadificação que opera em relação ao mundo e a si mesma e que essa nadificação constitui o posicionamento de um fim, trata-se, então, de “reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante”²⁰. Se toda ação é intencional, deve, necessariamente, ter um fim e o fim refere-se ao motivo, trata-se da unidade dos três êxtases temporais: o posicionamento de um fim, ou seja, a temporalização de meu futuro me revela um motivo ou móbil, o que significa que ilumina de significação o meu passado à luz desse fim, e o presente é precisamente o surgimento do ato.

Assim, quando a mulher pretende - a despeito das condições concretas da situação que a privam do exercício autêntico da liberdade - porquanto a definem como determinação, afirmar que suas condutas são expressão de uma natureza da qual padece, isto é, falar de um ato sem motivo porque nega a estrutura intencional e a dupla nadificação que ela implica, a liberdade aparece então para a ela como uma liberdade abstrata situada exata e unicamente no ato em execução, o que a transforma em um absurdo.

BIBLIOGRAFIA

- BEAUVOIR, Simone de. *A Convidada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- _____. *A mulher desiludida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- _____. *Le Deuxième Sexe* (vol. I). Paris: Gallimard, 1950.
- _____. *Le Deuxième Sexe* (vol. II). Paris: Gallimard, 1950.
- _____. *Les Mandarins*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. *O Segundo Sexo* (vol. I). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

¹⁹ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p.23.

²⁰ SARTRE, 1997, p.539-540.

_____. *O Segundo Sexo* (vol. II). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

_____. *Por uma moral da ambigüidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *Pour une morale de l'ambigüité*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Quand prime le spirituel*. Paris: Gallimard, 1979.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre*, São Paulo: Perspectiva, 2007.

CARD, Claudia (org). *Simone de Beauvoir* (CAMBRIDGE COMPANIONS). New York: Cambridge University Press, 2003.

COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2000.

DEUTSCHER, Penelope. *The philosophy of Simone de Beauvoir: ambiguity, conversion, resistance*. New York : Cambridge University Press, 2008.

KAIL, Michel. *Simone de Beauvoir philosophe*. Paris: PUF, 2006.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro : Contra-ponto : EDUERJ, 2002.

KRUKS, Sonia. *Simone de Beauvoir and the politics of ambiguity*. New York : Oxford University Press, 2012

LECARME-TABONE, Éliane. *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 2008.

MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre – psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultura, 1984.

_____. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, J-P. *Questão de Método*. Tradução brasileira de Bento Prado Júnior, Editora Nova Cultural, São Paulo, 1973, Capítulo II, p 133-154, (Coleção Pensadores).

SARTRE, J-P. *Verdade e Existência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SARTRE, J-P. *A imaginação*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004

SILVA, Franklin Leopoldo e. "Conhecimento e identidade histórica em Sartre". *Trans/Form/Ação*. V. 26(2), 2003, p. 43-64.

Identidade e reciprocidade em *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir

Juliana Oliva
UNIFESP

Em *O Segundo Sexo*, escrito entre os anos de 1947 e 1949, quando a obra foi finalizada e então publicada, Simone de Beauvoir reflete acerca da constituição da subjetividade e da situação dos indivíduos sob as categorias “Homem” e “Mulher”¹, que estes assumem como se tais categorias fossem essências predeterminadas e imutáveis. Contrariando a ausência de ser e a liberdade original que os impele a justificar a própria existência fazendo algo de si mesmos, que, segundo a visão da autora, os caracterizam, os seres humanos se tornam homens e mulheres e compreendem esse tornar-se como ser permanentemente, como se essas categorias consistissem em uma natureza.²

Identificando a categoria Mulher, que é atribuída aos indivíduos identificados como pertencentes ao sexo dito “feminino”, situada como inferior à categoria Homem, situada como “o segundo sexo” em uma hierarquia, Beauvoir foca o seu estudo nos indivíduos que chamamos “mulheres”. Ela explora os diversos âmbitos e construções do tornar-se mulher, os desmantela e os analisa adotando a perspectiva “da moral existencialista”³, na qual ela compreende o que é chamado “ser mulher” como tornar-se mulher.⁴ É também importante mencio-

¹ BEAUVOIR, 2009, p. 30

² Idem, p. 25

³ Idem, p. 30

⁴ Idem, p. 361

nar que algumas estudiosas de Beauvoir⁵ interpretam a perspectiva de *O Segundo Sexo* não como existencialista, mas como fenomenológica. Por exemplo, para Barbara Andrew, devido à Beauvoir negar um sistema que explique o mundo ou a consciência humana⁶; para Andrew e Eva Lundgren-Gotthlin, pela apresentação de descrições da experiência que mulheres tem de si mesmas, de seus corpos e de suas mentes, no segundo volume da obra, negando um modelo universal feminino⁷; para Karen Vintges, devido à compreensão do indivíduo em situação⁸; e para Kristana Arp, pela distinção feita por Beauvoir entre o corpo vivido pelo sujeito e o corpo objeto.⁹ Buscamos compreender e examinar a perspectiva de Beauvoir no contexto da moral existencialista, no qual ela mesma se situa e conforme a sua apresentação dessa moral; porém, conforme dito anteriormente, sobre a importância de mencionar essa outra interpretação, consideramos relevante a contextualização que essas e outras estudiosas fazem do pensamento da autora para a compreensão da perspectiva de Beauvoir.

A construção do feminino e da situação “total da mulher”¹⁰, ou seja, das condições que cercam a mulher na sociedade, não correspondem a um estado natural da feminilidade para Beauvoir, não há feminilidade absoluta¹¹, ou melhor, não há feminilidade anterior a uma construção social. Beauvoir considera a situação da mulher conforme a mulher lhe aparece, negando um universal de Mulher e uma feminilidade natural: “Situaremos de maneira inteiramente diferente o problema do destino feminino: colocaremos a mulher num mundo de valores e atribuiremos a suas condutas uma dimensão de liberdade.”¹², assim ela descreve o lugar da mulher sob o seu olhar.

Para Beauvoir, todo ser humano é originalmente e contingentemente livre¹³ e, no contexto de sua moral existencialista, é preciso que

⁵ Barbara Andrew, Sara Heinämaa, Karen Vintges, Sonia Kruks, Eva Lundgren-Gotthlin, Kristana Arp e Maria Carmen López Sáenz. (Cf. ANDREW, 2003, p.29 e SÁENZ, 2012, p.186)

⁶ Cf. ANDREW, op. cit., p.28

⁷ Cf. ANDREW, op. cit., p.28; GOTHLIN, 2003, p. 47

⁸ Cf. VINTGES, 1995, p. 46

⁹ Cf. ARP, 1995, p.165

¹⁰ BEAUVOIR, op. cit., p. 85

¹¹ Idem, p. 25

¹² Idem, p. 83-84

¹³ Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 16-19

essa liberdade, em cada um, seja conservada em toda escolha feita por cada indivíduo¹⁴. Beauvoir nega que existam ideias universais e pre-determinadas¹⁵, o que há ao redor dos seres humanos no mundo só existe para eles, só existe no “desvelamento do mundo”¹⁶, em que os significados e valores das coisas são atribuídos pelos indivíduos. Por meio desse desvelamento do mundo então, um mundo humano é criado e a essência de tudo o que existe é construída, inclusive a de cada indivíduo, que, livre, justifica a sua existência conforme as suas escolhas, porém, também conforme as limitações da situação na qual se encontra.¹⁷ Ao justificar a própria existência, ele ultrapassa a condição de sua espécie e se lança para o futuro, ou, nas palavras de Beauvoir, “todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência.”¹⁸

A liberdade original, o que permite que o indivíduo justifique a própria existência e crie valores, também ganha valor nesse mundo desvelado¹⁹, segundo Beauvoir: “querer o desvelamento do mundo, querer-se livre, é um único e mesmo movimento.”²⁰ Contudo, os projetos desse movimento só existem no mundo por meio do reconhecimento por outros sujeitos: “nenhum projeto se define a não ser por sua interferência com outros projetos; fazer ‘com que haja’ ser é comunicar-se através do ser com outrem.”²¹ Dessa forma, compreendemos que a interferência dos projetos, os diversos e simultâneos desvelamentos do mundo, formam o que a autora chama “situação”.

Em busca das origens do posicionamento do sexo feminino enquanto “o segundo sexo” e da criação da feminilidade, Beauvoir analisa a situação da mulher desde os tempos mais primitivos²² até a década de 1940, momento em que escreve *O Segundo Sexo*, com grande foco na sociedade Ocidental, principalmente nas sociedades francesa e norte-americana. O percurso de Beauvoir está dividido em dois volumes:

¹⁴ Idem, p. 21

¹⁵ Idem, p. 16

¹⁶ Idem, p. 30

¹⁷ Idem, p. 17

¹⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 30

¹⁹ BEAUVOIR, 2005, p. 30

²⁰ Idem, p. 25

²¹ Idem, p. 62

²² Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 99

no primeiro, "Fatos e Mitos", ela apresenta, analisa e recusa o ponto de vista dos homens sobre as mulheres e do conhecimento que produziram a respeito, em teorias, historiografia, mitos e literatura. No segundo volume, "A Experiência vivida", Beauvoir trabalha com o ponto de vista das mulheres - relatos, cartas, trechos de diários, poesia, literatura - sobre as suas próprias experiências enquanto indivíduos formados para tornar-se mulher e situados enquanto tal.

Ao longo da obra, Beauvoir questiona essa situação decorrente da divisão da humanidade em duas categorias, Homem e Mulher, na qual a mulher é apreendida como o Outro em relação ao homem, sujeito absoluto, e é direcionada em sua formação a assumir essa posição como se esta fosse o seu destino, independente da escolha singular de cada mulher para justificar a própria existência. Para Beauvoir, os organismos feminino e masculino são diferentes e, definindo o corpo a partir da existência, essas diferenças não tem sentido em si.²³ Considerando a liberdade e a ausência de ser dos indivíduos, é possível desvelar o mundo de inúmeras formas, e nesse desvelamento é possível atribuir diversos valores às diferenças biológicas entre os organismos, antes de classificá-los como homens e mulheres, o que significa que a situação do homem e da mulher poderiam ser outras e não as que conhecemos. Beauvoir entende que essas situações como conhecemos tenham sido criadas, e esclarece como família, teorias, leis, costumes, tradições e a formação de homens e mulheres as constroem e as sustentam. Posicionada como o Outro desde a infância, a mulher encontra-se em um conflito entre liberdade original em potencial e uma situação de opressão que ignora a sua subjetividade e a impele a fazer-se objeto, enquanto a formação do menino, e a situação masculina, direcionam o homem a transcender a sua existência.²⁴

No caso da mulher, além de ponto de partida da diferenciação do sexo, o corpo, enquanto organismo é, segundo Beauvoir, "um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo"²⁵, o seu destino na sociedade é dado com base no funcionamento do seu corpo de fêmea da espécie humana. O corpo, "instrumento de nosso domí-

²³ Idem, p.67

²⁴ Idem, p. 375-376

²⁵ Idem, p. 70

nio do mundo”,²⁶ para Beauvoir, não viabiliza à mulher o domínio do mundo e nem o seu próprio corpo é de seu domínio, o corpo feminino é onde a mulher se encontra presa, mas não pela natureza, e sim pelo mundo desvelado pelos homens que limita a mulher à sua condição de fêmea ao atribuir valores e significados negativos à constituição do corpo feminino enquanto organismo e, conseqüentemente, a esse corpo enquanto situação.

Julie K. Ward, de acordo com a sua leitura de Beauvoir, assinala que toda perspectiva do corpo é situada²⁷, ou seja, mesmo que se pretenda pensar o corpo somente enquanto organismo, o que se conhece dele e as definições que lhes são atribuídas encontram-se situadas em um mundo de valores. Assim, a perspectiva biológica que compreende aspectos do corpo feminino, como a menstruação e a menopausa, por exemplo, de forma negativa, já consiste em uma perspectiva pertencente a uma sociedade da qual carrega os valores. O “corpo vivido pelo sujeito”²⁸, pelo sujeito dito feminino, carrega em suas experiências o peso da ideia de Mulher, peso que diversas vezes é fundamentado por interpretações de dados biológicos como determinações.

De acordo com Judith Butler, para Beauvoir, a mulher é “identificada pela anatomia”²⁹ e não pela consciência transcendente, a mulher corresponde na corporeidade ao eu alienado do homem, como se o homem fosse somente sujeito, consciência transcendente não atrelada a um corpo³⁰, e a mulher, como mencionado, limitada à condição de fêmea da espécie, como se fosse somente corpo, carne, objeto. Nessa situação não é o corpo que determina uma suposta essência masculina no homem, a sua subjetividade é valorizada; tornar-se homem é tornar-se sujeito, um único Sujeito, é afirmar-se como tal, desvelar o mundo e transcender a sua existência.³¹ A subjetividade da mulher está encoberta pelos mitos que ela apreende em sua formação e cuja confirmação ela encontra em uma difusão de teorias, mitos e costumes ao seu redor e nos registros históricos sobre outras mulheres, sempre situadas como Outro; ela se encontra privada de justificar a sua existência conforme a

²⁶ Idem, p. 65

²⁷ Cf. WARD, 1995, p. 225

²⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 71

²⁹ BUTLER, 2010, p. 43

³⁰ Idem, Ibidem

³¹ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 422

sua própria escolha e impelida a encarnar mitos, destinada a repetir a história feminina que conhece.

Para Beauvoir, a relação intersubjetiva consiste em uma relação entre indivíduos que são sujeitos para si e objetos para o outro, essa ambiguidade é o que caracteriza a existência humana, ou seja, todo indivíduo é sujeito para si e objeto para o outro.³² Contudo, as posições, do homem, enquanto sujeito absoluto, e da mulher, enquanto Outro, estão fixadas³³, por meio da construção de uma situação específica, na sociedade e, deste modo, também na relação intersubjetiva homem-mulher que passa a uma relação entre, respectivamente, sujeito e objeto, que não trocam de posição. Contudo, a mulher, mesmo limitada por sua situação, não deixa de existir enquanto liberdade, nem deixa de apreender, enquanto sujeito, o homem como objeto na relação³⁴. Há reciprocidade em potencial nessa relação, que não se realiza pois a ambiguidade sujeito-objeto de cada um está reprimida.³⁵ Sonia Kruks observa que, para Beauvoir, o problema na relação homem-mulher não está na objetificação da mulher realizada pelo homem, mas na ausência de reciprocidade nessa objetificação, a situação não se inverte, a mulher, “uma potencialidade reprimida”³⁶, não passa à posição de sujeito e o homem não é objetificado, não há “reconhecimento da intersubjetividade”³⁷.

Beauvoir assinala que a necessidade que um sexo tem do outro em suas relações nunca engendrou reciprocidade³⁸, não há reconhecimento da subjetividade da mulher, ambos estão unidos para garantirem as suas posições no mundo, o homem tem o seu lugar de sujeito confirmado pela mulher e a mulher faz-se objeto para que o homem justifique a existência dela. Beauvoir observa as mulheres em conjunto em situação de vassalagem, a mulher serve o homem em troca da manutenção de alguns privilégios e segurança em sua situação.³⁹ Essa vassalagem, relação sem reciprocidade, criada a partir das categorias

³² Idem, p. 99

³³ Idem, p. 16

³⁴ Idem, p. 343-344

³⁵ Idem, p. 18

³⁶ KRUKS, 1992, p. 100

³⁷ Idem, *Ibidem*

³⁸ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 548

³⁹ Idem, p. 20

“Homem” e “Mulher” e sustentadas por “fatos e mitos”⁴⁰, se concretiza na “experiência vivida”⁴¹ de homens e mulheres. Beauvoir observa que as mulheres não estão unidas⁴² se opondo à situação de Outro em que vivem, mas estão ligadas aos homens, como vassalas: a mulher branca é solidária ao homem branco e não à mulher negra⁴³, a dona de casa burguesa reproduz as opiniões e a visão do marido,⁴⁴ e a camponesa não pode sentar à mesa com o marido durante as refeições na casa que ela também sustenta economicamente⁴⁵; é com o homem que a mulher concorda, ela aprende – e se ilude – que é ele quem a define, a assegura, a protege e a poupa de assumir a sua existência, que é ele quem garante a ela um lugar neste mundo⁴⁶, situação característica não somente do âmbito do casal, mas presente em todas as esferas da sociedade em todo momento, de acordo com a investigação de Beauvoir ao longo de *O Segundo Sexo*.

Para Beauvoir, é preciso libertar a mulher da categoria do Outro, de um ideal de feminilidade, para que ela seja reconhecida como sujeito e assim haja a ambiguidade sujeito-objeto na relação homem-mulher.⁴⁷ Reconhecer a mulher como sujeito é libertá-la de uma situação de opressão e é também tirar o homem da posição superior e tirar-lhe os seus privilégios, movimento que depende de ambos os sexos.

Beauvoir identifica a possibilidade de a mulher ser reconhecida como sujeito em relação ao homem, a realização da ambiguidade sujeito-objeto que caracteriza a reciprocidade, na relação erótica heterossexual autêntica, relação livre, sem “justificação estranha”⁴⁸, cujos valores sejam criados pelo casal, independente de instituições.⁴⁹

Fazer-se objeto erótico é uma das imposições do mito da feminilidade à mulher, que deve apreender o próprio corpo, que não lhe pertence, como um objeto a ser contemplado, desejado e possuído pelo homem, aquele que tem domínio sobre o corpo feminino, o que exclui

⁴⁰ Fazendo referência ao título do primeiro volume de *O Segundo Sexo*.

⁴¹ Tema e título do segundo volume da obra.

⁴² Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 20

⁴³ Idem, *Ibidem*

⁴⁴ Idem, p. 812-813

⁴⁵ Idem, p. 165

⁴⁶ Idem, p. 203

⁴⁷ Idem, p. 343-344

⁴⁸ Idem, p. 581

⁴⁹ Idem, p. 518-519

a realização da reciprocidade na relação erótica, e em qualquer outro tipo de relação entre homem e mulher. A relação erótica que Beauvoir chama “autêntica” é consentida pelos indivíduos dessa relação, que são livres e se relacionam espontaneamente, independente de instituições ou necessidade de realizar um outro projeto por meio dessa relação, a ambiguidade sujeito-objeto é assumida e desejada em si mesmo e no outro por ambos: “A verdade é que o amor físico não pode ser tratado nem como um fim absoluto nem como um simples meio: não pode justificar uma existência, mas não pode tampouco receber nenhuma justificação estranha. Isso equivale a dizer que deveria desempenhar em toda vida humana um papel episódico e autônomo. Isso equivale a dizer que deveria ser livre.”⁵⁰, escreve a autora. O “amor físico”, o que entendemos como sinônimo de “relação erótica”, não pode ser um projeto do indivíduo, nem meio para um projeto; o amor físico também não pode ser determinado por nada que não o próprio indivíduo que participa da relação, ela o denomina livre. Assim, sendo livre, é possível realizar o amor físico, a relação erótica, com outros valores: “[O] prazer é sentido por cada um dos parceiros como sendo seu, embora tendo sua fonte no outro. As palavras receber e dar trocam seus sentidos, a alegria é gratidão, o prazer ternura. Numa forma concreta e carnal realiza-se o reconhecimento recíproco do eu e do outro na consciência mais aguda do outro e do eu.”⁵¹

A mulher não é reduzida ao seu corpo, não é humilhada, ao oferecer-se como objeto na relação erótica se a sua subjetividade for reconhecida pelo homem admitindo que ela também o objetiva nessa relação: “se [o homem] a [a mulher] deseja em sua carne, reconhecendo sua liberdade, ela se reencontra como o essencial no momento em que se faz objeto, ela continua livre na submissão a que consente.”⁵²

Para Beauvoir, o valor do corpo da mulher é criado, sempre pode ser questionado e recriado, a cada escolha. Debra Bergoffen observa que não é a alteridade do corpo que é alienante, mas o modo que se vive essa alteridade que determina a sua relação com a subjetividade⁵³, não é o fazer-se carne da mulher na relação erótica, mas o fazer-se car-

⁵⁰ Cf. BEAUVOIR, 2009, p.581

⁵¹ Idem, p. 518-519

⁵² Idem, p. 518

⁵³ Cf. BERGOFFEN, 1995, p.191

ne, objeto, em sua existência que a torna objeto. A mulher se oferece como carne na relação erótica mas não é reduzida ao seu corpo se a sua subjetividade for reconhecida pelo homem, admitindo que ela também o objetiva nessa relação, que ele também se faz carne para ela.⁵⁴ Segundo a leitura de Andrew, para Beauvoir: “nós podemos ver esse outro como um corpo que tem vontade e nos deleitarmos no prazer trazido não só pela objetividade mas também pela subjetividade do outro.”⁵⁵, o reconhecimento do outro como sujeito pode ser tão prazeroso quanto possuí-lo como objeto. Andrew entende que na atividade erótica a ambiguidade humana, colocar-se como sujeito e ser apreendido como objeto, se esgota em todos os aspectos.⁵⁶

Beauvoir reflete sobre essa relação na qual ambos colocam-se como sujeito e objeto simultaneamente, abandonando as posições fixas de suas categorias a ponto de se sentirem como se fossem também o outro, ela assinala que não deixam de perceber que nessa união há um outro, contudo esse outro não é apreendido como um Outro absoluto.⁵⁷

Bergoffen assinala que na experiência erótica o sujeito não é objetificado em sua carne, por meio dela ele se expressa “como um presente” para o outro, sem ameaças à sua subjetividade; mas é preciso que aquele que oferece o corpo como presente ao outro antes experiencie o seu próprio corpo como seu.⁵⁸ No caso da mulher, para que ela experiencie o próprio corpo como dela, não só na relação erótica mas em qualquer relação, em outras esferas da sociedade, é preciso que homem e mulher deixem as categorias que lhes foram impostas e façam de si o que escolherem, negando determinações exteriores, conservando a própria liberdade e a liberdade de outrem.

Parece-nos que na relação erótica autêntica Beauvoir identifica nos indivíduos que se colocam como sujeitos apreendendo o outro, o desejando como carne, objeto, ao mesmo tempo em que se oferecem a esse outro se fazendo objetos, a realização da moral existencialista, em que os indivíduos colocam-se como sujeitos em suas relações intersubjetivas e são apreendidos pelo outro, que também se coloca como sujei-

⁵⁴ BEAUVOIR, 2009, p. 518

⁵⁵ “we can see that other as willed body and take delight in the pleasure brought by both the other’s objecthood and subjecthood.” (ANDREW, op. cit., p.41)

⁵⁶ Idem, Ibidem

⁵⁷ BEAUVOIR, 2009, p.519

⁵⁸ BERGOFFEN, op. cit., p.191

to, como objeto. Andrew, em sua leitura de Beauvoir, também associa o sujeito da relação erótica autêntica, que compreende a si mesmo e o outro como consciência e corpo ao mesmo tempo, ao sujeito da moral existencialista de Beauvoir que compreende a si mesmo e o outro como sujeito e objeto ao mesmo tempo em outros âmbitos.⁵⁹ Entendemos que para Beauvoir, a ambiguidade daquele que deseja o outro como objeto e também como sujeito, para que esse outro também o deseje como objeto, representa a ambiguidade do indivíduo que justifica a própria existência colocando-se como sujeito diante dos outros que, também como sujeitos, apreendem e tornam realidade os seus projetos.

Embora Beauvoir relate momentos nas vidas de mulheres em que elas transcendem a situação de Outro, ela não considera essas conquistas suficientes para que a situação da mulher seja modificada e para que a mulher possa afirmar-se como sujeito na sociedade e nas relações intersubjetivas; é a relação erótica que parece um exemplo, algo como um modelo ou ideal, para a realização da reciprocidade na relação homem-mulher em todos os âmbitos.

A libertação da mulher depende de seu reconhecimento enquanto sujeito, que depende de uma mudança em sua situação e também da forma como o homem a apreende e como ela mesma apreende a si mesma, o que seria possível por meio do reconhecimento de si mesmo e do outro como sujeito e objeto simultaneamente que Beauvoir identifica na relação erótica heterossexual autêntica e na moral existencialista. Ou seja, a reciprocidade entre homem e mulher não consiste em uma realização exclusiva à relação erótica, mas poderia ser pensada e realizada nas relações entre ambos em todos os outros âmbitos da sociedade, o que possibilitaria uma mudança na situação total da mulher.

Dada a importância atribuída por Beauvoir à relação erótica autêntica para pensar a reciprocidade na relação homem-mulher, faz-se necessário compreender o papel da relação erótica como o que entendemos como critério apontado por Beauvoir para a realização da reciprocidade na relação entre homem e mulher para além da relação erótica, bem como, para compreendermos no que consiste e qual é o papel da relação erótica, investigar também o que é o erotismo para Beauvoir, a partir de *O Segundo Sexo* e para além deste, no contexto da

⁵⁹ Cf. ANDREW, op. cit., p.41

reflexão de Beauvoir acerca da subjetividade feminina ignorada pela imposição de ideias universais de Mulher que caracterizam a situação feminina e a relação intersubjetiva homem-mulher.

BIBLIOGRAFIA

ANDREW, B.S. "Beauvoir's Place in Philosophical Thought". In: CARD, C. (editor) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ARP, K. "Beauvoir's Concept of Bodily Alienation". In: SIMONS, M. A. (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995.

ASCHER, C. *Simone de Beauvoir: uma vida de liberdade*. Trad. Salvyano Cavalcanti de Paiva. Rio de Janeiro: Fancisco Alves, 1991.

BAUER, N. *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*. New York: Columbia University Press, 2001.

BEAUVOIR, S. "La condition féminine". In: FRANCIS, C., GONTIER, F. *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1979.

_____. *A força das coisas*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

_____. *Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico*. Trad. Do Inglês e comentado por Sylvie Le Bon de Beauvoir; tradução e edição de Marcia Neves Teixeira e Antonio Carlos Austregesilo de Athayde. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *Por uma moral da ambigüidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *O Segundo Sexo*. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.

BERGOFFEN, D. "Out from Under: Beauvoir's Philosophy of the Erotic". In: SIMONS, M.A. (Ed.) *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995.

BUTLER, J. "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*". In: *Yale French Studies*, No. 72, *Simone de Beauvoir: Witness to a Century* (1986), pp. 35- 49. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2930225> Acessado em 30 de Junho de 2010.

GOTHLIN, E. "Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger". In: CARD, C. (editor) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KLAW, B. "Sexuality in Beauvoir's *Les Mandarins*". In: SIMONS, M. A (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995.

KRUKS, S. "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism" In: *Signs*, Vol. 18, No. 1 (Autumn, 1992), pp. 89-110 Published by: The University of Chicago Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3174728> Acessado em: 21 de Abril de 2009.

SÁENZ, M.C.L. "Merleau-Ponty (1908-1961) y Simone de Beauvoir (1908-1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo". In: *Sapere Aude* v.3 - n.6, pp.57-72. PUCMG: Belo Horizonte, 2º sem. 2012.

VINTGES, K. "The Second Sex and Philosophy". In: SIMONS, M. A (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995.

WARD, J. K. "Beauvoir's Two Senses of Body". In: SIMONS, M. A (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995.

A dióptrica de Descartes sob a óptica de Merleau-Ponty

Apresentação e crítica do discurso cartesiano sobre a visão

Sérgio Vieira Pereira

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

I. INTRODUÇÃO

A fim de apresentar a crítica do filósofo contemporâneo Maurice Merleau-Ponty à *Dióptrica* (1637) de Descartes, presente em sua obra *O olho e o espírito* (1960), discorreremos primeiramente sobre o ensaio cartesiano sobre a visão, apresentando o modo em que a luz entra no olho e comanda a visão, dando lugar a um processo pelo qual se formam as imagens na retina, no cérebro e, posteriormente, na mente. Esta imagem mental será o resultado de uma interpretação da alma, pois, para Descartes, não é o olho que vê, mas sim o espírito que lê e decodifica os sinais que o corpo recebe do mundo.

Desta forma, pretendemos refletir sobre o percurso que motivou o filósofo contemporâneo a oferecer uma distinta proposta sobre o que é a visão e suas consequências para a formação de um novo pensamento que não sobrevoa o mundo, mas que o habita concretamente por meio do corpo, possibilitando assim uma sondagem incessante e inacabada das coisas.

II. REFLETINDO O SENSÍVEL A PARTIR DA FILOSOFIA CARTESIANA

Visando um tratamento pormenorizado sobre discurso VI da *Dióptrica* (1637) no qual o filósofo René Descartes nos apresenta como

se faz a visão, discorreremos sobre o IV discurso do referido ensaio, uma vez que o tratamento acerca da natureza geral dos sentidos proporcionará uma maior compreensão das especificidades da visão. Neste sentido, também abordaremos outros textos do filósofo nos quais a sensibilidade foi pensada a partir dos pressupostos metafísicos que possibilitaram pensar o ser humano como um ser cindido em duas substâncias: alma (pensamento) e corpo (extensão). Sobre os referidos pressupostos metafísicos, conferir *As Meditações (1641)*, texto publicado posteriormente e que contem uma exposição das certezas que já permeavam a mente de Descartes e o levaram a desenvolver as questões que serão alvo de nossa reflexão.

Os textos que inicialmente utilizaremos para pensar o sensível em Descartes juntamente com o discurso IV da *Dióptrica* serão a quinta e a sexta parte das *Meditações (1641)*, bem como a primeira parte de *As Paixões da Alma (1649)*. Num primeiro momento veremos as considerações gerais sobre os sentidos na *Dióptrica* e, ao longo desta reflexão, caminharemos no pensamento sobre a sensibilidade a partir dos textos citados.

III. O SENSÍVEL COMO ATRIBUTO DA ALMA E NÃO DO CORPO

Para Descartes (IV, p. 466) “é a alma que sente, e não o corpo”. Aqui já se percebe o dualismo substancial defendido pelo filósofo como também o deslocamento da sensibilidade da ordem corpórea para a ordem imaterial, sendo compreendida como uma operação do pensamento. Ele fundamenta sua declaração a partir da observação empírica:

Visto que constatamos que, quando ela se distrai por um êxtase ou forte contemplação, todo o corpo permanece sem sensação, ainda que existam vários objetos que o toquem¹.

Para o fundador da filosofia moderna, o tocar e o sentir pertencem a ordens distintas, pois mesmo que o corpo toque e seja tocado pelos objetos, contudo, o sujeito da sensação não será ele, mas sim a alma. Se tocar não é o mesmo que sentir, cabe-nos pensar o que é o sentir para o filósofo, pois pelo que é indica de início, a sensação acontece na alma e não no corpo.

¹ Descartes, *Dióptrica*, Discurso IV, p. 466.

IV. CÉREBRO: A BIBLIOTECA DO MUNDO PARA A ALMA

Sendo o sentir um acontecimento que se dá na alma e não no corpo, se faz necessário pensar de que modo a alma sente o mundo material, sendo ela imaterial. Mas antes de tal reflexão, o filósofo discorre sobre o lugar a partir do qual a alma sente:

Sabemos que não é propriamente enquanto se encontra nos membros, que servem de órgãos aos sentidos externos, que ela sente, mas enquanto ela está no cérebro, onde ela exerce essa faculdade chamada sentido comum².

O cérebro é o lugar em que a alma se encontra e exerce suas atividades, sendo o meio que ela se utiliza para “conhecer” o mundo material, uma vez que ela não tem um contato direto com os objetos externos ao corpo, sendo este o meio pelo qual o mundo material se tornará conhecido por ela. Ele é assim consagrado como o principal órgão para o conhecimento da realidade extensa e o agente causador da sensação, aquele que proporcionará as informações necessárias para que a alma possa sentir. Quanto à faculdade chamada ‘sentido comum’, nos deteremos mais adiante.

E para corroborar sua crença quanto ao lugar em que a alma exerce suas faculdades, bem como quanto à sua dependência do cérebro para sentir, Descartes recorre mais uma vez à empiria:

Pois observamos lesões e doenças que, ao atingir somente o cérebro, impedem geralmente todos os sentidos, ainda que o resto do corpo não deixe por isso de estar animado³.

Deste modo, embora seja a alma que sinta, ela depende do cérebro para sentir e este acaba se tornando não o autor, mas o promotor das sensações que se darão na alma.

Veremos mais a frente a importância do cérebro como a única tela de leitura que o espírito se utiliza para criar o mundo sensível. Por hora, partiremos para outra questão que Descartes se deterá detalhadamente nos quarto discurso da *Dióptrica*.

² Descartes, *Dióptrica*, Discurso IV, p. 466.

³ Idem, *ibidem*.

V. O CABEAMENTO HUMANO: A TRANSMISSÃO DOS IMPULSOS POR MEIO DOS NERVOS

Compreendido que no entendimento cartesiano é a alma que sente e não o corpo, e que a faculdade de sentir é exercida a partir do cérebro como o seu meio de comunicação com o mundo material, cabe-nos saber: De que modo a alma, permanecendo no cérebro, pode receber as impressões dos objetos que estão fora? Quanto ao recebimento das impressões causadas pelos objetos no corpo, Descartes afirma “que é por meio das extremidades dos nervos que as impressões, que fazem os objetos nos membros exteriores, chegam até a alma no cérebro”⁴.

Neste ponto, o filósofo discorre sobre a importância dos nervos na transmissão das impressões provocadas pelos objetos no corpo até o cérebro. O filósofo mais uma vez valida a atividade das extremidades dos nervos, bem como a independência de cada nervo quanto à transmissão das impressões ao dizer o seguinte:

Pois constatamos vários acidentes que, ao prejudicar apenas a algum nervo, retiram a sensação de todas as partes do corpo para onde esse nervo envia suas ramificações, sem diminuir em nada a dos outros⁵.

Conforme Donatelli (2008)⁶, o nervo ganha papel de destaque no processo que envolve a sensação e, para se compreender de que modo ele exerce sua função condutora, Descartes distingue as três partes que integram a estrutura dos nervos, bem como as funções por eles exercidas em todo o corpo, em especial, no cérebro. O filósofo apresenta de forma geral as partes do nervo do seguinte modo:

As peles que os envolvem e que, originando-se daquelas que revestem o cérebro, são como pequenos tubos divididos em várias ramificações que se vão expandir aqui e ali para todos os membros, da mesma maneira que as veias e artérias; depois, sua substância interna, que se estende sob a forma de pequenas redes ao longo desses tubos, a partir do cérebro, onde elas se originam, até as extremidades dos outros membros, onde elas se ligam, de tal modo

⁴ Descartes, *Dióptrica*, Discurso IV, p. 466.

⁵ Idem, *Ibidem*, p. 467.

⁶ Donatelli, 2008, p. 30.

que podemos imaginar, em cada um desses pequenos tubos, várias dessas pequenas redes independentes umas das outras; depois, enfim, os espíritos animais, que são como um ar ou um vento muito sutil que, vindo das câmaras ou concavidades que estão no cérebro, escoam por esses mesmos tubos nos músculos⁷.

Assim, as peles, a substância interna e os espíritos animais são as partes que compõem o nervo e que possibilitam tanto a sensação quanto o movimento do corpo. Descartes discorda do posicionamento dos anatomistas de sua época, acerca dos quais ele afirma:

Dizem que haveria dois tipos de nervos, dos quais uns só servem para os sentidos, e os outros para os movimentos, ora afirmam que a faculdade de sentir estaria nas peles ou nas membranas, e que a de mover estaria na substância interna dos nervos. Tais afirmações são muito contrárias à experiência e à razão, pois, quem jamais pôde notar algum nervo que servisse ao movimento, sem servir também a algum sentido? E como, se fosse das peles que a sensação dependesse, as diversas impressões dos objetos poderiam, por intermédio dessas peles, chegar até o cérebro?⁸.

Em contrapartida, o filósofo defende que todos os nervos, os quais se espalham por todo o corpo, exercem duas funções: A do movimento e a de servir à sensação. Sobre a distinção dessa dupla função e de quem as desempenha, ele diz:

Então, a fim de evitar essas dificuldades, deve-se pensar que são os espíritos que, escoando pelos nervos nos músculos, inflando-os mais ou menos, às vezes uns, às vezes outros, segundo as diversas maneiras pelas quais o cérebro os distribui, causam o movimento de todos os membros, e que são as pequenas redes, que compõem a substância interna desses nervos, que servem aos sentidos⁹.

Assim exposto, vemos a responsabilidade dos espíritos animais quanto ao movimento dos membros e a das pequenas redes que é a de servir aos sentidos. Não sendo o objetivo de Descartes discorrer sobre

⁷ Idem, *Ibidem*.

⁸ Descartes, *Dióptrica*, Discurso IV, p. 467.

⁹ Idem, *Ibidem*.

os espíritos animais e sua função de causar o movimento corpóreo, ele se detém na função das pequenas redes para compreender de que modo o cérebro recebe as impressões dos objetos que atingem os órgãos dos sentidos.

As pequenas redes, tal como foi apresentado anteriormente, compõem a substância interna dos nervos e se espalham ao longo desses pequenos tubos de forma independente desde a sua origem no “cérebro até as extremidades de todos os membros que são capazes de alguma sensação¹⁰”. O exemplo utilizado pelo filósofo para explicar a transmissão do movimento é o de uma corda esticada¹¹, na qual, “ao puxar uma das extremidades de uma corda que está toda esticada, fazemos mover, no mesmo instante, a outra extremidade¹²”. Assim funciona a comunicação o movimento entre todos os membros capazes de alguma sensação e o cérebro, pois “por pouco que se toque e se faça mover a região desses membros em que algum deles esteja ligado, faz-se também mover, no mesmo instante, o lugar no cérebro de onde ele vem¹³”.

VI. O CONTEÚDO TRANSMITIDO PELOS NERVOS

Outro ponto importante no estudo da sensação a partir da filosofia cartesiana se refere àquilo que é transmitido pelos nervos até ao cérebro. O filósofo salienta que:

Deve-se ter o cuidado para não supor que, para sentir, a alma tenha a necessidade de contemplar algumas imagens que sejam enviadas pelos objetos até o cérebro, assim como fazem comumente nossos filósofos¹⁴, ou, pelo menos, deve-se conceber a natureza dessas imagens de modo totalmente diferente do que eles o fazem¹⁵.

Tais filósofos supunham que a alma, para sentir, teria a necessidade de contemplar algumas imagens enviadas pelos objetos até o

¹⁰ Idem, Ibidem.

¹¹ Idem, Ibidem.

¹² Idem, Ibidem.

¹³ Idem, Ibidem.

¹⁴ Falar sobre os filósofos que supunham que a alma, para sentir, necessitava contemplar pequenas imagens em seu cérebro.

¹⁵ Descartes, Dióptrica, Discurso IV, p. 468.

cérebro e, conseqüentemente, que tais imagens deviam ser semelhantes aos objetos que elas representam. Todavia, Descartes declarava ser impossível uma demonstração por parte dos filósofos que sustentavam tal suposição, pois eles deveriam dar conta do modo como as imagens são formadas pelos objetos e de que maneira elas são recebidas pelos órgãos dos sentidos externos e transmitidas pelos nervos até ao cérebro. Formação das imagens pelos objetos, recebimento de tais imagens pelo corpo e a sua transmissão até o cérebro por meio da estrutura nervosa deveriam ser demonstradas por aqueles que defendiam a semelhança entre imagem e objeto. Teriam que explicar de que modo a semelhança que as imagens possuíam dos objetos externos era transmitida pela máquina nervosa. Tal explicação era fundamental para sustentar a suposta semelhança.

Descartes informa que a suposta necessidade de contemplação das imagens que os filósofos defendiam fundamentava-se na seguinte razão:

Ao ver que nosso pensamento pode ser facilmente estimulado por um quadro a conceber o objeto que é pintado, pareceu-lhes que ela devia ser do mesmo modo estimulada a conceber aqueles que tocam nossos sentidos, por alguns pequenos quadros que se formariam em nossa cabeça (...) ¹⁶.

Para esses filósofos, o nosso cérebro seria o palco de formação de pequenos quadros que estimulariam o pensamento a conceber o objeto representado por tais pinturas. Segundo esses filósofos, a semelhança entre o objeto e sua imagem estimularia a alma a conceber o objeto por ela representado. Descartes, no entanto, se contrapõem a tal pensamento ao afirmar que:

Devemos considerar que há várias outras coisas, além das imagens, que podem estimular nosso pensamento, como, por exemplo, os sinais e as palavras, que não se parecem de forma alguma com as coisas que significam¹⁷.

O filósofo moderno põe em causa a semelhança como estímulo necessário para o pensamento conceber, pois, de acordo com suas pa-

¹⁶ Idem, *Ibidem*.

¹⁷ Descartes, *Dióptrica*, Discurso IV, p. 468.

lavras, o estímulo pode não se assemelhar ao objeto e, mesmo assim, impulsionar o pensamento a conceber. O exemplo de estímulo que não matem uma relação de semelhança com o objeto por ele representado é o dos sinais e o das palavras, os quais, mesmo não se assemelhando aos seus objetos, estimulam o pensamento a conceber e assim, estabelecem outro tipo de relação marcada agora não pela semelhança, mas sim pela significação. Neste caso os estímulos significam, mas não se assemelham “em tudo” com os seus objetos e assim, a semelhança não será mais pensada como algo necessário para concebê-los¹⁸. Todavia, Descartes sustenta uma limitada semelhança entre a imagem e o seu objeto, salientando que a perfeição das imagens “dependem do fato de elas não se assemelharem tanto quanto poderiam fazer ¹⁹”.

Nesse caso, acerca da limitada semelhança que as imagens mantem com os objetos que elas representam, afirma Descartes:

Ainda que de uma infinidade de diferentes qualidades que elas nos fazem conceber nesses objetos, há aí apenas uma figura, com a qual elas tenham propriamente semelhança, mas ainda assim, é uma semelhança bem imperfeita²⁰.

Neste sentido, embora a gravura possa fazer com que a alma conceba diversas qualidades, é a figura que carregará uma pequena semelhança com a imagem e, “para serem mais perfeitas na qualidade de imagens e representarem melhor um objeto, elas não devem assemelhar-se a eles²¹”. Se o que marca a relação entre o objeto e a imagem, entre o objeto e o sentir, não é uma relação de semelhança, então o que é enviado pelos objetos até os nervos que, por sua vez, enviarão até o cérebro e estimularão a alma a conceber? O que os nervos transmitem ao cérebro que estimularão as diversas sensações compostas pelas mais diversas e infindáveis qualidades?

O discurso cartesiano encerra com uma reflexão acerca da natureza daquilo que estimula a alma a conceber. Para tanto, o filósofo utiliza a primeira das três analogias citadas no primeiro discurso da

¹⁸ Idem, *Ibidem*.

¹⁹ Idem, *Ibidem*.

²⁰ Idem, *Ibidem*.

²¹ Descartes, *Dióptrica*, Discurso IV, p. 469.

*Dióptrica*²². Trata-se da função mediadora exercida pela bengala, acerca da qual ele diz:

Como quando o cego, do qual falamos acima, toca alguns corpos por meio de sua bengala, é certo que esses corpos não enviam outra coisa até ele, senão que, fazendo mover diversamente seu bastão segundo as diferentes qualidades que estão neles, ele movem pelo mesmo meio os nervos de sua mão e, em seguida, os lugares de seu cérebro de onde vêm esses nervos; o que dá ocasião a sua alma de sentir tantas qualidades diferentes nesses corpos, quantas são as variedades que se encontram nos movimentos que são causados por eles em seu cérebro²³.

Ora, o que os corpos enviam para o cego por meio de sua bengala e, conseqüentemente, para o cérebro por meio dos nervos? Nada mais que movimentos, impulsos, impressões que são transmitidas ao longo de uma grande rede de nervos espalhadas em todo o corpo que, instantaneamente, produzirá as impressões no cérebro e, conseqüentemente, estimulará a alma a pensar. Desse modo, as tantas qualidades diferentes sentidas pela alma correspondem às variedades que se encontram nos movimentos que são causados por eles em seu cérebro. A sensibilidade (enquanto pensamento) é tratada como um pensamento condicionado e correspondente aos variados movimentos provenientes dos nervos. Assim, para Descartes, sentir é ato pelo qual a alma será estimulada a imaginar e, conseqüentemente, a conceber os objetos que tocam o corpo, possibilitando assim uma compreensão clara e distinta da realidade extensa dos objetos que a tocam por meio do corpo.

VII. A VISÃO E O VISÍVEL EM MAURICE MERLEAU-PONTY

Até aqui vimos que, para Descartes, o sentir é compreendido como pensamento e, necessariamente, com uma atividade da alma e não do corpo. Com isso, ele desligou o sensível do corpo e o delegou à alma, desenvolvendo, sobretudo na *Dióptrica*, o dualismo como um dos pressupostos que fundamentam o seu discurso sobre o visível. Assim, o sentir foi considerado como mais uma dentre as demais moda-

²² Idem, Discurso I, p. 453.

²³ Idem, *Dióptrica*, Discurso IV, p. 469.

lidades do pensamento. Não do puro pensamento, do cogito propriamente dito, mas sim de um pensamento condicionado pelos objetos que tocam o corpo.

Após uma breve reflexão sobre o modo como o visível foi tratado pelo pai da filosofia moderna, surge-nos as seguintes questões: Como o visível é tratado na contemporaneidade? Quais os pressupostos da filosofia contemporânea que promoveram um novo modo de abordar a visibilidade? A fim de darmos continuidade à reflexão sobre o visível, passamos agora ao seu tratamento dado na contemporaneidade pelo filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), na obra *O Olho e o Espírito* (1960).

Na terceira parte de sua obra, o filósofo inicia sua crítica ao ensaio cartesiano da seguinte forma:

Como tudo seria mais límpido em nossa filosofia se pudéssemos exorcizar esses espectros, fazer deles ilusões ou percepções sem objeto, à margem de um mundo sem equívoco! A Dióptrica de Descartes é essa tentativa. É o breviário de um pensamento que não quer mais frequentar o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se oferece. Vale a pena lembrar o que foi essa tentativa e esse fracasso²⁴.

A decisão de não frequentar o visível e de reconstruí-lo caracteriza o que Merleau-Ponty chamou de “pensamento de sobrevoo”, um pensamento que caracteriza o dogmatismo científico presente na ciência clássica e que “trata todo ser como ‘objeto em geral’, isto é, ao mesmo tempo como se ele nada fosse para nós e estivesse predestinado aos nossos artifícios”²⁵. Tal dogmatismo científico “leva ao absoluto a situação de conhecimento do cientista, como se tudo o que existiu ou existe jamais tivesse existido senão para entrar no laboratório”²⁶.

O sobrevoo cartesiano, no que diz respeito ao visível, enfraqueceu as imagens ao transformá-las numa projeção intelectual do mundo pensado por um cogito não situado no mundo. Tal projeção, no modelo cartesiano, refere-se ao mundo tal como é verdadeiramente. Já “não

²⁴ Merleau-Ponty, *O Olho e o Espírito*, 2013, p. 28.

²⁵ Idem, *Ibidem*, p. 15.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 16.

há mais poder dos ícones”²⁷, pois a semelhança é entendida como “o resultado da percepção, não sua motivação”²⁸. Trata-se de uma sensibilidade construída pelo espírito, retirando assim o poder das imagens de ser uma apresentação das coisas mesmas. Segundo Caminha (2010, p.219), Merleau-Ponty considera o ensaio cartesiano do seguinte modo:

A Dióptrica de Descartes é a tentativa de reconstruir o visível, na base de representações meramente intelectuais, em lugar de considerá-lo a partir de nossa relação insuperável com o mundo percebido. O projeto da filosofia de Descartes é exatamente livrar-se dessa relação para estabelecer, com precisão, a visão como uma operação do pensamento, independentemente do mundo que nossos olhos podem ver.

A “nossa relação insuperável com o mundo percebido”, tal como é dita por Caminha (2010), não terá o devido tratamento na filosofia cartesiana, pois a estrutura dualista do homem, bem como a primazia do sujeito (alma/puro pensamento), dificultará o entendimento acerca da visibilidade, o qual sempre será tomado como uma projeção espiritual de um mundo concebido por meios dos sinais ocorridos no corpo. De forma que, para um novo tratamento à questão sobre a visibilidade, Merleau-Ponty, contrariamente ao modelo dualista, pressupõe a união da alma e de corpo; fundamento que o conduziu a pensar o visível numa perspectiva existencialista que não sobrevoa o mundo, mas que o habita carnalmente:

Somos o composto de alma e de corpo, portanto é preciso que haja um pensamento dele: é a esse saber de posição ou de situação que Descartes deve o que diz desse pensamento, ou o que diz às vezes da presença do corpo “contra a alma”, ou do mundo exterior “na ponta” de sua mãos. Aqui o corpo não é mais meio da visão e do tato, mas seu depositário. Longe de nossos órgãos serem instrumentos, nossos instrumentos, ao contrário, é que são nossos órgãos acrescentados²⁹.

²⁷ Idem, *ibidem*, p. 29.

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 29.

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 39.

Assim, o corpo é visto pelo filósofo contemporâneo numa outra perspectiva, não a do autômato desprovido da sensibilidade e meio que provoca o pensamento a ver, mas a do corpo enquanto sujeito da percepção ou corpo fenomenal³⁰. O corpo agora é compreendido como o depositário da visão e do tato. Neste sentido, afirma Chauí:

O corpo é um enigma. Entre as coisas visíveis, é um visível, mas dotado do poder de ver – é vidente. Visível vidente, o corpo tem o poder de ver-se quando vê, vê-se vendo, é um vidente visível para si mesmo. Entre as coisas táteis, o corpo é um tátil, mas dotado do poder de tocar – é tocante. Tátil tocante, tem o poder de tocar-se ao tocar, é um tocante tátil para si mesmo. Entre as coisas móveis, o corpo é móvel, mas dotado do poder de mover – é movente. Móvel movente, o corpo tem o poder de mover-se movendo – é móvel movente para si mesmo. O corpo é sensível para si³¹.

A noção de corpo como “coisa sensível entre as coisas³²” deslocamento cartesiano que atribuía o sentir à alma e não ao corpo. Na filosofia merleau-pontiana, a visão não é mais o resultado de uma construção intelectual, mas conforme ele mesmo diz “é o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do ser³³”. Por meio dela, nos envolvemos com o mundo de tal maneira que não há mais como discernir claramente e distintamente o vidente do visível. “Promiscuidade³⁴” é palavra empregada por Ponty para caracterizar a relação entre vidente e visível.

VIII. CONCLUSÃO

Desse modo, a visão “retoma o seu poder fundamental de manifestar, de mostrar mais que ela mesma³⁵”. Sobre o ver e aquilo que somos apresentados por meio dele, afirma o filósofo:

³⁰ Pascal Dupond (2010), numa nota alusiva ao corpo, diz que: “O corpo fenomenal é, assim, um ‘corpo-sujeito’, no sentido de um sujeito natural ou de um eu natural, provido de uma ‘estrutura metafísica’, mediante a qual ele é qualificável como poder de expressão, espírito, produtividade criadora de sentido e de história”. (Vocabulário de Merleau-Ponty, p. 12-13).

³¹ Chauí, A experiência do Pensamento, 2002, p. 177-178.

³² Idem, ibidem, p. 178-179.

³³ Idem, ibidem, p. 53.

³⁴ Merleau-Ponty, O Olho e o Espírito, 2013, p. 30. Neste mesmo período (1960-1961), o filósofo trabalhou uma obra que deixou inacabada. Trata-se de *O Visível e o invisível*, publicada postumamente e que traz importantes reflexões sobre o conceito de quiasma. Cf. DUPOND, 2010, 63.

³⁵ Idem, ibidem, p. 40.

Talvez agora se perceba melhor todo o alcance dessa pequena palavra: ver. A visão não é um certo modo de pensamento ou presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à fissão do ser, ao término da qual somente me fecho sobre mim³⁶.

A visão, enquanto enigma que revela uma promiscuidade entre vidente e visível, é atribuída ao corpo, o qual se apresenta ao mundo com seu poder vidente ao mesmo tempo em que se mistura por ser ele também visível. Para além das construções intelectuais que um espírito não situado no mundo poderia fazer, a fissão do ser é o grande espetáculo apresentado por nossos olhos, os quais não são mais entendidos como instrumentos da alma, mas sim com o próprio corpo enquanto sujeito encarnado e envolvido neste mesmo espetáculo.

REFERÊNCIAS

- CHAUI, M. *Experiência de pensamento*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. *O Distante-próximo e o próximo-distante: Corpo e Percepção na Filosofia de Merleau-Ponty / Iraquitã de Oliveira Caminha*. – João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.
- DESCARTES, René. A dióptrica: discursos I, II, III, IV e VIII. *Sci. stud.*, São Paulo, v.8, n.3, set. 2010. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662010000300007&lng=pt&nrm=iso Acesso em 01 dez. 2014 <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662010000300007>.
- DONATELLI, M. C. O. F. A Visão e o princípio de correspondência em Descartes. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p. 26-35, jan/jun 2008. Disponível em: [file:///C:/Users/Sergio/Downloads/artigos_3%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Sergio/Downloads/artigos_3%20(1).pdf) Acesso em 01 dez 2014.
- DUPOND, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. Tradução Claudia Berliner; Revisão técnica Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. – (Coleção vocabulário dos filósofos).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *O olho e o espírito: seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne*. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina

³⁶ Idem, *ibidem*, p. 51.

Galvão Gomes Pereira; prefácio Claude Lefort; posfácio Alberto Tassinari. São Paulo: COSAF & NAIF, 2004 a.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo, Perspectiva, 1984.

RAMOS, José Portugal dos Santos. Demonstração do movimento da luz no ensaio de óptica de Descartes. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 8, n. 3, Sept. 2010. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662010000300006&lng=en&nrm=iso>.accesson 01 Dec. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662010000300006>.

Da fenomenologia da percepção à fenomenologia da linguagem

Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa

Universidade Federal do Paraná

As descrições merleau-pontianas – na *Fenomenologia da percepção* (1945)– apontam para uma primazia da percepção como o fundo obscuro necessário à clareza da fala, sendo a percepção responsável por fornecer o primeiro “esboço” do sentido. Segundo o próprio fenomenólogo esta primazia da percepção não sugere uma ruptura entre a expressividade do sensível e a expressividade linguística. Embora haja heterogeneidade entre o logos sensível (percepção) e o logos proferido (linguagem), esse desnível de natureza não incorre, segundo as intenções do filósofo, numa cisão. O que faz o fenomenólogo apontar para uma continuidade na sua pesquisa inicial que só será concluída por meio de uma análise da linguagem, mais especificamente por uma fenomenologia da linguagem. Nesse texto exploraremos essa passagem da fenomenologia da percepção à linguagem.

Se na *Fenomenologia da percepção* encontramos um desnível entre o sensível (o percebido) e o linguístico, essa diferença, entretanto, não pode ser tomada como se fossem duas esferas autônomas e apartadas, há no percebido um “núcleo de significação primário”¹ cuja contiguidade com a linguagem é essencial para a clareza da expressão. O sentido começa a ser esboçado no percebido pelo movimento do corpo no mundo sensível. A *Ausdruck* (expressão sensível) revela esta antecipação da fala enquanto significação gestual que gera dentro de si um

¹ PhP (1999, p.12).

primeiro momento da expressão, expressão de uma experiência ainda muda do sensível, mas que a partir dela as significações languageiras se organizam e os conceitos (*Bedeutung*) se engendram. Assim, Merleau-Ponty aponta para um elo intrínseco às camadas da significação que são pregnantes umas das outras, uma relação de imbricação tal que nos impede de tomar o signo apartado de sua significação, conforme acrescenta o autor:

“é preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua significação conceitual se forme por antecipação a partir de uma *significação gestual* que, ela, é imanente a fala. E, assim como em um país estrangeiro começo a compreender o sentido das palavras por seu lugar em um contexto de ação e participando ‘a vida comum’, da mesma maneira um texto filosófico ainda mal compreendido me revela pelo menos um certo ‘estilo’ – seja o estilo spinozista, criticista ou fenomenológico – que é o primeiro esboço de seu sentido, começo a compreender uma filosofia introduzindo-me na maneira de existir desse pensamento, reproduzindo seu tom, o sotaque do filósofo” (PhP, 1999, p.243-244).

O sentido perfilado no sensível é possuidor de um contexto de ação que é a experiência do corpo próprio ao mover-se no mundo. A importância desse solo originário, que diz respeito à expressão sensível, no sentido de uma significação gestual (*Ausdruck*), é que ao se passar à significação verbal (*Darstellung*) ou à conceitual (*Bedeutung*) esse solo originário vai servir de apoio impreterível a essas outras “camadas de significação”². Embora haja uma mesma função significativa operando em todos os níveis de expressão, a *Bedeutung* e a *Darstellung* são sustentadas pela *Ausdruck*, as duas primeiras se apoiam no fundo perceptivo (*Ausdruck*) para ir além, ressignificando e engendrando novas significações. Dessa forma, as novas significações se fundam na expressividade do sensível para constituírem seus sentidos, não havendo cisão entre o sentido e o sensível. Se acreditamos em um sentido languageiro apartado do sensível, é somente por uma ilusão da linguagem, efeito produzido dada a capacidade da linguagem de sedimentação. Essa artimanha da linguagem é que nos faz acreditar em uma

² PhP (1999, p.265).

essência separada da consciência, ou de um signo separado de sua significação, quando de fato só existe essência da linguagem repousada num fundo antepredicativo, silencioso, que é o da percepção.

Contudo essa preocupação no que tange a relação entre percepção e linguagem não se encerra na *Fenomenologia da percepção*, ela estende às obras posteriores do filósofo. Tal inquietação se torna notória através da carta endereçada a Guérout³, na qual Merleau-Ponty aponta para uma continuidade no seu trabalho inicial (sobre a percepção), que só será levada a cabo por uma análise da linguagem, por uma fenomenologia da linguagem que exija o retorno ao sujeito falante. Assim, ele tenta ir além da descrição da fala adotada em sua obra de 1945, pois o foco desta publicação é a percepção de outrem corporalment⁴e, mais tarde, a ênfase se dá sobre a comunicação com outrem (intersubjetividade). Isso não significa que Merleau-Ponty abandonará suas descobertas sobre o movimento do corpo no mundo, apenas quer dizer que elas terão um novo sentido, uma vez que a linguística de Saussure permite a Merleau-Ponty uma nova compreensão da relação entre signo e significação por meio de uma relação diacrítica, na qual não se privilegia o signo tomando-o em sua positividade, mas antes pela sua diferença em relação aos demais termos. Desse modo, vemos surgir uma unidade processual na linguagem (uma constante afirmação do sentido segundo o conjunto) que opera por diferenciação interna, estabelecendo uma comunicação espontânea entre signo e significação que recusa a positividade de ambos. O signo se constitui por sua abertura aos outros, que não é da ordem da identidade (como pura coincidência) a um referencial e muito menos é da justaposição de inúmeras representações, o sentido é entendido então por seu horizonte aberto que se faz atado ao sistema linguístico.

Na comunidade linguística, a palavra tem um “valor situacional”, que não é mero índice de um pensamento. A palavra além de ser “pregnante de significação”, ela tem o seu sentido veiculado a toda instituição da linguagem, pois é impossível fixar a palavra numa função gramatical totalmente definida, uma vez que a palavra se define pelo

³ Texto escrito em 1952, por ocasião de sua admissão no Collège de France (PII, p.36-48)

⁴ A fala, na *Fenomenologia...*, é entendida como gesto do corpo, expressão linguística. Conforme Merleau-Ponty (PhP, 253), “é por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo as coisas”.

seu uso, o sentido que emana dela e sua função gramatical (conceitual, substantiva, pronominal, etc.) varia conforme seu emprego. O que faz a palavra exprimir um sentido é a relação que ela estabelece com as demais palavras envolvidas, a forma como a palavra se diferencia das outras. A palavra significa não porque há uma semelhança entre a palavra e a coisa designada por ela, tampouco porque ela possuiria características internas que revelasse algo outrora oculto, mas sim na medida em que ela se diferencia das outras palavras instituídas na linguagem. Desta feita, o sentido que as palavras adquirem não são fixos e permanentes, assim como as significações de uma língua se encontram em movimento, em estado nascente. Daí a impossibilidade de se estabelecer uma unidade da linguagem fixando previamente um sistema de categorias universais para as diversas línguas. Se é possível falar em uma unidade das línguas, tal esforço só pode ser compreendido como uma “unidade na ordem da existência, e não na ordem da essência”⁵. Esse mesmo sentido unívoco estabelecido para as línguas vale para as palavras, na medida em que só é possível estabelecer uma unidade das palavras dentro do contexto em que elas são expressas numa frase. Os múltiplos sentidos existentes nas palavras e nas línguas só atingem uma univocidade na medida em que eles se encontram situados, contextualizados na interação com os demais.

A unidade encontrada na pluralidade de sentidos que as palavras podem ter só é possível através do contexto⁶ em que elas emergem, ou seja, o sentido não é dado previamente. É na interação das palavras entre elas que surge um sentido compatível a essas relações. A mesma coisa acontece na percepção. O campo perceptivo dispõe de diversos elementos de inumeráveis valores, por exemplo, o valor cromático, temporal, espacial, significativo, afetivo, etc; e o corpo ao perceber não concebe de antemão a configuração do conjunto, na verdade ela é construída no momento da percepção. A unidade dos múltiplos sentidos ofertados no mundo acontece no momento da percepção corporal. Com isso, Merleau-Ponty afirma que “a linguagem funciona em

⁵ PPC (2006, p. 68).

⁶ De acordo com Merleau-Ponty (PPC, 2006, p. 71) “a ‘polirresia’ das palavras é tal que se pode dizer que numa frase não é a palavra que tem sentido unívoco, mas sim a palavra situada no contexto”.

relação ao pensamento como o corpo em relação à percepção”⁷, não há um pensamento puro que anteceda a linguagem, assim como, não uma percepção pura que transcenda em absoluto o corpo. A linguagem habita o pensamento, ela é o corpo desse pensamento, de forma a poder equivaler o que se afirma na relação entre linguagem e pensamento com o que se afirma da vida corporal e sua relação com a percepção. Tanto a linguagem quanto o corpo possuem uma “lógica espontânea”, cuja as leis de equilíbrio emergem das relações estabelecidas na comunidade onde habitam.

Outro ponto a salientar é que o fenomenólogo não se preocupa em estabelecer uma origem para a linguagem, visto que uma busca pela causa primeira levaria a uma postulação, no melhor dos casos, hipotética que não acrescentaria nada além do que as condições que a linguagem tem de se realizar. Nem mesmo alguns linguistas se preocupam em traçar a origem da linguagem⁸, uma das razões para tal impedimento é o hiato que se tem entre as maneiras naturais de se exprimir e a linguagem. Se essa lacuna fosse preenchida, a linguagem seria reduzida a modos de expressão, a significações muito mais estreitas do que ela admite em seu potencial. Na verdade, diferentemente das concepções que tomam a linguagem como um objeto exterior ou das concepções que tentam retraçar uma origem da linguagem, o que o filósofo francês quer é, situando-se dentro da linguagem, elucidar a experiência da linguagem, seu sentido latente, enfatizando que há uma “marcha da linguagem”, uma relação dinâmica a qual articula formas mais expressivas e complexas a partir de sentidos menos expressivos ou em desuso.

No entanto essa marcha da linguagem não é a expressão de sua lei universal, pois as leis da linguística não são leis necessárias incondicionalmente, elas são válidas apenas dentro de um período histórico determinado, dentro de uma certa estrutura (histórica) da língua. Não é somente cultura, mas também não é apenas natureza, de acordo com a citação indireta de Brunschvicg, Merleau-Ponty insinua que “toda lei

⁷ PPC (2006, p. 71).

⁸ Sobre essa impossibilidade de precisar a origem de uma língua, Merleau-Ponty (PPC, 2006, p.73) afirma que: “não se pode datar com exatidão o aparecimento do francês, ainda que, ao termo de determinado tempo de evolução, se veja emergir certa ‘arquitetônica’”. Retrospectivamente é possível identificar o francês e apontar sua diferença estrutural do latim, mas isso não significa que é possível delimitar onde começa um e onde termina outro, nem mesmo reduzir o conjunto das propriedades distintivas do francês ao latim.

está vinculada a certo coeficiente de fato. (...) Isso se aplica ainda mais à lingüística, cujas leis são afetadas por um coeficiente de facilidade”⁹. Por exemplo, no estudo da fonética é possível perceber que alguns sons utilizados numa língua são mais ricos, no sentido de terem pronúncias mais variadas, do que os sons emitidos naturalmente pelo aparelho fonador. Com isso, é possível visualizar o peso cultural, situacional que o fenômeno fonético adquire, pois por mais que existam sons naturalmente emitidos pelo aparato fonador há sons também que ultrapassam a necessidade fonética no interior de uma língua e promovem a criação de novos fonemas. Dessa constatação decorre a assertiva merleau-pontiana de que “o fenômeno sonoro, na linguagem, é uma ordem transnatural”, ou melhor, o fenômeno sonoro se baseia num fundo natural na medida em que ele ultrapassa a ideia de uma Natureza pura e é atravessado por uma ordem cultural.

Assim como não é possível traçar uma lei universal que abarque todo o campo da linguagem, estabelecendo uma gramática universal válida e necessária para todas as línguas, uma vez que a linguagem está sempre situada temporalmente e culturalmente, da mesma forma, não é possível fazer um inventário de todas as palavras contidas numa língua, pois há mutações de sentido que nenhum exame, por mais minucioso que seja, pode abarcar. Tais mutações são necessárias na medida em que se assumem dentro de um contexto de ação. A palavra adquire um sentido por relação as demais significações que são sustentadas numa mesma frase. Com isso, a palavra se escora em todas as outras palavras de uma frase para garantir seu sentido unívoco, atentando para o fato de que esta univocidade se dá numa relação de “equilíbrio instável”. Esse estado de equilíbrio, de conservação de apenas uma significação, é mantido ainda que provocado por forças opostas, que são as diferenças de sentidos possíveis, assim, novas palavras surgem bruscamente e novos sentidos para uma mesma palavra também. Conforme Merleau-Ponty “certas palavras só surgem em nós quando precisamos delas, assim como a faísca não está contida na pedra, mas se forma em contato com o metal que a atrita”¹⁰. Dessa maneira, os sentidos das palavras e as palavras não existem por si só, de modo finito. As significações que as palavras adquirem e a forma

⁹ PPC (2006, p. 65).

¹⁰ PPC (2006, p.72).

como as palavras se sustentam de sentidos se dão no momento da expressão. A expressão é essa faísca que faz surgir inúmeros sentidos de linguagem. Merleau-Ponty compara a linguagem a um piano, no sentido em que a sua execução promove um número ilimitado de melodias, de interpretações, de significações. Para tocá-lo é necessário dispor de um modo de global de expressão capaz de converter as partituras (notas escritas) em notas musicais, melodias. Esse saber aponta para um poder geral de expressão, que no caso do pianista consiste em “traduzir” notas escritas em música. Tal funcionamento equivale ao modo de expressão da linguagem, pois não é preciso possuir de antemão um certo número de signos puros dos quais cada um abarque uma série limitada de significações para poder falar, e sim dispor de uma certa “modulação de um poder de expressão total que temos em comum”¹¹.

Essas considerações feitas acerca da linguagem foram observadas também, segundo Merleau-Ponty, no *Cours de linguistique générale* de Saussure. Para o linguísta a língua é em sua essência diacrítica, ou seja, a palavra por si só não porta um sentido, esse sentido advém da diferença dos termos empregados na comunicação. Seguindo esse raciocínio, Merleau-Ponty afirma que: “cada fenômeno linguístico é diferenciação de um movimento global de comunicação. Numa língua, diz Saussure, tudo é negativo, existem apenas diferenças sem termos positivos. O lado significado reduz-se a diferenças conceituais; o lado significante, a diferenças fônicas”¹². Para melhor exprimir essas diferenças que as palavras marcam, Saussure se refere a utilização do termo “valor” no lugar de “significação”. No sentido de que a linguagem assim como uma moeda pode mudar de valor indefinidamente, há uma multiplicidade de usos possíveis tanto da moeda quanto da palavra. A palavra que originalmente foi cunhada para ter uma certa identidade, ao longo do tempo, pode chegar até a perder completamente seu sentido original obtendo um novo sentido conforme a convenção adotada. Desse modo, o sentido de uma palavra nunca é localizado, positivo, ele jamais é pontual, o sentido de uma palavra diz respeito a uma conjuntura, a uma configuração total, que exprime a cultura a qual certa comunidade linguística habita. Com isso, a linguagem deixa de ser compreendida tal como uma entidade abstrata e passa a ser vi-

¹¹ PPC (2006, p.75).

¹² PPC (2006, p.75).

vida, viva e compartilhada por uma comunidade de sujeitos falantes, que não têm a posse sobre a linguagem, não a constituem inteiramente, e sim operam e compreendem a língua que os envolve.

A mesma estrutura diacrítica que pode ser observada entre o indivíduo falante e a comunidade linguística é verificada também entre as palavras e os sentido que elas distinguem. Conforme essa lógica, no fenômeno linguístico, não é possível confinar a palavra a apenas um significado, como se a ela fosse concedida uma positividade, cuja significação ou sentido fosse definido a partir de uma materialidade. A língua excede a mera função de nomenclatura, ela vai além da simples justaposição entre signos e significados. Por si só os signos, as palavras, não tem sentido. O sentido emerge da coexistência de uma pluralidade de signos, da relação com o todo estabelecido na cadeia verbal. Daí segue a afirmação merleau-pontiana de que “as palavras são sistemas de poder solidários entre si (...) [de forma que], não há significado de uma palavra, mas de todas as palavras, umas em relação às outras”¹³. No fenômeno linguístico, conforme descrito anteriormente, as palavras tomadas isoladamente não teriam sentido. As palavras por si só, sem relação com o pensamento, não passaria de um caos sonoro. Assim como o pensamento depurado, ou seja, o pensamento sem as palavras não passaria de uma confusão sem sentido. Saussure atribui à língua a função de relacionar essas duas “realidades amorfas”, articulando pensamento e linguagem de forma a compreendê-las como “dois momentos de uma única e mesma realidade”¹⁴. Com isso, a linguagem não é entendida como “materialização do pensamento” e nem mesmo o pensamento é tido como “espiritualização da linguagem”; nem só matéria, nem puro espírito, uma vez que há uma outra concepção formada a partir da tensão dessas duas realidades (espírito e matéria) sem dissolução dos opostos. Há uma distância, uma espessura, que garante tanto a coexistência dos termos sem subsumi-los, como a abertura a uma negatividade estruturante intrínseca a eles, o que os impedem de serem tratados como pura objetividade.

¹³ PPC (2006, p.77).

¹⁴ PPC (2006, p.78).

O que o fenomenólogo francês busca é um movimento que vá ao extremo de si próprio, que reconsidere os opostos como solidários, mas isentando-os de uma pura coincidência. Trata-se assim, do esforço sisifista inerente à linguagem, de uma “fraqueza” constante de colocar em palavras o contato mudo com o Ser, mesmo sabendo que ela deveria calar-se coincidindo com o silêncio, embora não seja possível (por princípio) à linguagem tal encontro identitário. Porquanto, ciente de que essa tarefa é interminável a filosofia merleau-pontiana nos instala numa atmosfera de permanente criação e inacabamento.

REFERÊNCIAS

- MERLEAU-PONTY, M. *Parcours II*. Lagrasse: Verdier, 2000.
 _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1957.
 _____. *Psicologia e pedagogia da criança: curso da Sorbonne 1949-1952*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Lista de Abreviaturas :

- P II - Parcours II.
 PHP - Phénoménologie de la perception.
 PPC - Psicologia e pedagogia da criança: curso da Sorbonne 1949-1952.

A redefinição do transcendental em Merleau-Ponty

Vitor Vasconcelos de Araújo

Universidade Federal do Ceará

Este trabalho tem como objetivo articular a noção do transcendental pensada por Kant, em sua fase crítica, ao esforço de redefinição do termo por Merleau-Ponty¹, em seu primeiro trabalho, *A estrutura do comportamento*. Nesta obra, o filósofo francês demonstrou um claro interesse, tal como Husserl², em redefinir as bases onde se assentam as condições nas quais conhecemos o mundo em princípios que antecedem a lógica. Para tanto, Merleau-Ponty encontra na ideia de significação a solução para a antinomia entre pensamento e experiência. Para o fenomenólogo francês, a representação da coisa e a própria coisa são fenômenos concordantes, fazendo frente ao dualismo transcendental da tradição crítica. O estatuto do transcendental em Merleau-Ponty, portanto, neste primeiro momento, ganha força a partir da noção de significação do organismo frente ao seu meio. Ela seria um processo anteposto à própria análise intelectual, ou ainda, ofereceria a esta um ponto de apoio.

Partindo da passagem dos níveis de organização do vivido, Merleau-Ponty, descreve ao longo de seu texto os níveis de integração da forma, da menos a mais organizada, da seguinte maneira: a realidade física, que a despeito de sua organização enquanto estrutura, em seu

¹ Merleau-Ponty, M. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

² Husserl, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2012.

sentido gestáltico, é incapaz de auto regular-se; a forma vital, capaz de auto regulação, porém, não apta a romper com as suas estruturas de funcionamento e para as quais o instinto prescreveria seu campo de significação e finalmente, a forma simbólica, como a possibilidade de expansão do campo de ação do organismo e específico da experiência humana. Esta que apresenta uma potência para a objetivação de seu entorno. Neste processo, os níveis da forma subsumem sua estrutura antecedente, de tal maneira a realizar um modo de integração distinto, impossível a sua organização anterior. No caso da experiência simbólica, a integração é total, entendida como o ponto máximo das organizações do vivido. Não só a forma simbólica integra-se a partir dos vetores em que ela é instituída, no diálogo do corpo com o *umwelt* do organismo, mas é capaz de fundar novos significados, inéditos em relação à natureza física e vital³.

É bastante claro, portanto, que a atividade intelectual só pode manifestar-se como um processo tardio. Isto porque ela pressupõe um nível de organização perceptiva que advém da natureza física, atravessa as formas vitais de significação, para depois fundar os significados simbólicos. Como conclusão, podemos sugerir não só a definição do transcendental a partir da ideia de significação, como o afastamento de Merleau-Ponty de uma epistemologia antropocêntrica, embora o filósofo atribua às estruturas perceptivas humanas uma forma mais integrada de significação do que a da normatividade vital dos animais não-humanos. A ideia de significação, portanto, já apontaria para uma epistemologia dos organismos, de tal modo que, a despeito de suas específicas delimitações fenomênicas, a partir de sua silhueta corporal, o significado habita os modos de doação de sentido tanto do animal humano como do animal não-humano. O que, por outro lado, não significa, por exemplo, uma coincidência entre os modos de conhecimento entre espécies que apresentam um cérebro com córtex bem desenvolvido e espécies que significam seu entorno a partir de um funcionamento ganglionar. Exatamente por isto, Merleau-Ponty recorre à psicologia da *Gestalt* encontrando na ideia de atitude categorial, em contraponto

³ Ramos, S. S. **A prosa de Dora**: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

à atitude concreta, a distância entre o comportamento humano e animal. O primeiro esforço, portanto, para demonstrar a tese de Merleau-Ponty é tentar definir o que seria o transcendental de acordo com a tradição crítica.

A filosofia de Kant procurou refundar, a partir de uma crítica à metafísica clássica, os princípios mediante os quais o conhecimento é produzido. Recusando o idealismo ontológico e o realismo empírico, Kant procurou conciliar a experiência, como dado sensível, aos princípios de inteligibilidade em que a experiência é conhecida. Não por acaso, para Kant, um juízo determinante, ou seja, universal e necessário, somente é possível se se relaciona a um campo possível de experiências. Para os juízos reflexivos, ou seja, não-determinantes, o que resta à análise intelectual é organizar os fenômenos por analogias, como é o caso do estudo dos organismos, descritos na terceira crítica, afirmando a indissolúvel contradição entre os juízos teleológicos e juízos mecânicos.

Para Kant, era bastante claro, que antes de descrever as características do ser, era necessário saber como ele se torna cognoscível a nós, partindo de uma redefinição do transcendental tal como os clássicos o entenderam. Desta forma, o transcendental, para Kant, deve, mediante condições imanentes do conhecer, ser concebido a partir da dedução das categorias contidas na analítica transcendental. Entretanto, não como um princípio regulativo do pensamento, papel da lógica formal, mas como condições gerais e universais a partir das quais um conteúdo da sensibilidade é formado ao ser organizado a partir do múltiplo da intuição⁴. A partir de tal exame é possível afirmar que o que se apresenta diante de nós tem uma validade objetiva, radicada na experiência, entretanto, limitada a uma experiência possível. Isto quer dizer que os juízos determinantes somente podem conceber validade epistemológica aos fenômenos se e somente se o eu penso implicado nestes juízos puderem acompanhar minhas representações. O transcendental, definido por Kant, seria então menos a preocupação com os objetos em sua realidade mesma do que a possibilidade de concebê-los enquanto tais, ou seja, é a adequação de uma intuição sensível a uma lógica *a priori*.

⁴ Longuenesse, B. Kant on *a priori* concepts: The metaphysical deduction of the categories. In: Guyer, P. **The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy**. Cambridge Press: London, 2007.

A finalidade de uma redefinição do transcendental é fundamentar o conhecimento da natureza, alicerçando toda a ciência formal, que para Kant, tal como descrita nos Prolegômenos⁵, é a existência de objetos determinados por leis universais. Ou seja, o horizonte lógico de sua determinação não é imante à própria natureza, mas está subordinado às exigências do entendimento. Tais exigências definem uma estrutura transcendental do conhecimento, menos como correspondente à natureza em sua uma realidade mesma do que um conjunto de representações (intuições e conceitos) que possibilitam o conhecimento do ser natural.

A antinomia entre juízos determinantes e juízos não-determinantes, deveria, portanto, fundamentar, de um lado, o conhecimento formal (um saber com validade objetiva) e um saber que possui um *a priori* fundado inteiramente no sujeito, a partir de princípios reflexionantes, ou ainda, regulativos, respectivamente.

Tomando como exemplo o problema da vida, o ser vivo e a natureza não são temas que se sobrepõem, pois o conhecimento da vida é somente possível a partir de um juízo regulativo, pois o tipo de causalidade dada na intuição acerca do modo de funcionamento do vivente não se encontra como *a priori* nas categorias puras do conhecer⁶. A qualificação do vivente tem valor heurístico, razão pela qual o estudo do ser vivo não poderia ser, assim como a física, uma ciência. Kant, desta forma, não admitiria uma identificação entre o horizonte lógico dos cientistas naturais e a possibilidade da vida como um processo autorregulatório, que se comporta por finalidades criadas por sua própria condição orgânica⁷.

O vivente não poderia ser um centro de referência para seu conhecer; conheço a vida não porque sou um vivente, mas porque posuo juízos para conhecê-la a partir de limitações intrínsecas e aparentemente intransponíveis do entendimento⁸. Ou seja, só posso dizer o que é a vida a partir de analogias. Portanto, a conciliação do mecanismo (objetos naturais passíveis de determinação) e da teleologia (formas de

⁵ Kant, I. Prolegômenos a toda Metafísica futura que se queira apresentar como ciência. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

⁶ Kant, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

⁷ idem

⁸ Canguilhem, G. O conceito de vida. In: _____. **Estudos de história e de filosofia das ciências**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

vida descritas a partir do “como se”) é impossível. Desta forma, Kant parece resguardar a dimensão do vivente com relação à possibilidade mesma de sua determinação; eles seriam demasiados complexos e ultrapassariam nossas capacidades explicativas, pois a causalidade teleológica pressupõe um tratamento distinto do modelo linear de causa e efeito. Enquanto esta é possível de ser conhecida a partir da subsunção do conteúdo sensível às categorias analíticas de causalidade, aquela não encontra nos nossos poderes cognitivos uma esfera de determinação.

Um organismo seria, portanto, uma estrutura que age de acordo com propósitos em que as partes e o todo estão relacionados uns com os outros na manutenção, na reparação e no direcionamento de sua função vital.

Embora as intuições de Kant tenham uma semelhança bastante próxima com as formas contemporâneas de compreensão do vivente⁹, para fins de um conhecimento propriamente científico, a demarcação do conceito da vida é definida a partir dos limites do nosso entendimento sobre a realidade dos organismos. A vida não é um conhecimento, mas apenas uma representação deflacionada a partir de uma ideia reguladora, logo, não constitutiva.

Em seguida, seguindo as coordenadas deixadas por Merleau-Ponty, em seu primeiro trabalho, *A estrutura do comportamento*, iremos apresentar como é operada a redefinição do termo transcendental em favor da ideia de significação. Nesta obra, Merleau-Ponty procurou, para além da refutação dos pressupostos realistas e vitalistas acerca da análise da conduta dos organismos, redefinir o transcendental, tal como a filosofia crítica o concebeu. Seu esforço é similar ao desejo de Husserl em repensar a reflexão transcendental, atravessando o campo de sentido da atitude natural rumo ao sentido propriamente fenomenológico, ou ainda, antepredicativo a uma lógica *a priori*.

Entretanto, alguns autores, como, por exemplo, Barbaras¹⁰ em seu artigo *Phenomenology of life*, dirão que a ideia de fenômeno que orienta o primeiro trabalho de Merleau-Ponty está mais intimamente atrelada a Kant do que propriamente a de Husserl. É necessário, no

⁹ Thompson, E. *Mind in Life: Biology, phenomenology and the sciences of mind*. London: Harvard University Press, 2007.

¹⁰ Barbaras, R. Phenomenology of life. In: Carman, T & Hansen, M. *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press, 2005.

entanto, reconhecer que Merleau-Ponty não poderia ter questionado o eu penso como uma realidade inteiramente analítica, tal como Kant o concebeu, sem passar pelas definições husserlianas de redução fenomenológica, em que defende uma reflexão transcendental somente na medida em que ela atravessa o mundo da vida (*Lebenswelt*) concebendo o eu como uma intuição, ou uma condição prévia à psicologia pura. Afirmar que para Kant teria apenas uma validade puramente reflexionante, portanto, não intuitiva, já que o incondicionado do fenômeno não poderia ter uma correspondência imediata com os sentidos.

A despeito de tal impasse, Merleau-Ponty procurou, na conclusão de seu trabalho, em grande parte, a partir das evidências da psicologia experimental da Escola de Berlim, redefinir a origem dos processos de conhecimento, ou ainda, defender um fundamento universal dos organismos (humanos e não-humanos) em seus modos de conceber o real.

Seguindo a finalidade de Heidegger sem percorrer os mesmos caminhos, Merleau-Ponty procurou criticar a redução transcendental reconduzindo a reflexão radical para fora do sujeito. É fora dele que encontramos os fundamentos da subjetividade, enquanto condição para o conhecer. Munido da ciência experimental e de um materialismo dialético pouco assumido ao longo do texto, muito embora tomando a interpretação da filosofia de Hegel a partir de Kojève¹¹, Merleau-Ponty procura fundar o transcendental exatamente na ultrapassagem do organismo de sua realidade material quando adere ao real por relações de significado.

A chave para a compreensão desse fundamento comum encontra-se na ideia da percepção como forma. Esta que pode ser entendida a partir da seguinte definição: ela constitui um fenômeno em que nenhum dos vetores implicados em sua constituição pode ser reduzido à particularidade dos elementos que estão envolvidos em seu processo. Portanto, o todo é maior do que a soma das partes. De tal modo que a percepção não poderia ser explicitada a partir de uma apreciação realista, ou seja, como causação físico química, ou ainda, uma relação linear

¹¹ Mendonça, C. D. Marxismo e filosofia: algumas considerações sobre os textos políticos Merleau-Pontyanos do pós-guerra. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 9-10, Jan. 1987 e Ramos, S. S. **A prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty.** Op. cit.

entre estímulo e resposta. O organismo não se configura enquanto um receptáculo indiferente a estimulações exteriores, tampouco ele funda em sua interioridade a lei de seu comportamento. É a dialética viva entre o vivente e seu entorno que fundamenta as normas de sua conduta.

Portanto, o comportamento é uma operação transitiva. Ele intenciona algo e é a partir do substrato físico, como meio para realização de suas necessidades vitais, que o organismo torna sua ação possível. Lembremos a dificuldade de distinguir percepção de comportamento, já que a percepção de um objeto estabelece ligação direta com uma finalidade significativa, que por sua vez, implica em uma forma de conduta. Ambas são ações integradas que designam e definem os modos de ação do organismo.

A consequência do que foi exposto acima é de que, para Merleau-Ponty, o sentido antecede ao processo reflexivo, onde o comportamento e a percepção subsistem, como uma unidade a partir de sua realidade significativa.

A redefinição do transcendental em Merleau-Ponty, nos rastros de Husserl, irrompe com a tradição crítica, articulando a condição de possibilidade do conhecimento, atribuída por Kant como a correspondência do conteúdo intuitivo às categorias transcendentais da analítica, ao sentido. A atitude categorial de Goldstein, horizonte teórico no qual Merleau-Ponty se insere para discutir questões sobre a psicopatologia, como a passagem do concreto para o abstrato, ou seja, a capacidade de deduzir universalidades a partir da experiência empírica¹², torna-se possível apenas como um nível tardio de organização do vivido, que antes de poder atribuir propriedades e relações aos objetos, se relacionou com eles a partir de uma disposição fundamental, qual seja, a partir do sentido. Portanto, as questões do transcendental não podem dar-se apenas a partir de uma série de apercepções que fundamentariam a sujeição dos conteúdos da sensibilidade ao eu penso.

Segundo Merleau-Ponty, o sentido, endereçando a ele a própria condição de possibilidade do conhecimento, não é um objeto kantiano, pois a consciência, como realidade intencional, é anteposta à representação e à intelecção. Portanto, as questões do transcendental não podem ser entendidas a partir de dois registros (um intuitivo e um analítico)

¹² Veríssimo, D. *Posição e crítica da função simbólica nos dois primeiros trabalhos de Merleau-Ponty*. Tese de doutorado. Ribeirão Preto, 2010.

que só se encontram pela mediação da imaginação, mas aponta, para a própria relação entre consciência e natureza. Não deixa de ser uma maneira de resolução da antinomia posta por Kant, na terceira crítica, entre os juízos teleológicos e juízos determinantes. Entretanto, Merleau-Ponty não deseja realizar com este esforço um conhecimento a partir da fundação de um materialismo restrito. Razão pela qual, em cada nível subsequente de integração da forma, o sentido deixa de ser a referência imediata a um conteúdo real, onde culmina na forma simbólica de comportamento, capaz de transpor sentidos no espaço e no tempo.

Mesmo reconhecendo semelhanças entre a ideia de vida e organismo, há razões para afirmar que Merleau-Ponty e Kant possuem filosofias concorrentes. A primeira delas é pela utilização de uma lógica dialética, pelo fenomenólogo francês, quando reconhece no humano a dimensão do espírito hegeliano, em que a passagem do físico para o orgânico se dá a partir das contradições internas daquele que, por sua vez, dá a condição de surgimento deste. Para Kant, as categorias do pensamento não constituem um processo de negação até uma ideia absoluta, mas são categorias que operam em paralelo, resguardando sua integridade dentro do quadro de dedução analítica. Tampouco as categorias do entendimento kantiano são compreendidas como relacionadas ao Ser, ou seja, se se fala de uma ontologia em Kant é somente como construção de objetos que se mostram na experiência. A segunda razão é exatamente pelo fato de que Merleau-Ponty põe-se na tradição de crítica da filosofia transcendental, entendendo que o papel da filosofia é maior do que o problema da fundamentação e da justificação do conhecimento. Merleau-Ponty dirá que a tarefa da filosofia deveria ser a de reconhecimento do papel da ciência, de sua legitimação, mas, sobretudo, de pensar que o ente expressado pela ciência não representa a única forma de mostrar-se do Ser. Muito embora isso não signifique dizer que Merleau-Ponty concorde com Heidegger quando este encontra no filósofo o guardião da ontologia. Como um entusiasta da ciência, Merleau-Ponty dava ao método científico um lugar de destaque em sua discussão sobre a percepção e sobre a teoria dos organismos, embora ele defenda que a ciência nem sempre se dá conta dos efeitos daquilo que ela produz, como foi o que quis demonstrar na crítica à

abordagem reducionista da Psicologia da *Gestalt* quando apontou para a identidade entre a realidade física e a realidade simbólica.

Temos, portanto, pontos importantes que evidenciam a redefinição do transcendental em Merleau-Ponty, pois muitas são as discordâncias entre Kant e Merleau-Ponty. A primeira delas é, segundo a tradição que Heidegger inaugura, um descentramento da figura do sujeito, ou seja, a operação de um passo anterior, ou ainda, de uma esfera antepredicativa, em relação à dedução das categorias, isto, é de um processo primário que dá a condição de objetivação da realidade. Em segundo lugar, a desantropologização da epistemologia ao conceber um meta-padrão de conhecimento comum a todos os organismos, com validade objetiva, e finalmente um terceiro e talvez com consequências maiores: o direcionamento do transcendental enquanto preocupação epistemológica, para uma preocupação ontológica, quando Merleau-Ponty resolve a antinomia: teleologia versus mecanismo. De tal modo que falar de conhecimento para Merleau-Ponty seria ao mesmo tempo emitir afirmações sobre o Ser, esforço que irá demonstrar ao longo de seu trabalho tardio quando formula uma ontologia do sensível.

Fala Falada e Fala Falante em Merleau-Ponty (1945)

Liamar Francisco
UFSC- IFBA

O presente texto tem como objetivo apresentar os conceitos e suas relações entre fala falante e fala falada na obra *Fenomenologia da Percepção* (1945) de Merleau Ponty

O filósofo propõe-se na *citada obra* compreender o processo da relação entre o corpo próprio e o mundo, mas em um momento específico, o momento mesmo da abertura, na qual o (não)- ser passa a perceber-se percebendo, e se fazendo perceber, cria toda uma rede de imbricadas relações entre corpo, mundo e consciência; para ele, é nessa relação que se estabelece a linguagem.

Para entendermos o papel da linguagem em Merleau-Ponty, precisamos compreender que a função da percepção é ser constituinte de sentidos. Para o filósofo, a percepção vai além apenas do captar através dos sentidos os objetos e interpretá-los. A percepção se dá no próprio ato de perceber, como um abrir-se para algo, que até então não estava ali. Não era visto, não era sentido, não existia de forma diferenciada de um eu. A percepção permite deslumbrar algo fora de mim, ou melhor, não existe um eu antes da percepção. Antes da percepção não existe nada, por isso ela constitui-se uma abertura, pois ao mesmo tempo que mostra algo, também me mostra como algo diferenciado, uma consciência. A consciência de uma existência própria que reconhece outras consciência em um processo de intersubjetividade. É ela que permite uma construção humana do mundo através da lingua-

gem. “Os corpos(...) são seres que são ultrapassados por seu mundo e que, em consequência, podem bem ser ultrapassados um pelo outro.” (MERLEAU-PONTY apud FERRAZ, 2006, 163)

Para Merleau-Ponty a percepção, a intersubjetividade e a linguagem ocorrem em um mesmo processo, como uma abertura, uma gênese.

A intenção de Merleau-Ponty é compreender o movimento originário do gesto linguístico que dá forma a linguagem falada. Para ele, quando o gestos naturais não dão conta de expressar o que o sujeito quer dizer, nesse momento, é que se origina a fala.

A fala está associada ao pensamento, isto é, não é anterior nem posterior ao mesmo.

E “a palavra tem sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 241) contrariando as concepções intelectualistas e empiristas que subestimam a importância da linguagem em detrimento do pensamento ou mera imagem verbal.

A questão aparece na Fenomenologia da Percepção, especificamente no capítulo O corpo como expressão e fala, em que Merleau-Ponty retoma as observações dos psicólogos após experimentos realizado com pacientes com certas afasias¹, como por exemplo os que sofriam de amnésia dos nomes das cores. Os experimentos demonstravam que o comprometimento da linguagem estava associado a distúrbios do pensamento. Se antes, o esquecimento da palavra estava ligados a perda da imagem verbal, agora, a palavra passa a ser subordinada ao pensamento. Para Merleau-Ponty mesmo antagônicas, as teorias empiristas e intelectualistas têm em comum o consenso que “a palavra não tem significação a linguagem é apenas um acompanhamento exterior do pensamento.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.240-1).

O filósofo, a partir das observações dos experimentos, propõe-se a demonstrar que “a palavra tem um sentido”. E que o pensamento sem a palavra não existe. Que a relação linguagem e pensamento vai muito além. Que “a fala não é o “signo” do pensamento. (...) Diz ele, não poderemos mais admitir, como comumente se faz, que a fala seja um simples meio de fixação, ou ainda o invólucro e a vestimenta do pensamento.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 247). E “O pensamento não é nada de “interior”, ele não

¹ Afasia – perda da palavra falada, escrita, mímica ou tátil, consequente de lesão no cérebro.

existe fora do mundo e fora das palavras.” ((MERLEAU-PONTY, 2006, p. 249).

Como se dá o processo de apreensão da linguagem?

Não há, para Merleau-Ponty, uma consciência doadora de sentido. Uma consciência que solitária é capaz de criar uma linguagem, pois consistiria em um certo solipsismo. A solução apresentada pelo filósofo para resolver o problema clássico é abordar o surgimento da percepção do sujeito do mundo antes do contato com o outrem para depois falar de outrem.

Da mesma forma que o corpo próprio manifesta-se no mundo através dos gestos, declara-se, absorve e é absorvido no mundo. E entende-se por gestos as manifestações corporais irrefletidas ou que acontecem no corpo próprio na imersão e interação com o mundo.

O gesto é fundante, é a manifestação do ser, um mergulho do ser nas coisas, ou seja, no mundo.

Para o filósofo, o sentido do gesto é apreendido na experiência perceptiva e não enquanto um pensamento pronto, anterior que o explica. Para Merleau-Ponty

“(…)existe uma retomada o pensamento do outro através da fala, uma reflexão no outro, um poder de pensar segundo o outro que enriquece nossos pensamentos próprios. Aqui, é preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua significação se forme por antecipação a partir de uma significação gestual que, é imanente a fala .(MERLEAU-PONTY, 2006,.243-4)

Para Merleau-Ponty, também a linguagem é investida de gestos, gestos linguísticos. É no gesto linguístico, que reside a origem da linguagem. É no gesto linguístico que se estabelece a linguagem falante. Diz Merleau-Ponty “O gesto linguístico, como todos os outros, desenha ele mesmo o seu sentido (MERLEAU-PONTY, 2006, p.253)

E a fala falante é constituinte da fala falada, que é a fala constituída, isto é, historicamente e culturalmente usada por uma comunidade, estabelecida por regras.

“(...) poderíamos distinguir entre uma fala falante e uma fala falada. A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo ‘sentido’ que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ele procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico do seu próprio não ser.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.266-267).

REFERÊNCIAS

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro Moura. 3ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A Prosa do Mundo*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *O Visível e o Invisível*. 2ª edição. Tradução José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1984.

_____. Um inédito de Maurice Merleau-Ponty. *Revue de Métaphysique et de Morale*. n. 4, oct 1962, p. 401-409.

BATTISTI, César Augusto (org.). *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Ijuí: Ed. Unijuí; Cascavel: Edunioeste, 2010. (Coleção Filosofia)

CHAUI, Marilena. Merleau-Ponty: *Da constituição à instituição*. In.: *Cadernos Espinosanos / Estudos Sobre o século XVII*. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 1996-2009. ISSN: 1413-6651. Jan-jun, 2009. N.XX

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 326 p.

FERRAZ, Marcus Sacchini A. *Merleau-Ponty entre percepção e fé perceptiva*. In.: PINTO, Débora, MORATO et alii. *Ensaio sobre Filosofia Contemporânea Francesa*. São Paulo: Alameda, 2009.

FERRAZ, Marcus Sacchini A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas / SP: Papyrus, 2009.

Notas sobre a experiência do olhar na filosofia de Maurice Merleau-Ponty

João Carlos Neves de Souza
Nunes Dias

Universidade Federal de Alagoas

I. INTRODUÇÃO

Proponho neste artigo apresentar modulações da reflexão de Merleau-Ponty privilegiando contornos da expressão do corpo na *Phénoménologie de la perception*¹ (PhP, 2012; 1999), para tanto nossa análise terá como ênfase a experiência do olhar, presente na primeira parte dessa obra intitulada: *Le corps*. Como organização argumentativa, para o desenvolvimento do artigo, exponho, inicialmente, alguns apontamentos sobre aspectos gerais presente no projeto da *Phénoménologie de la perception*, em seguida, delinheiro alguns contornos da concepção de corpo próprio apresentada por Merleau-Ponty, articulada à noção de *ser no mundo*, a partir da experiência do olhar. Merleau-Ponty apresenta o corpo como expressão que enraíza seu projeto investigativo em torno de uma filosofia que pretende retomar o contato primordial com o mundo, o “retorno às coisas mesmas”. Seu ponto de partida é a descrição da experiência perceptiva, fenômeno da percepção encarnada no *ser no mundo*, evidenciando uma intencionalidade original, anterior

¹ As citações diretas referentes a *Phénoménologie de la perception*, serão apresentadas entre parênteses abreviada como “PhP” seguida da indicação das páginas, primeiramente, da edição francesa (2012), acompanhada da edição brasileira (1999) e separada por ponto e vírgula. O mesmo procedimento será empregado na citação de outras obras de Merleau-Ponty durante o artigo. *Langage indirect et les voix du silence*, “LIVS”, edição francesa (2010), edição brasileira (2004). *L’Oeil et l’Esprit*, “OE”, edição francesa (2010), edição brasileira (2004).

ao pensamento tético, portanto, antepredicativa, e que tem sua espessura nas expressões do corpo próprio e em suas variações no mundo.

II. HORIZONTES DA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION*.

Na obra de 1945, Merleau-Ponty aprofunda a tese da experiência originária do ser no mundo, relacionada à percepção como experiência pré-objetiva, experiência antepredicativa que realiza sem cessar a articulação do sujeito encarnado no corpo, do corpo que funda suas experiências na aderência ao mundo atravessado pela relação com o outro e com as coisas mundanas. Trata-se de um movimento que se caracteriza, constantemente, como abertura ao mundo pela percepção, não sendo, destarte, dado ou constituído antecipadamente. Quer dizer, trata-se de um movimento em direção ao mundo que não pode ser completamente explicado por uma argumentação com base científica, nem mesmo completamente constituído e analisado por uma operação tética. Nesse movimento, o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty pretende repor “as essências na existência”, abrindo caminho para uma investigação fenomenológica que afirme a impossibilidade última de uma redução completa. Dito de outra maneira, Merleau-Ponty tem como ponto de partida a impossibilidade de se pensar uma eidética deslocada da presença inalienável do mundo, pois é na facticidade que se dá o movimento relacional entre corpo, mundo, outro e as coisas do mundo.

Em seu projeto, Merleau-Ponty pretende “retornar às coisas mesmas”, descrevendo a experiência perceptiva do ser no mundo “tal como ela é”, em um movimento que seja capaz de retomar a gênese do ser a partir da experiência do *ser no mundo*, desviando-se da explicação ou da análise do pensamento objetivo. A descrição é, para o filósofo francês, um movimento constantemente retomado e não se encerra nem no sujeito que conhece, nem no objeto de conhecimento. Sua crítica tem como ponto de partida os prejuízos clássicos tanto do racionalismo, do empirismo, quanto do intelectualismo kantiano, ou seja, das reduções operadas pelas filosofias clássicas, binarismo caracterizado, *grosso modo*, ora pela objetificação e plenitude do mundo, ora pela absolutização do sujeito constituinte. No movimento da descrição das “coisas mesmas como elas são”, Merleau-Ponty não percorre o ca-

minho explicativo, centrado no objeto, nem faz uso da análise, aplicada ao sujeito constituinte, pois ambas convergem na determinação do sentido do ser mediado pela construção de certa representação do mundo objetivo ou de um sujeito transcendental.

De um lado, a análise centrada no sujeito que conhece o mundo pretende-se de direito *a priori* com relação à experiência, mas são de fato sistematizações *a partir de* uma experiência original e originária com o mundo. A análise do sujeito constituinte pretende ser a explicitação do fundamento, invertendo sua relação com o mundo da experiência ao propor que suas categorias transcendentais seriam o próprio fundamento para a constituição do mundo e das experiências e não como construções, constituição da gênese do ser, desdobramentos do ser do mundo. As categorias de análise do sujeito constituinte, do ponto de vista de um sujeito epistemológico, encerrariam as condições da experiência no mundo, ao serem consideradas essências deslocadas do mundo estabeleceriam antecipadamente o fundamento para a análise do mundo. Por outro lado, a explicação centrada no objeto, parte de um objeto absoluto dado pela experiência científica, desvelado somente por explicação com base em leis mecânicas e causais. Nas palavras do filósofo:

Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é expressão segunda. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele (PhP, 08-09; 03).

Há aqui uma astúcia da análise e da explicação ao não revelar que seus fundamentos são estabelecidos na condição de relação com a experiência perceptiva no mundo, quer dizer, suas categorias e explicações são construções de uma análise que teve como ponto de partida a experiência no mundo. Ao buscar o retorno às coisas mesmas no momento da experiência perceptiva, no sentido de regressar à gênese da percepção, à originalidade da experiência pré-objetiva, ao saber irrefletido, Merleau-Ponty evidencia que a mediação científica ao pretender

esgotar o mundo em seus modelos de explicação e análise é “ingênua e hipócrita” por não revelar a primazia do mundo e da percepção.

O universo científico constrói sua representação do sentido do ser sempre por uma expressão de segunda ordem, sustentada no mundo vivido no qual a ciência é sempre expressão tardia. Na descrição merleau-pontiana sobre a gênese do ser, o aspecto objetivo do ser apresentado pela análise ou pela explicação é sempre posterior. Expressão original e originária do ser como expressão de caráter relacional, pois é tecido na condição corporal, com mundo, com percepção e com a temporalidade, o *ser no mundo* não é um ser pleno ou puro revelado pela análise ou explicação.

Na crítica ao conhecimento científico que se pretende absoluto, ou seja, fundamento de toda experiência do mundo, a fenomenologia de Merleau-Ponty evidencia por um lado as categorias da ciência como uma construção da explicação e da análise, não sendo, portanto, os próprios fundamentos da experiência, e, por outro lado, recoloca o sentido do ser encarnado no corpo e na relação com o mundo, com a experiência perceptiva e com a temporalidade ao “retornar às coisas mesmas”. Trata-se de uma retomada do “mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda a determinação científica é abstrata, significativa e dependente” (PhP, 09; 04).

A abordagem da fenomenologia da percepção por Merleau-Ponty está implicada na busca pela descrição do movimento da gênese do ser tendo como referência o campo pré-reflexivo da experiência perceptiva. Nesse movimento, a reflexão é deslocada da centralidade da constituição tética, para um “ato segundo porque não pode anular sua dependência ao pré-reflexivo em que se efetua a gênese do sentido” (CHAUÍ, 2002, p. 67). Em um movimento relacional, o retorno ao fenômeno de gênese da expressão do ser vincula ao corpo um poder perceptivo de comunicação com o mundo e com o outro. O corpo próprio é ancoragem do ser e operador expressivo das variações do *ser no mundo*. Em Merleau-Ponty o corpo próprio é sujeito da percepção, princípio encarnado e estruturante da experiência vivida.

É partindo da descrição da experiência do corpo próprio como sujeito da percepção, *ser no mundo*, que o fenomenólogo pretende reaver o contato originário com o mundo e a gênese do ser a partir da

percepção. Nesse sentido, a centralidade da *Phénoménologie de la perception* está em “devolver o conhecimento à unidade da vida perceptiva, em despertar a consciência para a fecundidade da vida irrefletida e pré-objectiva (vida sensível) esquecida e petrificada no ‘pensamento objectivo’ que a reduziu a uma pura determinação objectiva” (MATOS DIAS, 1999, 41).

O mundo, na fenomenologia da percepção, “não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (PhP, 17; 14). O mundo é uma unidade ontológica em que os termos se relacionam, o mundo implica o sujeito, bem como o sujeito implica o mundo, em uma realidade afetiva da qual eu-mundo-outrem participamos e nos constituímos reciprocamente em uma dialética única, aberta e aquém da síntese. O mundo, destarte, não está reduzido a um universo objetivo ou idealizado, sem fissuras ou lacunas, transparente aos atos da consciência, colocado nu, e de uma vez por todas, por uma operação reflexiva, ou seja, abreviado por explicações de leis que o representariam pelas propriedades das partes do objeto.

Para Merleau-Ponty há uma “facticidade do mundo”, uma unidade do mundo anterior às leis do entendimento e da representação, sua unidade é antepredicativa, sendo definida pelo mistério da expressão, em regime relacional, e não pode ser esgotada pela análise ou pela explicação. O mundo é o mundo vivido, aquele que potencializa a abertura da percepção e enraíza o corpo próprio e as coisas percebidas, dando profundidade ao movimento perceptivo das coisas no mundo, bem como seu perfilhamento para o sujeito que percebe. O mundo fenomenológico é uma multiplicidade aberta à experiência perceptiva, estrutura operada na relação de opacidade e inacabamento, pela qual o sentido do ser se constitui a partir das experiências relacionais e não substancializadas, entre mundo, corpo, afirmando a subjetividade na intersubjetividade, quer dizer, no encontro com o outro.

No cenário em que a significação do mundo substitui o próprio mundo, a tradição das filosofias clássicas potencializou a construção de dogmatismos e fronteiras entre a filosofia e a ciência. De uma filosofia fundamentada em uma organização de doutrinas e fechada na plenitude do mundo ou no primado da consciência constituinte do es-

pírito absoluto, e que, portanto, não coloca o mundo e o outro como problema, afastando-se, também, de um movimento permanente de questionamento; e da pretensão plena da ciência ao pretender ser um registro e explicação direta dos fatos e dos objetos, por um primado da exterioridade, pautado por uma ontologia cientificista que pretende tratar do puro ser-objeto constituindo o mundo enquanto representação. Tendo como horizonte a experiência perceptiva enraizada no mundo, a crítica de Merleau-Ponty tem como escopo a problematização das filosofias clássicas e a racionalidade científica, a redução da experiência vivida a lógica da causalidade e a fixidez do número, ou ainda, da abstração do número, do estreitamento da medida, da identificação e monitoramento do espaço, do estabelecimento e controle da experiência a partir da causalidade como elaborações posteriores à percepção (MOUTINHO, 2006).

Nesse sentido, Merleau-Ponty parte de uma crítica contundente que atravessa as filosofias clássicas, do racionalismo cartesiano ao idealismo transcendental kantiano, do intelectualismo ao empirismo clássico, do subjetivismo filosófico e do objetivismo científico. Na leitura de Merleau-Ponty, Descartes e Kant “fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como fundamento do ligado. Sem dúvida, o ato de ligação não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga” (PhP, 09; 04). Na crítica às filosofias reflexivas, Merleau-Ponty parte do princípio fenomenológico que recoloca a anterioridade do mundo em relação ao sujeito constituinte e a explicação científica sobre o mundo, ao considerar a simultaneidade da abertura da existência ao mundo vivido, articulado ao tempo e ao espaço, indicando a experiência da percepção como um modo de *ser no mundo* e horizonte da verdade.

Merleau-Ponty expõe os fundamentos de seu projeto filosófico na centralidade da percepção do ser que se lança no mundo, no entrelaçamento do corpo próprio e do mundo, anterior à análise do sujeito constituinte e à explicação científica. Em sua filosofia, a percepção é efetiva e não está colocada como verdade antecipada, mas como uma estrutura de acesso e perspectiva do mundo e dos objetos que se perfilam em certa paisagem, em certo horizonte perceptivo, variando em

seus perfis, seus modos de presença e ausência, de ser e de não-ser. Na relação entre as coisas mundanas e o horizonte perceptivo, “o horizonte é aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlativo da potência máxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir” (PhP, 96; 105).

Perceber um objeto é conservá-lo, retê-lo e projetá-lo no horizonte perceptivo, no campo de presença, ora deslizando sobre ele, ora restando-o, ora projetando-o, na profundidade da paisagem. Quer dizer, atendo-me a um momento da paisagem para perceber certo objeto que se apresenta ao meu campo perceptivo, passo a habitá-lo, não o detenho, nem o encerro, pois ele me solicita por uma diversidade de perfis e ângulos, ao mesmo tempo outros objetos coexistem em silêncio na paisagem e podem torna-se visíveis na experiência perceptiva.

Para Merleau-Ponty a perspectiva fenomenológica tem como centralidade o corpo e o mundo da vida, relação que recoloca e qualifica o fenômeno da percepção. Aqui o *logos* do sujeito cognoscente é insuficiente para explicar o mundo vivido e tudo o que fenomenaliza, o “eu penso” é escasso diante da perspectiva ampliada da fenomenalidade. A crítica merleau-pontiana diz respeito à redução de toda experiência perceptiva à consciência tética e em última análise à ciência, ou seja, uma operação em que a obsessão pelo ser se reconhece enquanto consciência de si mesmo e, portanto, constituinte do conhecimento e dos objetos. No entanto, a consideração de um sujeito cognoscente puramente constituinte é pleno *em si* mesmo e *para si* mesmo, desconectado do mundo, transparente e sem rupturas, não reconhecendo a emergência do não-ser, em última análise expõe “um sistema de pensamento que não deve absolutamente nada ao acontecimento: não há nenhum contato com o mundo, afinal, a subjetividade o apreende à distância – intemporalidade do espírito” (CARDIM, 2007, p. 20).

Em seu projeto de uma filosofia radical, Merleau-Ponty problematiza o corpo enquanto corpo próprio, ou seja, o corpo fenomenal. O corpo próprio é inalienável do mundo ao mesmo tempo em que se tece pela experiência vivida. Articulado no mundo, o corpo próprio não precede suas experiências no mundo. Encarnado no corpo e atado ao mundo, por seu poder perceptivo, dirige-se incessantemente ao mundo sem ja-

mais possui-lo em sua totalidade. Trata-se de uma perspectiva filosófica em que o corpo próprio desenha operações, lança-se em ações efetivas, projeta expressões por sua experiência perceptiva no mundo.

Ao pensar o corpo como iniciação aos mistérios e acontecimentos do mundo, para Merleau-Ponty “a evidência da percepção não é o pensamento adequado ou a evidência apodítica. O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (PhP, 17; 14). Relação articulada com o mundo operante, o corpo próprio encarna e realiza a percepção e de como esse movimento perceptivo nos orienta e permite perceber um mapa do visível. Nessa fenomenalização do sensível, o corpo próprio é no mundo e com os outros na relação vertical com o invisível, avesso potencializado da dobra de novos sentidos, passagem que sustenta no horizonte a abertura da experiência como expressão.

Merleau-Ponty problematiza a compreensão do corpo desde o pensamento objetivo, de certa tradição filosófica e da prática científica que operaram pela compreensão do corpo como *partes intra partes* ou como *partes extra partes*, subsumindo, por um lado, o corpo como ideia ou representação a partir do ato da consciência constituinte em primeira pessoa, por outro lado, compreendendo o corpo na ordem do objeto reduzido à perspectiva mecânica de processos em terceira pessoa. Nessa tradição, a existência do ser realiza-se na distinção contraditória e irreconciliável da ordem do *em si* e do *para si*, movimento pendular que opera a cisão entre o sujeito e o objeto, a alma e o corpo, a ideia e a coisa, oscilando ora pelo apanágio da consciência, ora pelo privilégio do objeto. Para o filósofo:

A tradição cartesiana habituou-nos a desprender-nos do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum de corpo e a da alma, definindo o corpo como soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser. O objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim. Há dois sentidos para a palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência. A experiência do

corpo próprio, ao contrário, revela-nos um modo de existência ambíguo (PhP, 240; 268).

Merleau-Ponty recoloca o problema da alma e do corpo pela noção de corpo próprio, remetendo ao dualismo de substâncias sistematizado pela filosofia cartesiana, revigorado na construção de categorias da ciência que investigam o sujeito e o mundo capturados, ou seja, reduzidos, pelo dispositivo positivo da ciência. A experiência vivida e a síntese perceptiva não são reduzidas à ordem do entendimento, à ideia, ao *cogitatio* em direção a um *cogitatum*, quer dizer, de um ato de pensamento a um pensamento proferido, pois não se resolve pelo pensamento tético e não se reduz a uma qualidade ou conceito. A síntese perceptiva tem seu fundamento no esquema corporal e em sua unidade antepredicativa e pré-lógica, na qual o mundo, o corpo, os outros, as coisas mundanas e a temporalidade não são totalmente transparentes à consciência de um sujeito pensante, mas reconhece a opacidade e o mistério como condição da experiência perceptiva.

Nesse contexto filosófico, o corpo não se reduz ao objeto da investigação cognoscente, o corpo próprio como existência encarnada coloca-se em situação no mundo, apresentando espaços de silêncio que não podem ser desvelados inteiramente pelo pensamento. O corpo próprio realiza uma reflexão não da ordem do “eu penso” ou de uma relação funcional com o mundo, mas da ordem do “eu posso”, da motricidade, do sensível e das relações estabelecidas na existência, enquanto corpo encarnado no mundo e na relação com os outros. Trata-se de uma condição existencial ampliada pelo drama da existência e pelo *logos* perceptivo, uma forma de saber fundada na facticidade do corpo próprio que modula, simboliza e atualiza a experiência vivida, um entrelaçamento de significações vivas enraizadas no mundo. Afirma-se aqui o princípio de certa debilidade metafísica no homem², pois a experiência perceptiva tem sua espessura na encarnação do ser no mundo e no fluxo da temporalidade. Nesse sentido, Merleau-Ponty elege o corpo próprio como ponto de partida de sua investigação filosófica que busca evidenciar a gênese perceptiva do mundo pela descrição pré-objetiva dos fenômenos vividos.

² A metafísica na qual pensamos não é um corpo de ideias separadas para o qual se buscariam justificações indutivas na empiria” (OE, 1613; 34).

III. CORPO E MUNDO: NOTAS SOBRE A EXPERIÊNCIA DO OLHAR.

No sentido de apresentar uma reflexão sobre o corpo, percepção e mundo, ou ainda, da gênese do ser na própria experiência perceptiva, Merleau-Ponty inicia a introdução da primeira parte da *Phénoménologie de la perception* recolocando a problemática do pensamento objetivo nos termos do *em si* e do *para si*, tendo como ponto de partida a questão de como é possível relacionar nos termos objetivistas o objeto, *em si*, que se pretende autônomo e acabado, e a consciência, *para si*, que pretende desvendar, atravessar e atingir o objeto por todos os lados.

Merleau-Ponty procura evidenciar um novo sentido para o sujeito que não seja descrito em termos de uma consciência absoluta, aquele que coloca no mundo os objetos a serem investigados, nem mesmo em termos do objeto posicional universal, que opera nas margens do perspectivismo, para tanto, sua investigação filosófica tem como ponto de partida o paradoxo de como é possível *para nós* o *em si*³. Ao considerar esse paradoxo na descrição da gênese do ser, Merleau-Ponty pretende superar o dualismo sujeito e objeto, pois nessa tradição filosófica conserva-se a “alternativa entre não compreender nada do sujeito e não compreender nada do objeto” (Php, 100; 109). Para tanto, Merleau-Ponty recoloca o problema da percepção como experiência originária, pré-reflexiva, engajada no corpo como sujeito da percepção.

Qual o lugar da percepção no pensamento objetivo? Nessa compreensão, como se constitui a relação entre sujeito que percebe e objeto percebido? Para Merleau-Ponty, o pensamento objetivo, *grosso modo*, constitui o objeto de modo absoluto, tornando-o um termo sem perspectiva, um objeto visto de lugar nenhum, que passa a fundamentar e derivar todas as possibilidades de sua experiência que dele possam ser realizadas. Enquanto síntese de todas as perspectivas, o objeto, agora transparente, passa a ser visto de lugar nenhum, torna-se inacessível à experiência do olhar. No entanto, não se pode contestar que o olhar é modo “de ter acesso ao objeto”, porém, seu acesso não está confinado

³ “O mundo [percebido] tem um caráter autônomo (em si), ao qual a experiência perceptiva tem pleno acesso (para nós). O caráter em-si do mundo, segundo essa perspectiva, não se deve a um conjunto de eventos que não se doa para as capacidades perceptivas, mas apenas ao fato de que a ordenação, o sentido e a subsistência de tais eventos *não são criados* pela atividade subjetiva” (FERRAZ, 2009, p. 30).

à explicação fisiológica do funcionamento da visão, nem mesmo, ao considerar que o objeto não é um somatório de todas as perspectivas que possam ter sobre ele.

No projeto fenomenológico de Merleau-Ponty, a percepção como experiência originária, portanto, pré-reflexiva, é uma certa maneira de acesso às coisas mesmas, tecida em uma estrutura relacional entre corpo, mundo, outro e as coisas mundanas⁴. Por exemplo, a experiência perceptiva do objeto pela visão é realizada por modalidades do movimento do olhar ancorado em um campo fenomenal. Nessa operação do olhar, não possuímos o objeto em sua totalidade, mas somos solicitados a percorrer a paisagem percebida, campo de presença no estamos situados, e ao fixar o objeto o colocamos na borda do campo visual. A experiência do olhar desvela o que está latente em meu campo visual. O movimento do olhar não se dá por um ato tético que colocaria os objetos para a consciência, mas trata-se de uma experiência originária que percorre a paisagem e quando convocado evidencia o objeto de seu fundo, conduzindo-o à margem da paisagem e fixando-o em seu olhar. A exploração do olhar como expressão original do *ser no mundo*, engajado em um campo de presença, ao mesmo tempo em que percorre um campo visual, tem o poder de fixar e destacar, em uma palavra, habitar o objeto, em uma relação figura e fundo, pela qual “com um único movimento fecho a paisagem e abro o objeto” (PhP, 95; 104).

Os objetos do mundo coexistem no horizonte de uma paisagem, “que se anima e se desdobra”, organizados pela relação figura e fundo que configura o vínculo entre a experiência perceptiva, objetos e horizonte. Nessa paisagem, o movimento do olhar pode destacar um objeto e fixá-lo. Esse movimento de aproximação, na exploração do objeto singular no campo de presença, é efetivado sincronicamente com o distanciamento realizado pelo olhar ao fazer descansar os outros objetos dessa paisagem, em uma relação de profundidade. Adormecidos os objetos continuam presentes no campo visual, “ele ainda está ali”, não como representação, mas um fundo na circunvizinhança do olhar, sustentando o objeto que em um movimento pode ser solicitado pelo olhar.

⁴ “O acontecimento perceptivo – seja a visão de um jardim, seja a audição de uma sinfonia, por exemplo – é sempre aprendido como uma totalidade dotada de uma significação iminente ao ato de perceber, isto é, não nasce exclusivamente das coisas, como também não se trata de uma projeção da consciência” (FALABRETTI, 2013, p. 311).

A espontaneidade do olhar, diferentemente da noção de perspectiva⁵ compreendida como construção de uma relação perceptiva que se dá pela primazia do sujeito, se dá em profundidade⁶, em uma relação na qual o percebido também tensiona o olhar, convocando a percepção, tornando visível certo objeto no campo da experiência perceptiva. Em regime de profundidade, o objeto evidenciado não rompe suas relações com o mundo, portanto, com os outros objetos do campo visual, mas é por essa relação que se sustenta, tornando possível a percepção do objeto pelo movimento do olhar, e ao, mesmo tempo, abre o horizonte para a percepção de outros objetos disponíveis na paisagem. Em uma “quase-presença”, o objeto que a pouco era percebido, desloca-se na relação com o olhar e com o campo perceptivo, o que era percebido pode torna-se escondido ou adormecidos no horizonte perceptivo. Nesse sentido, o horizonte como profundidade da paisagem, “é aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlativo da potência máxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir” (PhP, 96; 105).

Segundo Merleau-Ponty, a experiência perceptiva do objeto é realizada pela estrutura horizonte-objeto, nessa relação a síntese operada pela atenção ou pelo juízo é somente uma “síntese provável”, ou seja, de segunda ordem. Nessa estrutura de coexistência entre os objetos e o sujeito da percepção, a experiência perceptiva é efetiva e se constitui na relação figura e fundo, do que se olha e do que se esconde, afirmando uma relação espacial. A espacialidade dos objetos diz respeito a maneira como as coisas do mundo se dissimulam no movimento do olhar, mas também é o modo como se desvelam na relação com a visão, pois o objeto só pode se mostrar, ou seja, torna-se visível, porque também

⁵ Sobre a compreensão da noção de perspectiva, em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (LIVS), artigo publicado em 1952, ao tratar do tema da pintura e a questão da gênese do ser, Merleau-Ponty define perspectiva “mais do que um segredo técnico para imitar uma realidade que se ofereceria tal e qual a todos os homens; é a invenção de um mundo dominado, possuído de parte a parte numa síntese instantânea da qual o olhar espontâneo nos dá, quando muito, um esboço” (LIVS, 1478; 80).

⁶ Ainda considerando o artigo *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, Merleau-Ponty evidencia a relação originária da gênese do ser na espontaneidade de olhar em profundidade, afirmando que “enquanto meu olhar, percorrendo livremente a profundidade, a altura e a largura, não estava sujeito a nenhum ponto de vista porque os adotava e os rejeitava um de cada vez” (LIVS, 1477; 79).

pode se esconder, ora atrás dos outros objetos em que coexiste na paisagem, ora atrás do próprio olhar do sujeito que percebe.

No movimento do olhar, ao fixar o objeto, passo a habitá-lo, assim como ele habita a paisagem e também é atravessado por ela. O objeto abre para a percepção diferentes ângulos do atualmente percebido e virtualmente abarca outras faces que se dissimulam e estão abertas ao olhar, formando um sistema de coexistência com o sujeito da percepção e com os outros objetos, pois “cada objeto é espelho de todos os outros” (PhP, 96; 105). Nesse sistema, o objeto se relaciona espacialmente com a profundidade da paisagem, pode ser observado pelo olhar e forma um sistema de horizonte com todos os outros objetos da paisagem. O objeto visto não é, portanto, transparente a uma perspectiva de síntese geometral que atravessaria todo o objeto, revelando-o em sua totalidade, ou ainda, deixando-o nu para uma consciência. No movimento do olhar, considerando a estrutura horizonte-objeto, não temos acesso às coisas de uma vez por todas, há sempre o que se dissimula e se esconde na experiência perceptiva.

Nessa estrutura de horizonte, a experiência perceptiva do objeto afirma uma espacialidade, mas também uma relação temporal. Diferentemente da noção de permanência, a experiência perceptiva tem sua relação no fluxo temporal, fundado no presente. Trata-se de um tempo que é fluxo, no qual o presente está aberto ao passado e é capaz de projetar-se no futuro, ou seja, no presente há uma retomada do passado imediato, como tempo escoado, e lança-se no futuro iminente, como tempo por vir. Nessa estrutura temporal o presente, ao acomodar em sua estrutura de horizonte o passado como retenção e o futuro como protensão, é um “ponto fixo e identificável em um tempo objetivo” (PhP, 97; 106).

O presente efetivo como ponto fixo na percepção do objeto, não é eternidade, mas tenciona e contrai o “duplo horizonte de retenção e protensão”, do “tempo escoado e o tempo por vir”: futuro iminente de um passado imediato, que por sua vez, mantém relação com seu passado imediato e projeta-se na estrutura do horizonte em um futuro iminente, ou seja, em um presente efetivo, um “futuro desse passado”; ao mesmo tempo é também a iminência de um futuro que envolve seu passado, quer dizer, quando o presente efetivo for tempo escoado será “passado desse futuro”. Nas palavras do filósofo:

o presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente. O mesmo acontece com o futuro iminente, que terá ele também seu futuro de iminência. Mas com meu passado imediato tenho também o horizonte de futuro que o envolvia, tenho, portanto, o meu presente efetivo, visto como futuro deste passado. Com o futuro iminente, tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho portanto meu presente efetivo com o passado desse futuro” (PhP, 97; 106).

Merleau-Ponty ressalta ainda que na abertura da experiência perceptiva não há um objeto absoluto a ser analisado ou uma substância, *ousia*, a ser descoberta, pois exigiria uma visão extemporânea e inumana, um *pensamento de sobrevoo* que pudesse capturar o objeto de uma só vez, realizando uma atividade sintética de todos os lugares e de lugar nenhum no mesmo instante. Por outro lado, como não temos acesso ao objeto de uma vez por todas, ou, em sua totalidade, o objeto da experiência perceptiva não é a soma de suas partes decompostas e reconstituídas analiticamente. O movimento do olhar na experiência perceptiva se relaciona somente com um lado do objeto, mesmo que se tenha acesso no por vir aos seus lados ocultos na atualidade. Em suas palavras, “mais uma vez, meu olhar humano só *põe* uma face do objeto, mesmo se, por meio dos horizontes, ele vise todas as outras” (PhP, 98; 107).

A percepção da diversidade de faces do objeto pode ser partilhada em um segundo movimento, realizando a síntese presumível dos horizontes pelo tempo ou pela linguagem, seja a respeito das faces ao se tornarem visíveis por minha percepção do objeto, seja na possibilidade de sua comparação com a percepção que os outros possam ter dele. Como o objeto da relação perceptiva não é colocado por um pensamento absoluto em um mundo pleno, o objeto está sempre “aberto e inacabado” e “é este êxtase da experiência que faz com que toda a percepção seja percepção de algo” (PhP, 99; 108).

O objeto compreendido como um posicional, como absoluto, pleno e fechado nele mesmo, não é o objeto da experiência efetiva do corpo no mundo. Por sua inteireza se situa no tempo incólume, ao ser percebido nada é alterado de seu passado no presente e do presente no futuro. Trata-se, portanto, de uma ideia constituída e não do objeto

vivo da experiência perceptiva. Ao considerarmos a experiência viva da percepção das coisas mundanas, a síntese de horizonte temporal é uma “síntese presumível”, não atinge o objeto em sua totalidade.

A precisão do objeto percebido se dá no entorno imediato e atual do presente efetivo. É preciso considerar, destarte, que a experiência perceptiva no presente efetivo, é capaz de realizar a contração do passado imediato e do futuro iminente. O passado não é retomado em sua precisão ou em sua inteireza e o futuro não conservará a totalidade do presente efetivo. Mesmo não sendo inteiramente retomado, “há uma verdade do passado (...) que funda seu ser no momento” (PhP, 98; 108). Trata-se, portanto, de um horizonte anônimo que não oferece a certeza última da experiência percebida, originando uma experiência perceptiva sempre aberta e inacabada.

Na obsessão pelo ser, o pensamento objetivo, segundo Merleau-Ponty, extrapola a experiência perceptiva, construído pela noção de *universo* e fundamentando a noção da *ideia* última sobre o ser das coisas, posicionando o ser como objeto absoluto e evidente. A noção de *universo*, na qual o pensamento objetivo está engajado, tem como referência a totalidade determinada e transparente, afirmando a centralidade do papel da consciência ao colocar os objetos em uma relação desde já definida. No pensamento objetivo, a *ideia* expressa a potência da experiência perceptiva de modo posicional e universal, experiência sempre adequada e idêntica ao apresentar a verdade do ser, opondo-se à relação dinâmica da percepção com o campo da experiência.

Como posição *universal* o corpo, o espaço e o tempo passam a ser expressos em *ideia*, tornando a experiência perceptiva imobilizada, o espaço posicional, o tempo universal e o corpo um objeto. O objeto absoluto do pensamento objetivo ao se estabelecer por relações de implicação anuncia o definimento do pensamento e o traspassamento do mundo, visto que, por um lado, interrompe o movimento próprio do pensamento de retomada sobre si mesmo, e, por outro lado, a relação de transparência da consciência enclausura a ordem da multiplicidade e indefinição das coisas no mundo.

Diante desse quadro, Merleau-Ponty destaca a necessidade de reconduzir as questões sobre a gênese do ser, imobilizada no *pensamento de sobrevoo*, no sentido de reencontrar a experiência perceptiva

a partir da relação do *em-si-para-nós*: “há para nós, o em si” (PhP, 100; 110)⁷. Para tanto, Merleau-Ponty busca descrever a gênese do ser pela experiência perceptiva do corpo no mundo, apresentando uma crítica contundente ao domínio alçado pelo pensamento objetivo, ao compreender o corpo por relações objetivas e o mundo como determinação. “O corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido” (PhP, 100; 110).

Afastando-se da explicação e da análise, quer dizer, de modelos fundamentados em explicações científicas ou nos atos da consciência ao tratarem da experiência do corpo, Merleau-Ponty busca evidenciar a descrição da experiência do *ser no mundo* apontando dificuldades, obstáculos e limites de uma ordem do discurso estabelecido com base no pensamento objetivo. Em um movimento de descrição dos fenômenos perceptivos, o filósofo pretende recolocar o saber antepredicativo como fundamento da experiência perceptiva do corpo próprio e suas formas de expressão originária no mundo.

REFERÊNCIAS

- CARDIM, Leandro N. *A ambiguidade na Fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado em filosofia). Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, 2007.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FALABRETTI, Ericson. Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 305-341, jul./dez. 2013.
- FERRAZ, Marcus Sacriani. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009.
- MATOS DIAS, Isabel. *Uma ontologia do sensível: a aventura filosófica de Merleau-Ponty*. Lisboa, Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

⁷ “A percepção abre um campo de presença: o sujeito se dirige ao mundo que, embora não seja constituído pela consciência, não se fecha ao conhecimento. O mundo é a um só tempo ‘em si’ e ‘para nós’: ele é anterior às nossas explorações, o que não impede, contudo, que se apresente em nosso campo de percepção” (RAMOS, 2013, p. 106).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2012. (Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura)

_____. Langage indirect et voix du silence. In: Maurice Merleau-Ponty : Ouvres. Paris : Gallimard, 2010. (A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: *O olho e a espírito*. São Paulo: Cosac & Naif, 2004. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira).

_____. L'oeil et l'Esprit. In: Maurice Merleau-Ponty: Ouvres. Paris : Gallimard, 2010. (*O olho e a espírito*. São Paulo: Cosac & Naif, 2004. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira).

MOUTINHO, Luiz D. S. *Razão experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 2006.

RAMOS, Silvana de Souza. *A prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Edusp, 2013.

Merleau-Ponty e a pintura como desdobramento do visível

Amauri Carboni Bitencourt

UFSC/IFC – Rio do Sul

I

O pintor capta da natureza o seu motivo e o transforma em pintura. Em sua visão atual há “o encontro, como numa encruzilhada”, nos diz Merleau-Ponty, “de todos os aspectos do Ser” (OE, 86, 44¹) em que estes lhe aparecem misturados e embaralhados. Esta percepção primordial, atual, em que o “Ser mudo” vem “ele próprio manifestar seu sentido” (OE, 87, 44) é expresso na tela como uma segunda visão. Assim, podemos reconhecer que há duas expressões: a do olhar do pintor que vê o mundo e aquela que ele imprime no quadro. Nesse sentido, perguntamo-nos: podemos dizer que o ato de pintar é decidido apenas pela individualidade do pintor?

Havendo o entrelaçamento do pintor com o mundo, Merleau-Ponty diz que ele não é o único agente do seu feito, mas “no fundo imemorial do visível algo se mexeu, se acendeu, algo que invade o seu corpo, e tudo o que ele pinta é uma suscitação” de uma “longínqua vontade” (OE, 86, 44) e, por consequência, a obra emerge de um fundo “pré-espacial”. Sob esse prisma, num ensaio em que avalia a questão

¹ As referências das citações seguem respectivamente: abreviações das obras costumeiramente utilizadas pelos pesquisadores de Merleau-Ponty, paginação da obra original e paginação da obra traduzida em português. Para uma melhor compreensão, ver nota nas referências.

da passividade e criação artística, a partir dos escritos de Merleau-Ponty, Ménasé (2008, p. 245) afirma que

Assim como a coisa é o resultado de uma deiscência do ser, da mesma forma a prática artística dá a ver algo na relação carnal da atividade e da passividade. A criação não poderia ser execução. Porque não se trata somente de colocar em forma nem de reproduzir uma forma tal como aprendi a ver sob o modo da identidade.

Seguindo este mesmo argumento, diz ela:

A arte tal como a definimos, a saber, prática criadora – integrando a experiência como abertura à passividade – exprime uma dimensão da realidade que é o escapamento, que não se deixa apreender, um indomável, um ser selvagem. A criação seria o movimento que inscreve uma fratura, uma brecha, uma abertura (MÉNASÉ, 2008, p. 245).

Apesar de a arte estar a serviço da visibilidade, Ménasé compreende que, ela também faz ver o invisível. De alguma forma o pintor sabe e experimenta em meio à percepção da natureza, expressando-a como obra. O que ele percebe não é um visível como algo positivo e sólido, mas algo poroso, que ultrapassa sua visão, que fura seu corpo; algo que não se deixa dominar, numa palavra: selvagem. É nesse lugar ambíguo que o artista “se insere” para poder se expressar. Não como uma vontade sua, mas como se isso se fizesse necessário pela própria solicitação do mundo, como “uma certa centelha, um impulso de transformar, se acende, transmite-se através da mão”, imprimindo cores, linhas e movimentos, “espalha-se sobre a tela e sobre ela salta de volta, como brasa, fechando o círculo de onde se originou”, volta aos olhos e “para além deles” (KLEE, 2004, p. 129).

Não poderíamos conceber uma pintura se não tivéssemos impressos nela cores, linhas e movimentos. Vale lembrar que a soma deles não constitui o todo da obra, mas sem eles ela perderia seu sentido e sua grandeza. A obra contém esses elementos, mas quando colocadas em conjunto permite-nos, semelhante a Cézanne no tocante a profundidade, buscar a “deflagração do Ser”, o invisível. A profundidade, contudo, não “está em todos os modos do espaço, assim como na forma” (OE, 65, 35).

Onde estaria então? Mais do que uma representação do mundo, uma espécie de “animação interna”, uma “irradiação do visível”, a pintura nos insere mais além ou aquém da natureza, isto é, no próprio “coração” do visível, no mundo bruto e primordial. Esta profundidade, esta reversibilidade entre o visível e o invisível, o pintor procura sob os nomes de cor, linha e movimento. Esse mistério da expressão é notado por Merleau-Ponty – no tocante a Cézanne – como o artista que se esforça em pintar a natureza em sua origem. Afirma-nos Merleau-Ponty: “a profundidade, cor, forma, linha, movimento, contorno, fisionomia são ramos do Ser, e cada um deles pode trazer consigo toda a ramagem [...]” (OE, 88, 45).

Possibilitando uma maneira de percebermos perfis do Ser, linha, cor e movimento dão a ideia de estilos de diferenciação, ou seja, em vez de verdades ou essências, há diferenciações, mas essas diferenciações podem ser descritas a partir de seus estilos. A pintura, a partir desses elementos picturais, permite-nos um acesso metafórico ao Ser. Aprofundemos, pois, cada um desses elementos.

II

“Há uma lógica da cor, por Deus! O pintor deve ser leal para com ela.” (CÉZANNE, 1993, p. 72). Com essas palavras, Cézanne pontua o quanto considerava importante esse elemento pictórico, quiçá fundamental, para a consecução de uma obra². Corroborando com esta questão, o poeta Rainer Maria Rilke (2006, p. 81) lembra-nos a importância que a cor exercia nos trabalhos de Cézanne:

[...] antes dele, nunca foi tão evidente o quanto o pintar depende das cores, e como é preciso deixá-las sozinhas, para que elas discutam uma com as outras. O seu intercâmbio mútuo: é nisto que consiste toda a pintura. Quem se intromete, quem faz arranjos, quem deixa intervir sua concepção humana, seu engenho, sua destreza, sua agilidade intelectual, este perturba e obscurece sua atividade.

² Um artista que se esmerava na aplicação da cor era Van Gogh (1999, p. 32); - disse ele certa vez - “Tentei expressar as terríveis paixões humanas com o vermelho e o verde”. Inúmeros foram os artistas que se referiram ao uso fundamental da cor.

Hilke apresenta o papel primordial que a cor exerce no trabalho criativo do pintor. Contudo, cabe-nos investigar melhor este elemento pictural. Seguimos, pois, a questão formulada por Merleau-Ponty, em *O visível e o invisível*: qual é o talismã da cor?

“É preciso compreender, antes de tudo”, nos diz o filósofo, “que este vermelho sob meus olhos não é, como se diz sempre, um *quale*, uma película de ser sem espessura (VI, 172, 128). Estamos habituados a acreditar que há um vermelho e que ele existe por si, que é “um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível”, mas, pontuando o campo das coisas vermelhas, é “uma concreção da visibilidade, não um átomo”, que nos faz pensar numa caixa vermelha, num livro vermelho, nas telhas de determinadas casas ou no círculo impresso na bandeira japonesa. O vermelho existe *para si* – não é um *em si* – pois sem uma coisa para qualificá-lo não podemos dizer que haja essa cor nua, visível de fato, mas “antes uma espécie entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos” e que possibilita uma “cristalização momentânea do ser colorido, ou da visibilidade” (VI, 173, 129).

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty já escrevera: “Eu me perco neste vermelho que está diante de mim, sem qualificá-lo de maneira alguma, parece que essa experiência me faz entrar em contato com um sujeito pré-humano” (PhP, 514, 604). Ademais, “a espessura do vermelho, sua ecciedade, o poder que ele tem de me preencher e de me atingir provêm do fato de que ele solicita e obtém de meu olhar uma certa vibração”, em maior ou menor frequência, dependendo da sua tonalidade local, “supõem que eu seja familiar a um mundo de cores do qual ele é uma vibração particular” (PhP, 514, 605). Mesmo entre os diversos tons de vermelho, posso diferenciá-lo de outras cores. Assim, se algo é vermelho, não poderá ser, por exemplo, azul ao mesmo tempo. Mas só iremos saber diferenciar ou identificar o vermelho se o compararmos com outras cores.

“Caudel diz aproximadamente”, aponta Merleau-Ponty, “que certo azul do mar é tão azul que somente o sangue é mais vermelho” (VI, 172, 129). Nesse entender, percebemos a intensidade do azul do mar, sua modulação visível, se a compararmos com uma relação de vizinhança, cujo parentesco liga-se a outras cores e outros tons. Em contrapartida, “o negrume secreto do leite, de que falou Valéry, só

é acessível por meio da sua brancura” (VI, 195, 145). Essas observações no tocante a problemática da cor, podemos afirmar, na esteira de Merleau-Ponty, que isso acontece porque há um tecido que duplica e sustenta os visíveis numa mesma comunidade, e que só podemos observar por meio da diferenciação. Diferença que não é oposto da identidade, mas sua outra face, seu dorso, sua lateralidade; e que percebemos também nas palavras do poeta Carlos Drummond de Andrade (2002, p. 155): “esse amanhecer mais noite do que a noite”.

Em geral, uma cor

faz ressoar, à distância, diversas regiões do mundo colorido ou visível, certa diferenciação, uma modulação efêmera desse mundo, sendo, portanto, menos cor ou coisa do que diferença entre as coisas e as cores [...]. Entre as cores e os pretensos visíveis, encontra-se o tecido que os duplica, sustenta, alimenta, e que não é coisa mas possibilidade, latência e *carne* das coisas. (VI, 173, 129-30)

É por conta disso que Renoir pôde pintar o riacho das *Lavadeiras* olhando o Mediterrâneo: “[...] pintava, interrogava o visível e produzia algo visível. Era ao mundo, à água do mar que pedia de volta o segredo da água das *Lavadeiras*, abrindo a passagem de uma à outra para aqueles que, com ele, estavam presos no mundo” (S, 102, 95³). Desta forma, Merleau-Ponty nos certifica que para que Renoir possa pintar as *Lavadeiras* não necessariamente precisava estar diante de um riacho em específico, mas a própria substância aquosa – como um tecido que habita todas as águas do planeta – venha manifestar seu sentido e revelar o segredo das águas na obra. Trata-se antes, da expressão da cor como “transmutação do azul do mediterrâneo na água das *Lavadeiras*” do que de certo azul de um riacho em particular.

“Não se trata portanto das cores ‘simulacro das cores da natureza’”, lemos em *O olho e o espírito*, mas “da dimensão da cor, a que cria espontaneamente nela mesma identidades, diferenças, uma textura, uma materialidade, um algo...” (OE, 67, 36). O que a pintura quer com o tratamento da cor não é mais o preenchimento de espaços previamente estabelecidos pelo desenho, mas com o “mérito de aproximar

³ Em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* optamos por seguir a paginação em português da obra editada pela Cosac & Naify, inserida no livro cujo título é *O olho e o espírito*.

um pouco mais do “coração das coisas” (OE, 67, 36), explorar o mundo ambíguo, o ser bruto e indivisível.

Os artistas do final do século XIX e início do Século XX⁴ começaram a trilhar esse caminho inaugural da arte, possibilitando, com isso, observar obras que fossem mais além do que uma representação clássica. Isso significa dizer que eles propunham expressar o mistério da visão, criando quadros em que as cores tivessem um tratamento como que expressando um pedaço de mundo e não apenas secundário, como fora tratada até então.

Observemos, por exemplo, o quadro *Homenagem à Blériot*, de Robert Delaunay⁵. Nesta obra, a própria cor faz o contorno das figuras. O que uma cor faz é “por função modelar, recortar um ser mais geral que o ser-amarelo ou o ser-verde ou o ser azul” (OE, 68, 36), mas, entretantes, “irradia em torno de planos que não se encontram em nenhum lugar designável” do mundo objetivo. Nesse sentido, ela faz ver o invisível, faz perceber a “animação interna”, ou então, através do “movimento flutuante de planos de cor que recobrem, que avançam e que recuam”, insere-nos numa profundidade que é antes “a reversibilidade das dimensões, de uma ‘localidade’ global onde tudo é, ao mesmo tempo, cuja altura, largura e distância são abstratas” (OE, 65, 35).

Semelhantemente à cor, a linha é uma inspiração em que o pintor faz vislumbrar nuances de “Ser”, mostrando-nos que “ver é sempre ver mais do que se vê” (VI, 295, 224), e que, de alguma forma, há algo na visão que ultrapassa nossa compreensão do visível.

⁴ Um dos artistas que se esmerou no uso da cor foi o fauvista francês Henri Matisse. Em 1905, ele envia uma obra na qual retratara sua mulher usando um enorme chapéu para o São de Outono de Paris. O público e a crítica o julgaram como sendo de mau gosto, além de manifestar um repúdio caricato da feminilidade. “Matisse já tinha superado Gauguin e Van Gogh na intensidade de expressão, mas, à semelhança de Cézanne, faz suas cores agirem e reagirem umas às outras, embora o efeito seja mais exagerado” (WHITFIELD, 2002, p. 17). Atualmente, aceitamos de bom grado uma pintura feita com cores tão expressivas e “exageradas”, mas, se voltarmos ao início do século XX, onde as obras dos pintores inovadores eram rejeitadas e ridicularizadas – como foram os impressionistas – havemos de perceber o quão chocada ficou o público diante de tal tratamento.

⁵ A frase de Cézanne “Os bordos dos objetos fogem para um centro colocado no nosso horizonte” viria a revelar a Robert Delaunay o sentido das suas buscas. Delaunay foi ainda um dos que, segundo o preceito de Cézanne, tentaram exprimir a terceira dimensão através da cor. (ELGAR, 1987, p. 266)

III

Os artistas modernos mostram que “o começo do traçado estabelece, instala um certo nível ou modo do linear, uma certa maneira, para a linha, de se fazer linha, ‘de continuar linha’” (OE, 74, 39). Assim, a obra de arte vindoura não mais terá de utilizar o traçado dos objetos como o objetivo de fazer um decalque do mundo: a pintura se liberta desses cânones e a linha torna-se um visível por si, tendo, a partir disso, um revivamento de seu poder constituinte, fazendo nascer novas histórias, novas aventuras, conforme declinarmos mais ou menos, sutilmente, devagar ou depressa.

Klee é um dos artistas que faz uso das linhas para construir obras que são uma “épura de uma gênese das coisas” (OE, 74, 39). Mais do que banir o recurso deste elemento pictural, como fizeram os impressionistas, a arte moderna a resgata, dando-lhe novas significações plásticas. Dessa maneira, “a linha não é mais, como na geometria clássica, o aparecimento de um ser sobre um vazio do fundo”, mas, ao contrário, “ela é, como nas geometrias modernas, restrição, segregação, modulação de uma espacialidade prévia” (OE, 76-7, 40).

Merleau-Ponty nos apresenta, em *O olho e o espírito* (OE, 74, 39), uma passagem onde H. Michaux faz alguns comentários sobre a concepção da linha nos desenhos de Paul Klee: “talvez jamais antes de Klee”, diz o filósofo, “se houvesse ‘deixado sonhar uma linha’”. Vale, aqui, mencionar a interessante nota de rodapé que aparece nas notas dos cursos ministrados no *Collège de France* entre 1959-1961⁶:

As linhas:

Aquelas que passeiam – as primeiras que se viu passear no ocidente.

As viajantes, aquelas que não fazem tanto objetos quanto trajetos, percursos.

As penetrantes, aquelas que ao inverso das possuídas, ávidas de envolver, de cercar, construtoras de formas (e então?), são linhas para o embaixo.

As alusivas...

As loucas de enumeração, de justaposição a perder de vista...

⁶ Ao que parece, para escrever *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty se serve muito dessas notas dos cursos realizados no *Collège de France*, nesse período.

Uma linha encontra uma linha. Uma linha evita uma linha.
Aventuras de linhas.

Uma linha pelo prazer de ser linha, de ir, linha. Pontos. Poeira de pontos. Uma linha sonha. Nunca antes deixamos sonhar uma linha.

Uma linha espera. Uma linha esperançosa. Uma linha repensa um rosto [...]

Eis uma linha que pensa. Uma outra executa um pensamento.

Linha de risco. Linha de decisão [...]

Uma linha renuncia. Uma linha repousa. Parada. Uma parada a três pontos: um habitat.

Uma linha se isola. Meditação. Fios que derivam ainda lentamente. (NC, 52)⁷

A forma clássica de conceber a linha – “é contestada por toda a pintura moderna, provavelmente por toda a pintura” (OE, 72, 38). De toda sorte, “os pintores sempre o souberam”, afirma o filósofo. E Leonardo Da Vinci, no tratado da pintura teria afirmado em ter que : “descobrir em cada objeto [...] a maneira particular pela qual se dirige através de toda a sua extensão [...] uma certa linha flexuosa que é como seu eixo gerador” (OE, 72, 38). Da Vinci, sendo um pintor do Renascimento, de cinco séculos atrás, já concebia o traçado do contorno não apenas como um invólucro, mas pensava em “uma certa linha flexuosa”, isto porque, todavia, “não há figuras visíveis em si”. (OE, 73, 38). Sendo uma tarefa deveras difícil, para apresentar “o eixo gerador de um homem” - na esteira de Klee - o pintor “necessitaria um entrelaçamento

7 “Les lignes:

Celles qui se promènent – les premières qu’on vit ainsi, em Occident, se promener.

Les voyageuses, celles qui font non pas tant des objets que des trajets, des parcours...

Les pénétrantes, celles qui au rebours des possesseuses, avides d’envelopper, de cerner, faiseuses de formes (et après?), sont lignes pour l’em dessous (...)

Les alussives (...)

Les folles d’énumération, de juxtapositions à perte de vue (...)

Une ligne rencontre une ligne. Une ligne évite une ligne. Aventures de lignes.

Une ligne pour le plaisir d’être ligne, d’aller, ligne. Points. Poudre de points. Une ligne rêve.

On n’avait jusque-là jamais laissé rêver une ligne.

Une ligne attend. Une ligne espère. Une ligne repense un visage (...)

Voici une ligne qui pense. Une autre accomplit une pensée. Lignes d’enjeu. Ligne de décision (...)

Une ligne renonce. Une ligne repose. Halte. Une halte à trois crampons: un habitat.

Une ligne s’enferme. Méditation. Des fils en partent encore, lentement...” [tradução nossa].

mento tão enredado que não poderia mais se tratar de uma representação verdadeiramente elementar” (OE, 75, 39).

Merleau-Ponty cita uma das obras em que Klee teria pintado “duas folhas de azevinho”, que são identificáveis quando a vemos de primeiro contato, mas “que permanecem até o fim monstruosas, inacreditáveis, fantasmáticas, à força ‘de exatidão’” (OE, 76, 40). No entanto, a partir da leitura de Merleau-Ponty, temos dificuldades de observar esses detalhes na obra⁸, já que o filósofo não cita o título da mesma. Para uma visualização melhor da questão da linha moderna na pintura, trazemos outra obra de Klee cujo título é *cabeça alemão com bigode*, de 1920. Em toda a extensão da obra conseguimos observar linhas que cortam o rosto, restringem seu espaço, arrebatam volumes e distorcem a composição. O mais marcante dessa pintura no que tange o aspecto da linha é a maneira como foi usada para construir a boca da imagem: remete-nos mais a outros elementos, se a observarmos isoladamente, do que ao formato “boca”. Contudo, numa visão global, num sobrevoos, as linhas da boca, mesmo que desfiguradas, modulam seu espaço e conteúdo, numa construção que é muito mais gênese do que representação do visível.

José Bettencourt da Câmara (2005, p. 91), ao pensar os emblemas do real, fala da imagem como um “visível à segunda potência”. Neste vir a ser do visível, a linha é aplicada pelos artistas modernos não como “representação das coisas, repetindo-lhes na tela, no papel, o contorno físico”, mas evidencia “a dimensão de espaço vivido, habitado pelos corpos que somos”.

O limite espacial dos objetos “estão aqui ou ali, estando sempre aquém ou além do ponto onde se olha, sempre entre ou atrás daquilo que se fixa, indicados, implicados, e mesmo muito imperiosamente exigidos pelas coisas, sem serem coisas eles próprios” (OE, 73, 38-9).

Miró, por sua vez, utiliza as linhas como se elas dançassem, como se elas contornassem os objetos e fossem mais além. Basta observarmos

⁸ Apesar de a editora Cosac & Naif ter inserido a obra *Park bei Lu (Parque em Lu)* no livro *O olho e o espírito*, não conseguimos identificar as duas folhas de azevinho em seu conteúdo. Em contrapartida, para embaralhar ainda mais nossa investigação sobre o assunto, o português José Bettencourt da Câmara, em sua tese de doutorado *Expressão e contemporaneidade – a arte moderna segundo Merleau-Ponty*, apresenta a obra *Teatro Botânico*, de 1924-34, citando a passagem do texto em que o filósofo discorre sobre as folhas de azevinho pintados por Paul Klee.

a obra *Cifras e constelações apaixonadas por uma mulher* desse artista espanhol. A linha negra, ora sutil, ora marcante, parece fazer da obra um jogo infantil. Não vemos mais a cópia do mundo, mas imagens que nos fazem mergulhar num universo lúdico e fantasioso. Para que Miró pudesse “atingir a expressão Fontana”, afirma Manuel de Barros (2013, p. 356) num poema inspirado no artista, “precisava de esquecer os traços e as doutrinas que aprendera nos livros”. Ao contrário: “Desejava atingir a pureza de não saber mais nada”. Desta forma, para que a linha possa sair dos cânones cerrados da concepção clássica, o artista precisa esquecer para aprender de novo.

O que Klee, Giacometti, Miró e tantos outros artistas modernos fizeram foi construir a linha [ou a cor] que não tivesse existência como coisa ou como imitação de uma coisa: sendo figurativa ou abstrata, a linha é “um certo desequilíbrio disposto na indiferença do papel branco, é uma certa perfuração praticada no em-si” – não é um em-si -, é “um certo vazio constituinte, vazio que as estátuas de Moore mostram peremptoriamente sustentar a pretensa positividade das coisas” (OE, 76, 40). Tal pensamento reflete que a linha tanto pode mostrar algo na obra – um excesso, um eixo gerador, um relevo -, bem como mostrar uma ausência, uma segregação, uma lacuna, um vazio, o nada.

III

A cor e a linha formam planos e cenas cujas significações só permitem serem percebidas por um movimento interno da obra, que opera por “vibração” ou por “irradiação”. Desse modo, tanto a cor quanto a linha, constituindo a obra, mesmo aparentemente como algo estático que está à frente do espectador, fornece, por sua vez, “visões instantâneas em série, convenientemente baralhadas, mostrando [...] as aparências da mudança de lugar que o espectador leria no seu rastro” (OE, 77-8, 40). É nesse sentido que a pintura faz ver a perspectiva do mundo vivido.

O que Cézanne ensina a nós – e aos outros pintores a partir dele – é que a pintura deve exprimir o mesmo movimento que o olhar capta na natureza. É um olhar em fluxo; dinâmico e contínuo. De toda sorte, parece que vemos o quadro com uma determinada cena congelada em que o pintor escolheu um pedaço do visível e o retratou como sendo o

seu motivo. Contudo, nos assegura Merleau-Ponty: há na pintura um “movimento sem deslocamento, por vibração ou irradiação” (OE, 77, 40). Ademais, “o quadro faz ver um movimento por sua discordância interna” (OE, 79, 41). Através dos traços e das cores, o pintor sugere “uma mudança de lugar assim como o rastro da estrela cadente em minha retina sugere uma transição, um mover que ela não contém” (OE, 77, 40). Esse movimento sem deslocamento proposto pela obra nos apresenta o movimento semelhante àquele que vemos no mundo real, tal como nos descreve Merleau-Ponty: coisas que disputam “entre si meu olhar e, ancorado nua delas, eu sentia nele a solitação das outras que as fazia coexistir com a primeira, a exigência de um horizonte e a sua pretensão às coisas [...]” (S, 80, 79).

Merleau-Ponty nos lembra que a fotografia petrifica o movimento, congelando e cristalizando a cena retratada, como se as coisas pudessem estar rigorosamente escalonadas uma atrás da outra. Afirma ele: “A fotografia mantém abertos os instantes que o avanço do tempo torna a fechar em seguida, ela destrói a ultrapassagem, a imbricação, a ‘metamorfose’ do tempo” (OE, 80, 42). Esta maneira de lidar com movimento fora inspirada na pintura clássica. Ora, esta “distingue o desenho da cor. Desenha-se o esquema corporal do objeto, depois este é preenchido por cores” (C, 12). Assim, Cézanne não lida com os objetos como se eles fossem separados um do outro, sem relação de imbricação – eles ultrapassam seus limites corporais e entrecruzam-se uns com os outros. Para ele, não há uma separação entre o que seja figura e o que seja fundo: estão mesclados e entrelaçados. Por exemplo, uma “maçã que ele pinta, estudada com uma paciência infinita em sua textura colorida, acaba de inflar-se, por romper os limites que o desenho bem comportado lhe imporia” (C, 12). É pelo arranjo das cores que Cézanne pinta os objetos da mesma forma como a natureza o faz nascer diante dos nossos olhos, permitindo-nos vermos o mundo tal como o sentimos em nossa experiência vivida. O movimento, ou o comércio dos objetos na tela, conduz o nosso olhar a viajar através do espetáculo que a experiência perceptiva vivencia cotidianamente.

Para o nosso olhar atual, os objetos parecem embaralhados e se mostram num momento presente, como se passado e futuro coexistissem ao mesmo tempo, tal qual um homem que caminha e que foi

“captado no momento em que seus dois pés tocam o chão: pois então temos quase a ubiquidade temporal do corpo que faz o homem *cavalgar* o espaço (OE, 79, 41). O movimento da pintura faz ver esse deslocamento sem ação efetiva, a propósito da *Noiva* de Duchamp, que não se mexe: ela oferece “um devaneio zenoniano sobre o movimento” (OE, 78, 40). Ao contrário de ir ali e voltar aqui, ou saltar daqui para lá, percebemos na pintura não um caminhar como fazemos na vida prática, mas “vemos um corpo rígido como uma armadura que faz funcionar suas articulações” (OE, 78, 41).

Uma das obras de arte que Merleau-Ponty recorre para mostrar o movimento “por vibração e irradiação”. Trata-se de *Derby de Epsom*, de Géricault, onde os cavalos parecem não tocar o chão: por que “os cavalos de Géricault correm sobre a tela [...] numa postura que cavalo algum a galope jamais assumiu?” (OE, 80, 41). Seguimos sua resposta: “é que os cavalos do *Derby de Epsom* me dão a ver a ação do corpo sobre o chão, e, segundo uma lógica do corpo e do mundo que conheço bem, essas ações sobre o espaço são também ações sobre a duração” (OE, 80, 41). A pintura faz ver o movimento dos cavalos porque “os cavalos têm dentro deles o ‘deixar aqui, ir ali’, porque têm um pé em cada instante”; cuja síntese pode ser posta numa frase: “a pintura não busca o exterior do movimento, mas suas cifras secretas” (OE, 81, 42). Tentando desvelar o mistério interior do visível, a pintura “metamorfoseia o tempo para que ele possa durar. Não o imita. Recria-o, inventando o movimento a partir de sua existência secretamente cifrada” (CHAUÍ, 2002, p. 184).

Ao olharmos a pintura *Cervos na Floresta II*, de Fraz Marc, observamos cores e linhas que se cruzam e interpõem-se produzindo um movimento quase que estático da cena. Vários tons de azuis, verdes, amarelos, vermelhos e negros, os quais não possuem um limite determinado, bem como linhas que ultrapassam o limite dos objetos, fazem da obra não uma soma de partes, mas um todo cujo movimento permite ao observador experienciar a coexistência das coisas disputando seu olhar.

Dentro deste contexto, Pareyson (1993, p. 119) afirma que “[...] se na obra completa cada ‘parte’ contém e revela o ‘todo’, isto é possível justamente porque cada ‘momento’ do processo de sua formação lhe condensa em si todo o ‘movimento’”. Ora, isso, acreditamos, tem a ver com a ideia de Merleau-Ponty acerca da *Gestalt*.

IV

Ao falar de *Gestalt*, Merleau-Ponty o relaciona com a pintura e questiona: “O que é uma *Gestalt*? O que é um contorno, o que é uma segregação, o que é um círculo ou uma linha? Ou uma organização em profundidade, um relevo?” (VI, 255, 192).

Eis sua resposta: “É um princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências, é o *Etwas* [algo] de que os fenômenos parcelares serão a manifestação”. Se de uma parte a ideia é livre, intemporal e a-espacial, de outra, a “*Gestalt* não é um indivíduo espaço-temporal, presta-se a ser integrada numa constelação a cavaleiro do espaço e do tempo”. Assim, em relação ao espaço e ao tempo,

não é a-espacial, a-temporal, só escapa ao espaço e ao tempo concebidos como uma série de acontecimentos em si”, possui certo peso que a fixa não, sem dúvida, num lugar objetivo e num ponto do tempo objetivo, mas numa região, domínio que ela domina onde reina, onde é onipresente sem que se possa jamais dizer: está aqui. É transcendência. É o que exprimimos mesmo falando da sua generalidade, de sua *Transponierbarkeit* [transponibilidade] – É um fundo falso do vivido (VI, 255, 193).

O que a pintura faz ver é a “fixação” de uma coisa, não num tempo ou num lugar objetivo, mas numa região de “transcendência”, que está mais além ou aquém daquilo que foi estabelecido pela ciência ou pelo pensamento clássico. Basta observarmos o entrelaçamento de cores, linhas e planos da obra *Barcos à vela*, de Lyonel Feininger, para atestarmos a direção de nossa investigação. O que a obra nos faz ver, na esteira de Merleau-Ponty (VI, 261, 197) percorrendo sobre o ato de pintar, é que:

O traço, a pincelada e a obra visível não são senão o vestígio de um movimento total da Fala, que conduz ao Ser na sua totalidade e que este movimento abarca tanto a expressão pelos traços quanto a expressão pelas cores, tanto a *minha* expressão como a dos outros pintores. Sonhamos com sistemas de equivalências e eles, com efeito, funcionam. Mas a sua lógica, como a de um sistema fonemático, está resumida no mesmo tufo, numa só gama, são animados por um só movimento, são todos e cada um um só turbilhão, uma única retratação do Ser.

Em síntese, cor, linha e movimento, como estilos de diferenciações, criam, metaforicamente, a tarefa de uma nova ontologia. Esses estilos de diferenciações devem nos fornecer ideias: paisagens, corpos, naturezas-mortas, retratos, etc. Nesse sentido, a pintura moderna ganha significância nas análises merleau-pontyanas. Ao recusarem a categoria de representação em que buscavam pintar como Chardin “o aveludado dos pêssegos” (S, 82, 80), os pintores prosseguiram “às escuras”, tateando em técnicas e meios para refazer e refundar uma nova realidade pictural. Essa capacidade criadora, presente em todos aqueles que se propõem a ver além do visível, está entrelaçado com a carne das coisas e do mundo; e, por consequência, estão “ligados a uma mesma e única rede de Ser” (OE, 89, 45). Criando “obras que existem no visível à maneira das coisas naturais” (OE, 82, 42), o artista, através de seu estilo, marcando identidades e diferenças, torções e pequenas deformações coerentes, “avança no labirinto por desvios, transgressão, imbricação e arrancadas súbitas” (OE, 90, 46). Isso nos permite dizer que mais do que apresentar um novo visível ao espectador, a pintura o provoca a perceber um invisível que se insinua e como que se impõe através dos elementos picturais impressos na obra.

REFERÊNCIAS

- (C)* *Causeries (1948)*. Paris: Seuil, 2002. Em português: *Conversas: 1948*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: M. Fontes, 2004.
- (NC) *Notes de Cours 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.
- (OE) *L’Oeil et l’Esprit*. Paris: Gallimard, 1964. Em português: *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- (PhP) *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945. Em português: *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: M. Fontes, 1996.

* Para uma melhor verificação e compreensão do leitor, dispomos também, em paralelo às obras originais, as referências das traduções disponíveis em língua portuguesa utilizadas ao longo do presente estudo. Valemo-nos, quando necessário, de eventuais correções de tradução, as quais notificaremos em notas de rodapé. Resolvemos utilizar as abreviaturas costumeiramente usadas nas obras sobre Merleau-Ponty, dispostas ao lado das respectivas referências.

- (S) *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. Em português: *Signos*. Trad. Maria E. G. Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- (VI) *Le visible et l'Invisible: suivi de notes de travail*. Paris: Gallimard, 1964. Em português: *O visível e o invisível*. Trad. José A. Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: LeYa, 2013.

CÂMARA, José Bettencourt da. *Expressão e contemporaneidade – A arte moderna segundo Merleau-Ponty*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

CÉZANNE, Paul. Cartas e citações. In: BARNES, Rachel (Org.). *Os artistas falam de si próprios: Cézanne*. Trad. Maria Celeste Guerra Nogueira. Lisboa: Dinalivro, 1993.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Experiência do pensamento – Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELGAR, Frank. *Cézanne*. Trad. Maria Luísa Silveira Botelho. São Paulo: Editorial Verbo, 1987.

KLEE, Paul. Credo criativo. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (Org.). *Da imitação à expressão*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Editora 34, 2004 (A pintura, v.5).

MÉNASE, Stéphanie. Passividade e criação: pintura e abertura, a partir de Merleau-Ponty. Trad. Leandro N. Cardin. In: *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.

PAREYSON, Luigi. *Estética: teoria da formatividade*. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas sobre Cézanne*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

VAN GOGH, Vincent. Excertos de cartas. In: CHIPPE, H. B. (Org.). *Teorias da arte moderna*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: M. Fontes, 1999.

WHITFIELD, Sarah. Fauvismo. In: STANGOS, Nikos (Org.). *Conceitos da arte moderna*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 2000.

Drummond e o fazer reversível

Cristiano Perius

UEM

Consideremos o fazer da obra. O fazer da obra aponta para o seu indício, desde quando aparece. Conforme a teoria da formatividade, de Luigi Pareyson¹, aplicada aos fenômenos da expressão artística e, portanto, à função poética da linguagem², a linguagem é elemento material que se destina à forma. A forma, aqui, não deve ser entendida segundo a distinção clássica aristotélica³. Ao contrário, *“formar significa aqui fazer, inventando ao mesmo tempo o modo de fazer, ou seja, o realizar só procedendo por ensaio em direção ao resultado e produzindo deste modo obras que são formas. [...] O conteúdo é toda a vida do artista, sua personalidade no ato de se fazer não apenas energia formante, mas justamente modo de formar.”*⁴ É a experiência performativa, experiência em que se dá forma à alguma coisa no ato de formá-la (pleonástico: o fazer é sempre fazer-se). “Formar” designa o gesto produtivo que traz à luz um novo ser (em que se evita o verbo criar, aplicável ao “Fiat” divino, criação “ex nihilo”). A forma traz o conteúdo como a espiritualidade e o estilo próprio do autor que, ao

¹ Cf. PAREYSON, Luigi. **Teoria da formatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

² Ao salientar a função poética da linguagem não se está referindo somente à poesia, mas distinguindo essa operação lingüística das demais funções da linguagem: referencial, emotiva, conativa, fática e metalingüística. Cf. CHALHUB, Samira. **Funções da linguagem**. São Paulo: Ática, 1995. 7ª ed.

³ Estamos nos referindo, nesse caso, à teoria das quatro causas de Aristóteles: causa eficiente, final, material e formal, em particular às últimas duas.

⁴ Cf. PAREYSON, Luigi. **Teoria da formatividade**... p. 12-13.

fazer, une matéria e intenção formativa, originando uma obra em que ela própria é explicitação de um estilo como modo de formar. Sendo presença material e concreta, porque física, é também espiritual, na medida em que imprime, no fazer, o modo de fazer, no formar, o espírito de quem a formou. “É uma atividade na qual execução e invenção procedem pari passu, simultâneas e inseparáveis na qual o incremento de realidade é constituição de um valor original. Nela concebe-se executando, projeta-se fazendo, encontra-se regra operando.”⁵ Embora Merleau-Ponty não use a palavra “formatividade”, este conceito encontra-se operado nele. Se não, vejamos: “O sentido insinua-se no quadro, antes que o quadro o exprima.”⁶ Traduzimos o verbo francês “*imprégner*” por “insinuar-se” no sentido de “introduzir, fazer penetrar no ânimo, no coração; dar a entender de modo sutil ou indireto, inculcar o conhecimento de; pretender provar, penetrar nos interstícios”⁷. Concentrando-nos nos verbos “insinuar-se” e “expressar” (em francês, respectivamente: “*imprégner*” e “*exprimer*”), vemos de chofre a dialética entre os radicais “in-” e “ex-”. “Em”, do latim “in”, quer dizer: “movimento para dentro”; enquanto que “ex”, do grego “ék” ou “éx”, significa “movimento para fora”. O sentido insinua-se na obra⁸, quer dizer, “entra” na obra; penetra nos interstícios da obra, toma ou, para conservar o radical in-, inspira⁹ e invade a obra “antes” que a obra o enuncie, manifeste, revele, exprima. Ora, o advérbio de tempo “antes” é metafórico, na medida em que fazer e exprimir são simultâneos. A unidade da obra conjuga o fazer que ela empreendeu e o sentido que, ao mesmo tempo, assumiu. Como um todo sem partes, a obra vem a um só tempo. Sendo una, não apenas unifica intenção e produção, mas também marca a impossibilidade da intenção em estado puro e prévio à matéria formada. Sentido e forma são simultâneos e reversíveis, onde o que quer que venha a ser dado a significar já está, de algum modo, em obra. O excesso do dito sobre o não dito e, portanto, subentendido, indi-

⁵ PAREYSON, Luigi. **Os Problemas da estética**. Tradução de Maria Helena Nery Garcez. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 26.

⁶ “Le sens imprègne le tableau plutôt que le tableau ne l’exprime” MERLEAU-PONTY. M. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960. p. 69.

⁷ Dicionário Aurélio.

⁸ Literalmente consta a palavra “tableau” (quadro), porém podemos, sem prejuízo, alterar-lhe o objeto.

⁹ Inspirar: “introduzir nos pulmões; fazer com que se apresente; sugerir; inculcar; infundir”. (Dicionário Aurélio)

ca apenas um modo figurado de compreendê-la. O artista emprega um único movimento formativo que faz a obra onde impressão e expressão são simultâneos e concêntricos.

Diante de um filósofo cujo empreendimento despertou tantos ecos, e aparentemente tão longe do ponto em que ele próprio permanecia, toda comemoração é também traição, seja porque lhe prestamos a homenagem deveras supérflua de nossos pensamentos, como que para lhes dar uma garantia a qual eles não têm direito, seja porque, ao contrário, com um respeito cheio de distância, o reduzimos muito estritamente ao que ele próprio quis e disse.¹⁰

Merleau-Ponty refere-se, nesta passagem de *O Filósofo e Sua Sombra*, a Husserl. Podemos nos interrogar, por um momento, pelas razões de tal inferência. É sabido o encaminhamento que Merleau-Ponty dá a questões como a redução transcendental, o *Lebenswelt* (mundo da vida), a intersubjetividade etc. Sabemos também que desloca o eixo central das questões que em Husserl descrevem os atos intencionais da consciência, por fundar, a seu modo, no primeiro momento, a percepção fenomenológica, no segundo, a própria interrogação filosófica. É considerável que, malgrado as diferenças entre os filósofos, Merleau-Ponty, mais do que as respostas, reconhece as perguntas, os caminhos, as propostas de trabalho de Husserl. A própria maneira obstinada e relutante de pensar por sucessivos recomeços é que atraía Merleau-Ponty. Do mesmo modo Merleau-Ponty lê Bergson. Nos textos em que mais Merleau-Ponty o cita¹¹, este aparece mais como fonte de um pensamento “fazendo-se” do que como formulador de conceitos pré-estabelecidos. Com a distinção de Bergson e bergsonismo, Merleau-Ponty denuncia como o movimento e o incansável desassossego do primeiro passa a segurança e sistema, no segundo. Da mesma forma, Merleau-Ponty considera o livro que se “incendeia” nas mãos do leitor. Quando se volta a outros autores (cientistas, artistas, poetas, escritores), mais do que medir o alcance histórico da obra, quer testemunhar a “metafísica” implícita do artista/cientista, ou seja, o que verdadeiramente o provoca, fazendo a obra necessária. Ora, a origem da obra é sua necessidade.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Signes...* p. 201.

¹¹ cf. *Éloge de la Philosophie e Bergson se faisant.*

Dirijamo-nos ao centro da obra. O centro da obra é invisível, porque é seu motivo propulsor. É aquilo que, mais do que fazer a obra propriamente dita, moveu seu começar, pois que o centro da obra não está nela própria, mas “à frente” dela ou “antes” dela, na inquietação do artista, na sua des/ordem original. *“Há semanas que, salvo duas breves interrupções, não pronuncio uma só palavra; e minha solidão fecha-se, enfim, e estou no meu trabalho como o caroço no fruto”*. Esta afirmação de Rilke consigna o fazer da obra, o instante que antecede a obra e ao mesmo tempo presencia sua inauguração. A obra feita reclama sua instituição enquanto espaço primordial e momento em que adquiriu um sentido identificável. Isto porque na obra está seu fazer como contínuo princípio. O princípio da obra orienta o horizonte em que ela diz de novo e eternamente recomeça. A origem da obra põe-na em fragmento, a partir de quando aparece. Entretanto, o fragmento da obra não deixa de percutir a totalidade da obra, sendo o próprio poema, enquanto fragmento, uma totalidade. O fazer da obra é também, simultaneamente, o fazer do artista. O fazer da obra remete ao fazer-se artista, na medida em que aquele implica o ato criador. Arte e artista, no entanto, perfazem caminhos distintos.

A obra de arte é uma proposta de pensamento. A rigor, obra não pensa, ela diz. Porém, enquanto diz, é pensada. É pensada por nós, leitores. Nós, os leitores, pensamos a obra na medida em que ela provoca o pensar. A obra pensada ecoa e invade o leitor. Provoca o pensamento do leitor pelo contínuo pensar que a engendra. A obra realizada, autônoma, põe-se enquanto possibilidade do pensado do autor, do pensar da obra e do pensamento do leitor. Como pensar (do autor) pensante (da obra), a obra é pensada, mais uma vez, pelo leitor. A obra revela-se ao leitor, fazendo dele intérprete, porta-voz e portador.

Precisamos nos interrogar, nesse caso, sobre qual mensagem o portador porta, ou, em outras palavras, como o leitor pensa a obra, quando em convívio íntimo com ela. Como aponta Victor Knoll: *“Para ouvirmos a voz da obra é preciso nos dirigirmos diretamente para ela. [...] O convívio íntimo com a obra de arte significa, antes de tudo, um dirigir-se diretamente para a obra e um ater-se exclusivo à obra.”*¹² Esta exigência, estar em convívio íntimo com a obra, implica procurar na obra seu dizer próprio e profundo. Cada obra engendra seu dizer. Esta proposição

¹² KNOLL, Victor. **Paciente Arlequinada**. São Paulo: Hucitec, 1083, p. 8.

lembra a observação de Cecília Meireles na ocasião de um comentário dirigido ao poeta Rainer M. Rilke: “*Sobre um poema quase nunca há nada a dizer. Deseja-se que seja amado, se for possível.*”¹³ Provocados por palavras tão generosas, perguntamos: O que dizer de um poema, se precisa ser amado? O que dizer e, mais ainda, como dizer, quando é o poema quem fala? Compreender a obra significa estar preso à obra, estar envolvido pela obra, estar, enfim, junto da obra. Sugere a paciência que caracteriza a sua leitura. A paciência, enquanto exercício contemplativo, oposto à análise, é a “chave” que proporciona, mais do que exaurir as significações que circundam a obra, uma intimidade com ela.

A partir do elo intrínseco entre o fazer, a origem e o centro da obra, acompanhemos o *fazer indireto*, o *fazer reversível* e circular *reto-verso* (direito-avesso) na poesia de Drummond.

A PALAVRA MÁGICA¹⁴

CERTA PALAVRA dorme na sombra
de um livro raro.
Como desencantá-la?
É a senha da vida
a senha do mundo.
Vou procurá-la.

Vou procurá-la a vida inteira
no mundo todo.
Se tarda o encontro, se não a encontro,
não desanimo,
procuro sempre.

Procuro sempre, e minha procura
ficará sendo
minha palavra.

¹³ RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta: A canção de amor e de morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke**. Tradução de Cecília Meireles e Paulo Rónai. 25ª ed. São Paulo: Globo, 1996, p. 13.

¹⁴ ANDRADE, C. D. de. p. **Poesia completa**. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 2001, p. 854.

Em *A Palavra Mágica*, o vocábulo “palavra” precedido de artigo definido pode apontar duas significações distintas. O artigo definido “a” pode significar, inicialmente, uma exclusiva e determinada palavra do conjunto das palavras (assim como, por exemplo, “a” sereia encantada pode qualificar uma específica sereia), isto é, aquela a que se está referindo. Pode, ao contrário, sem definir o substantivo, generalizá-lo. “A palavra”, neste caso, significa: a palavra por inteiro, o universo inteiro da palavra. Denominemos estes sentidos de “A” e “B”, respectivamente. O poema inicia-se com o pronome adjetivo indefinido “certa”, atribuído ao substantivo “palavra”. Qualifica, portanto, o sentido A: a palavra é única e, ao mesmo tempo, desconhecida. Disponível, mas ignorada, a palavra “*dorme*”, enquanto possibilidade posta à parte. A “*sombra*”, onde a palavra *dorme*, intensifica a caráter longínquo e obscuro em que a palavra se encontra. O “*livro raro*” especifica o refúgio da palavra e dificulta ainda mais seu acesso. A sombra e a raridade de um livro asseguram à palavra um esconderijo. Como encontrar a palavra, se está em lugar secreto? Como “*desencantá-la*” se, misteriosa, é inacessível? Como “*senha do mundo*”, “*senha da vida*”, a palavra se faz decisiva, derradeira. Está escondida, precisa ser encontrada. Oculta, precisa ser descoberta. Na necessidade absoluta do fazer está o poeta... à procura da palavra. Vai “*percorrer o mundo*”, disposto a “*procurá-la a vida inteira*”, mesmo sem sucesso. Mas, notemos: procura sempre, e a procura fica sendo sua palavra. Imperceptivelmente, talvez, foi encontrada. Não enquanto uma única palavra, “a” palavra, aquela que procurava (no sentido A), mas acontecimento de manifestação verbal, experiência formativa de procura.

O quê em A PALAVRA MÁGICA é mágico? Qual palavra é mágica? A palavra mágica não é a do sentido A, mas a do sentido B. Não designa mais uma única palavra procurada, mas a procura na palavra verbalizada. As palavras, ou seja, a qualidade nominativa e ontológica da linguagem, realizam a magia do poema, manifestado pelo fenômeno heurístico da procura.

O resultado, o destino, o “fim” do poema apenas é atingido indiretamente, pelo próprio movimento da procura. Não é “a” procura determinada (valendo-se do sentido A) mas “o procurar” (no sentido B). O poema, que se fez pela palavra não encontrada, mas procurada,

revela que a expressão resulta mais do rastro (no poema: o procurar) do que do caminho (a procura, no sentido A). O poema fez da procura (mal sucedida) o próprio poema (bem sucedido). É indiretamente, diz Merleau-Ponty, que o sentido se completa: “A linguagem é por si mesma oblíqua e autônoma e, se lhe ocorre significar diretamente um pensamento ou uma coisa, trata-se apenas de uma capacidade secundária, derivada de sua vida interior. De fato, o escritor, como o tecelão, trabalha às avessas: preocupa-se unicamente com a linguagem e em sua trilha vê-se de repente rodeado de sentido.”¹⁵ Onde está a trajetória oblíqua, que provê sentido por capacidade secundária de sua vida interior? Perguntemo-nos, a propósito do poema: qual palavra é encontrada? Qual dorme na sombra de um livro raro (v.2)? Qual a senha do mundo (v.5)? Ora, a palavra escondida continua na sombra (v.1) e desconhecida. A procura da palavra feito palavras e poema manifesta, no limite, o esconder como consequência do encontrar, como se encontrar o que está escondido significasse tornar a escondê-lo, e esconder o que se procura, o próprio encontrar. Direito e avesso são reversíveis, imbricados e simultâneos.

No texto *A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio*, Merleau-Ponty identifica a linguagem indireta à linguagem escrita, à poesia e à prosa, ao passo que a linguagem pictórica é silenciosa. Apesar disso, todos, pintores, escritores, empenham-se diante da mesma tarefa: fazer a obra. Toda expressão de arte conta com o impasse de manifestar o que o som (para o músico), a tela (para o pintor), a palavra (para o escritor), o corpo (para o dançarino), a madeira (para o escultor) não podem, sem o trabalho do artista, manifestar. O que faz de uma pedra, com o formato de pé, bem outra coisa do que pedra? O que faz de uma gravura bem mais que riscos negros sobre o papel? O que faz de um poema bem mais do que *flatus vocis*? E se o novo atributo é legítimo, isto é, se, de fato, podemos dizer que são obras de arte, como compreender **a passagem** da pedra ao pé, dos traços pretos à gravura, dos versos à poesia? Como, em outras palavras, fazemos o caminho de volta? É quando vemos a pedra sob o pé, as palavras sob o poema, o rabisco sob a garatuja que poderemos compreender a experiência da expressão. Mas há bem nisso um problema: não vemos! Poema, pé e gravura **não são mais *flatus vocis***, pedra e manchas de tinta no papel. E está nis-

¹⁵ MERLEAU-PONTY. M. *Le langage indirect et les voix du silence*. In **Signes...** p. 56. No texto adotamos a tradução de Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 145.

so que a matéria vai além de si mesma, por assumir não só nova forma, mas um novo ser no mundo. O poema mostra como acontece o milagre da expressão, em particular como “*O sentido se imprime no [texto], habita ou visita o [texto], tremula em torno dele ‘como uma bruma de calor’ antes de ser manifestado por ele. É como ‘um esforço imenso e vã, sempre a meio caminho entre o céu e a terra’, para exprimir aquilo que a natureza do [texto] lhe impede exprimir.*”¹⁶ Trocamos, na citação, “quadro” (*tableau*) por “texto”. A tela do quadro, disponível ao pintor, é branca, é fundo plano e descolorido. Nela o pintor pinta, dispõe, expõe por contrastes. Mas o que faz de uma tela o quadro senão as cores, as tintas sobre a tela? É certo que um abismo se fez entre a tela nua, informe, e a pintura do artista. Como explicamos esta passagem? Pelo pincel e tinta? A paleta do artista, no fundo, conta muito pouco. Aquelas cores e relevos, contrastes e traços não explicam como o quadro, agora colorido, engendra o mistério que o fez. O sentido está impresso/expresso pelo conjunto de diferenciações pictóricas do quadro, mas não sabemos a que altura nem a que tempo preciso ele, o novo sentido, veio a ser. É certo, no entanto, que está no quadro, que habita nele, que tremula em torno dele, sem que aquelas cores, antes do quadro, pudessem dizer. O poema, da mesma forma, é feito de palavras. São as palavras que, alinhadas, fazem o poema. Mas há que se crer que no poema A PALAVRA MÁGICA, um sentido foi transposto. Um sentido que as palavras, antes dele, não exprimiam.

Voltemos à passagem em que Merleau-Ponty compara o trabalho do tecelão ao trabalho do escritor. Vimos que o poema A PALAVRA MÁGICA é composto às avessas ou vice-versa, quer dizer, opera de modo a que, “trançados os fios”, manifestem-se ambos os lados, ou seja, a palavra procurada e a procura na palavra realizada. Vejamos outro poema:

¹⁶ MERLEAU-PONTY, M. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969, p. 86-87.

PROCURA DA POESIA¹⁷

NÃO FAÇAS versos sobre acontecimentos.
 Não há criação nem morte perante a poesia.
 Diante dela a vida é um sol estático,
 não aquece nem ilumina.
 As afinidades, os aniversários, os incidentes pessoais não contam.
 Não faças poesia com o corpo,
 esse excelente, completo e confortável corpo, tão infenso à efusão lírica.

Tua gota de bile, tua careta de gozo ou de dor no escuro
 são indiferentes.
 Nem me reveles teus sentimentos,
 que se prevalecem do equívoco e tentam a longa viagem.
 O que pensas e sentes, isso ainda não é poesia.

Não cantes tua cidade, deixa-a em paz.
 O canto não é o movimento das máquinas nem o segredo das casas.
 Não é música ouvida de passagem, rumor do mar nas ruas junto
 à linha de espuma.

O canto não é a natureza
 nem os homens em sociedade.
 Para ele, chuva e noite, fadiga e esperança nada significam.
 A poesia (não tires poesia das coisas)
 elide sujeito e objeto.

Não dramatizes, não invoques,
 não indagues. Não percas tempo em mentir.
 Não te aborreças.
 Teu iate de marfim, teu sapato de diamante,
 vossas mazurcas e abusões, vossos esqueletos de família
 desaparecem na curva do tempo, é algo imprestável.

Não recomponhas
 tua sepultada e merencória infância.
 Não osciles entre o espelho e a
 memória em dissipação.

17 ANDRADE, C. D. de. p. **Poesia completa**. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 2001, p. 117.

Que se dissipou, não era poesia.
Que se partiu, cristal não era.

Penetra surdamente no reino das palavras.
Lá estão os poemas que esperam ser escritos.
Estão paralisados, mas não há desespero,
há calma e frescura na superfície intata.
Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário.
Convive com teus poemas, antes de escrevê-los.
Tem paciência, se obscuros. Calma, se te provocam.
Espera que cada um se realize e consuma
com seu poder de palavra
e seu poder de silêncio.
Não forces o poema a desprender-se do limbo.
Não colhas no chão o poema que se perdeu.
Não adules o poema. Aceita-o
como ele aceitará sua forma definitiva e concentrada
no espaço.

Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma
tem mil faces secretas sob a face neutra
e te pergunta, sem interesse pela resposta,
pobre ou terrível, que lhe deres:
trouxeste a chave?

Repara:
ermas de melodia e conceito
elas se refugiaram na noite, as palavras.
Ainda úmidas e impregnadas de sono,
rolam num rio difícil e se transformam em desprezo.

Plenitude do sentido, o reino das palavras irrompe do silêncio. Neste torpor, neste estado de inércia, uma palavra interrompe. Surgem sozinhas primeiro, depois outras mais as acompanham, como se esperassem serem acordadas. Cansado de proibir-se, de recusar o poema e fugir das palavras(v.1 ao 32), o poeta deixa-se vencer. É vencido pelas palavras. Não vai, elas vêm. Não recorre a elas, elas lhe socorrem. A linguagem passa de serva a senhor. O poeta, escravo das palavras, não apontaria a um espírito majestoso que introduzira magia às palavras.

Não faz uso instrumental da palavra; a palavra não “serve para”, não está “no lugar de. Rodeada de palavras outras que estas suscitam e de silêncios que estas empreendem, a poesia significa na medida em que assume sua potência falante, ao mesmo tempo que se desprende do silêncio que a sustenta e misteriosamente revela-a ao mundo. Reunidas ao acaso e ao mesmo tempo coesas pela ordem que as governa, as palavras da poesia são estranhas, disformes, perfeitas, mesmo quando imperfeitas. Ordenada a seu modo, a poesia vem a esmo. De nada adianta estudar técnicas para escrever poesias. O verdadeiro poeta não sabe como nem quando aprendeu a escrevê-las. Como Cézanne, que pinta no dia da morte de sua mãe, o poeta escreve sempre, sem saber como, nem por quê. Não antepõe datas para escrever versos, não se precipita tensamente sobre a escrivaninha, antes, põe-se a pensar, a olhar para a rua, para os passantes e, se por acaso vê-se próximo do que gostaria de dizer, começa o poema. O ímpeto, o rancor, a violência, a pressa do poeta são só outras maneiras de dar forma à poesia que já foi acolhida. Eis que despreziosamente o poema vem, cada palavra sendo sucedida por outra, os espaços sendo preenchidos, o tempo sendo decorrido, sem que se desse conta, as palavras obscurecidas, fechadas sobre si mesmas, outras dóceis, secretas, compreensíveis a quem as acompanha como no interior de uma composição que ama. “Decifra-me ou te devoro”, elas dizem. E se oferecem ao leitor. “Trouxeste a chave?”, perguntam...

Em PROCURA DA POESIA, a primeira parte destaca-se pela sucessão de interdições. O poeta procura mostrar, para si e para o leitor, em viva voz, como **não** quer o poema. Procura dissuadir-se como forma de fugir do poema. O poema, no entanto, proibido, aparece, dentro do próprio movimento que o repulsa. A recusa do poema, feito poema, mostra que o trabalho do poeta se faz pelo avesso. Semelhante a A PALAVRA MÁGICA, que faz do poema a procura, a PROCURA DA POESIA faz da procura o poema. Se antes o lado direito (a palavra procurada) se fez pelo avesso (a procura da palavra), agora o avesso (o poema) se faz pelo direito (a procura).

No entanto, as variações que estamos construindo a partir da circularidade direito-avesso seriam infrutíferas se não fôssemos ao verdadeiro propósito que desvelam. Refletindo sobre um trabalho artístico

qualquer, o de Cézanne, por exemplo, Merleau-Ponty mostra, mais do que o valor artístico da obra em questão, a própria atividade criadora. Fala da mão de Matisse ao pintar e do modo como Cézanne, impacientemente, precipita-se sobre a tela. Fala da linguagem pictórica e literária quando ainda “não” são obras de arte, mas tentativas de obra. Fala da obra “antes” da obra, do artista ao trabalho¹⁸. É como se quisesse testemunhar o momento misterioso em que o sentido “entra” na obra, fundando-a ao fundir-se com ela. No desejo de surpreender o fazer da obra, acompanhando outro poema metalingüístico de Drummond:

O LUTADOR¹⁹

LUTAR com palavras
é a luta mais vã.
Entanto lutamos
mal rompe a manhã.
São muitas, eu pouco.
Se o fosse, teria
poder de encantá-las.
Mas lúdico e frio,
apareço e tento
apanhar algumas
para meu sustento
num dia de vida.
Deixam-se enlaçar,
tontas à carícia
e súbito fogem
e não há ameaça
e nem há sevícia
que as traga de novo
ao centro da praça.

Insisto, solerte.
Busco persuadi-las.
Ser-lhes-ei escravo
de rara humildade.
Guardarei sigilo

¹⁸ Merleau-Ponty nos conta como, tendo-se filmado Matisse e seu trabalho, este se impressiona ao ver seu próprio gesto sobre a tela. Ora, o movimento de recuo da obra feita (perfeita) ao fazer da obra, marca a intenção de surpreender o gesto criador, no momento em que aparece.

¹⁹ ANDRADE, C. D. de. p. **Poesia completa**. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 2001, p. 99.

de nosso comércio.
Na voz, nenhum travo
de zanga ou desgosto.
Sem me ouvir deslizam,
perpassam levíssimas
e viram-me o rosto.
Lutar com palavras
parece sem fruto.
Não tem carne e sangue...
Entretanto, luto.

Palavra, palavra
(digo exasperado),
se me desafia,
aceito o combate.
Quisera possuir-te
neste descampado,
sem roteiro de unha
ou marca de dente
nessa pele clara.
Preferes o amor
de uma posse impura
e que venha o gozo
da maior tortura.

Luto corpo a corpo,
luto todo o tempo,
sem maior proveito
que o da caça ao vento.
Não encontro vestes,
não seguro formas,
é fluido inimigo
que me dobra os músculos
e ri-se das normas
da boa peleja.

Iludo-me às vezes,
pressinto que a entrega
se consumará.
Já vejo palavras
em coro submisso,
esta me ofertando

seu velho calor,
outra sua glória
feita de mistério,
outra seu desdém,
outra seu ciúme,
e um sapiente amor
me ensina a fruir
de cada palavra
a essência captada,
e o sutil queixume.
Mas ai! é o instante
de entreabrir os olhos:
entre beijo e boca,
tudo se evapora.

O ciclo do dia
ora se conclui
e o inútil duelo
jamais se resolve.
O teu rosto belo,
ó palavra, esplende
na curva da noite
que toda me envolve.
Tamanha paixão
e nenhum pecúlio.
Cerradas as portas,
a luta prossegue
nas ruas do sono.

Mágico para um leitor entusiasmado, o escritor é apenas um trabalhador intelectual. Em duplo sentido, o poeta é trabalhador enquanto trabalha para ganhar pão: “apanhar algumas [palavras] / para meu sustento / num dia de vida”, e enquanto se põe em exercício formativo sobre a matéria. Segundo Bachelard: “O verdadeiro destino de um grande artista é um destino de trabalho.”²⁰ Associemos, para intensificar a metáfora do trabalhador, ao trabalho formativo do artista o trabalho da mão (o trabalhador manual é, na verdade, o trabalhador mais visível). Evidentemente, poderíamos falar aqui do “olhar”. O poeta, o pintor,

²⁰ BACHELARD, **Simon Segal**. In: *O Direito de Sonhar*. Tradução de José Américo Motta Pessanha. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p.52.

o artista é aquele que orienta o olhar. Embora conscientes da metáfora do olhar, queremos focalizar o fazer com a mão. Concentremo-nos na passagem dos olhos às mãos. Seus olhos vêem, mas é a mão do pintor que pinta, como o é do escritor que escreve. A mão é sempre aquela que recebe menos e atua mais, pois imperceptivelmente dela nos esquecemos, preocupados com as idéias. A mão serve ao poeta conquanto enfrenta a matéria que “não se deixa dobrar”. A mão do oleiro que age sobre o barro é a mão do poeta, pois que são mãos que laboram: “O poeta da mão sonha, lápis nos dedos, sobre a página em branco.[...] Pois o que faz o desenhista? Aproxima duas matérias; empurra suavemente o lápis preto em direção ao papel. Nada mais. A coesão do grafite é então solicitada à adesão pelo papel imaculado. O papel é despertado de seu sono de candura”²¹ Mais ainda: “Eis o lápis sobre o papel. Eis onde a falange sonhadora torna ativa a aproximação de duas matérias; eis onde as matérias empenhadas no desenho concluem e fixam a ação da mão obreira”²². Reconhecer a formatividade do artista é reconhecer que a matéria opõe resistência. Mas há sobre ela a mão que a enfrenta. A imagem da mão é a imagem do toque que representa não mais o mundo simplesmente dado, mas o mundo transformado pelo artista. Na mão que trabalha há como que uma tomada de fôlego e uma secreta aquisição de força, pois que a mão executa um projeto. A matéria é sempre adversária, rebela-se primeiro para depois, imperceptivelmente, ceder à mão que não se deixa vacilar. O artista, trabalhador, carrega consigo as glórias de operário: a obra efetuada diante de si. A primeira palavra do poema é lutar. O lutar define o lutador. O lutador é o poeta, enquanto luta com as palavras. As palavras, “fortes como o javali” (v.6-7), são tratadas como seres vivos. Segundo o dicionário Aurélio, o javali torna-se furioso quando perturbado. As palavras, selvagens como javalis, não se deixam domesticar. Mas o poeta não é tolo (v.8), não usa força, usa perícia. “Se o fosse, teria o poder de encantá-las” (v.9-10) “Encantá-las”, aqui, lembra o “desencantá-las”, de A PALAVRA MÁGICA. A diferença está em que antes a palavra estava ausente e o poeta à procura. Aqui, ao contrário, as palavras são eminentes, mas “brigam” com o poeta. No primeiro poema, nenhuma palavra e a procura. Agora, sua eminência e a luta. “Encantar” é privilegiar uma palavra, escolher uma entre as demais (visto que tenho muitas, para não dizer todas), ao passo que “desencan-

²¹ BACHELARD, **Matéria e mão**. In: *O Direito de Sonhar...* p.53.

²² Idem, p.54.

tar” é “achar, descobrir, encontrar algo perdido ou difícil de achar²³” (visto que não tenho nada). E por que é difícil, por que é preciso paciência, o poeta compara-se ao assalariado(v.13-15), àquele que, dia após dia sai de casa, “*mal rompe a manhã*” (v.4). As palavras, sustento do poeta (nos dois sentidos do vocábulo), cedem à carícia(v.16-17) para novamente, obstinadamente, escaparem de suas mãos(v.18-22). A segunda estrofe prossegue o certame. O poeta insiste(v.23) e não desiste(v.37). Comerça e guarda sigilo(v.26-27). Busca persuadir(v.24), é submisso(v.25-26), não se zanga(v.29-30) mesmo sem sucesso(v.34-36). Porém as palavras viram o rosto(v.33) sem dar ouvidos(v.31). É tortura(terceira estrofe, verso 50), desafio(v.40) e posse impura(v.48); corpo a corpo(quarta estrofe, verso 51), caça ao vento(v.54) e fluido o inimigo(v.57). Na quinta estrofe (ou seria quinto assalto?) a contenda permanece. O lutador já presente(v.62) ou antes se ilude(v.61)? Vê palavras(v.64), as essências capturadas(v.75): calor antigo(v.67), glória feita de mistério(v.68-69), desdém(v.70), ciúmes(v.71)... Enganado, o presságio era mesmo uma quimera(v.77-80). Desde a manhã ao fim da noite ou novo dia(sexta estrofe, v.81-82) não foi senão a luta(83-84). A luta poética é infinita. Mas, finda a noite algo fino entre os dedos... Na madrugada os sentidos torpes das palavras concederam seus auspícios: “*O teu rosto belo,/ ó palavra, esplende/ na curva da noite/ que toda me envolve./ Tamanha paixão/ e nenhum pecúlio./ Cerradas as portas,/ a luta prossegue/ nas ruas do sono.*” (v.85-94)

Venceram as palavras ou foram vencidas? Venceram e foram vencidas. Ambos, porque na reversibilidade da luta está o sentido do poema. Como no poema A PALAVRA MÁGICA, o poeta procura a forma do sucesso. Perseguindo seu objetivo, o poema fecha-se sobre si mesmo, cavando a própria ruína. É então que, despreziosamente, outro movimento, oblíquo ao primeiro, todavia invisível, surge e arrebata. Toma posse do sentido. Fora preciso, no caso de O LUTADOR, chegar ao fim da luta sem sucesso para que ela, em razão de si mesma, independente do resultado, fosse motivo de êxito. Segundo Merleau-Ponty, “*toda expressão aparece sempre como um rastro, nenhuma idéia me sendo dada em transparência, e todo esforço para fechar a nossa mão sobre o pensamento que habita a fala apenas deixa entre os dedos um pouco de material verbal.*”²⁴ A palavra é a matéria sobre a qual o escritor se debru-

²³ Dicionário Aurélio.

²⁴ MERLEAU-PONTY, M. *Signes...* p. 111.

ça em exercício formativo. Inflexível numa tomada direta, ela oferece resistência e não se deixa dobrar. Mas este é o momento dramático instituído pelo combate entre corpos impalpáveis: o corpo do poeta e os corpos das palavras. Ele, um só. Elas, muitas. Como diz Gilberto Mendonça Teles: *“O poeta sente mais do que pode realmente exprimir. Tem que limitar-se aos elementos da língua. Além disso, vê-se preso às solicitações do vocabulário e dos temas de sua época e deseja imprimir neles a sua marca pessoal e autêntica. E nessa ânsia de originalidade, o poeta se atira contra as fronteiras do idioma, que as convenções gramaticais haviam fixado num plano ideal, mas estático.”*²⁵ Pudera ser simples, as palavras, amigas, irem se juntando... Não sem combate, cada uma delas, isolada, furiosamente empurra todas outras. Uma escolhida, são muitas deixadas de lado. Na luta sem fim, o lutador é vencido-vencedor. Vencedor noturno, pois que a noite assume a imagem da luta prosseguida no sono. *“Na noite, o silêncio é palavra e não repouso”*²⁶, diz M. Blanchot. O silêncio, aqui, já é signo da palavra enquanto matéria verbal formalmente indefinida. A figura do lutador, do encantador de palavras (A PALAVRA MÁGICA) são imagens construídas pelo poema. Em todas elas o mandamento do **esforço**. Esforço em procurar palavras, no caso de A PALAVRA MÁGICA, em lutar com as mesmas, no caso de O LUTADOR, em encontrar a poesia (e ser encontrado por ela) no caso de PROCURA DA POESIA.

O fazer reversível não diz respeito apenas à circularidade/ambigüidade da forma procurada-encontrada do poema. O poema a seguir apresenta mesmo fenômeno, proposto a partir da reversibilidade entre o meio e o fim.

De todos os poemas de Drummond NO MEIO DO CAMINHO é, sem dúvida, o que causou maior impacto sobre as pessoas. O próprio autor colecionou boa parte da crítica sobre o poema²⁷. Embora seja possível encontrar muitas razões para o sucesso, como também escân-

²⁵ TELES, Gilberto Mendonça. **Drummond - a estilística da repetição**. 2ª ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1976, p.171.

²⁶ BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 116.

²⁷ **Uma pedra no meio do caminho - biografia de um poema**. Apresentação de Arnaldo Saraiva. Seleção e montagem: Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1967. Confira também a bibliografia do poema em PY, Fernando. **Bibliografia comentada de Carlos Drummond de Andrade, 1918-1930**. Rio de Janeiro: J. Olympio: Fundação Casa de Rui Barbosa; Brasília: INL, 1980. p. 45-52.

dalo, do poema, procuraremos inicialmente determinar dois aspectos importantes. O poema articula três metáforas básicas: “pedra”, “meio” e “caminho”. O poema, repetitivo, surpreende, em primeiro lugar pela simplicidade. Como salienta Silviano Santiago: “*Os poemas de Carlos Drummond desconcertam e encantam pela simplicidade*”.²⁸ E explica: “*No caso de Carlos Drummond, a simplicidade é um exercício ético que tem como campo de trabalho (o poeta diria, de luta) as palavras nas suas manifestações imperiosamente coloquiais.*”²⁹ Em contraste com outras formas de expressão poética, o poema não usa palavras eruditas. Pelo contrário, utiliza o verbo *ter*, em lugar do verbo *haver*, como as pessoas comuns já utilizavam³⁰. A sucessiva repetição de “*tinha uma pedra*” não deixa dúvidas de que o poeta estava resolvido a enfatizar o uso corriqueiro do verbo, à revelia da gramática. Essa intenção de reproduzir o vocabulário do dia a dia poderia manifestar, desse modo, além da tônica modernista, a insistência pela poesia de forte cunho popular. Conforme salienta Arnaldo Saraiva, a própria monotonia da vida cotidiana, em contínua repetição, reproduz-se no poema. Não obstante as observações quanto à linguagem utilizada, à repetição dos versos e à simplicidade, acompanhemos o que realmente interessa: o fazer reversível.

Luís Martins afirma no “Congresso de Poesia”, publicado pelo jornal “O Estado de S. Paulo” (1948): “*De uma pedra no meio do caminho, de uma rosa, de um retrato na parede — o poeta extrai poesia.*”³¹ A PALAVRA MÁGICA e PROCURA DA POESIA fizeram da procura o poema, assim como a luta, O LUTADOR. Eis aqui a pedra-poema. A pedra é dura, compacta, invencível. Antecipa ao imaginário algo sólido e inflexível. A metáfora, literalmente, é forte, itabirana. Aliás, a própria palavra Itabira é formada da raiz “Ita-” que, em Tupi, significa pedra. Itabira é a cidade de pedras, cidade de exploração mineral que, por causa da exportação, não ficou mais a mesma. É então que Drummond deixa Itabira, primeiro para Belo Horizonte, depois para o Rio de Janeiro, mas, notemos, não completamente. Itabira-pedra, marca desarmônica assinalando a dor de quem escolhe, mas não ama, afastar-se da terra

²⁸ ANDRADE, C. D. de. *Farewell*. Rio de Janeiro: Record, 1996. p. 105 (Posfácio).

²⁹ *Idem*, p. 111-112.

³⁰ O que atesta a primazia da linguagem “em se fazendo” (neste caso, pelos homens comuns), em prejuízo do já feito (neste caso, pela gramática).

³¹ Uma pedra no meio do caminho - biografia de um poema... p. 97.

natal. Pedra do caminho a ser sentida, marcando devastação, ruína material (mas também psicológica) de uma paisagem transformada pela mudança. A pedra (Itabira) é impedimento, mas, também, passagem. Rasgando o poema e suas fronteiras (de pedra e de poema), torna-se pedra preciosa. Um broto rebenta no “*meio do caminho*”. Rompe, irrompe, e interrompe no “*meio do caminho*”, concluindo o poema. O meio do caminho, interrompido, preserva-se, torna-se o fim do poema. O poeta faz do meio o fim – nos dois sentidos da palavra fim: final (das palavras do poema) e finalidade (do poema como um todo). O poeta atinge o fim pelo meio – também em duplo sentido: meio (das palavras do poema) e meio de poesia. No meio do poema encontra-se a finalidade da pedra, a perfeita reversibilidade entre o meio e o fim. A técnica de efabulação poética, visível nos quatro poemas, utiliza a ambigüidade crescente e reversível entre a perda e o ganho, o sucesso e o fracasso, a passagem e o impedimento.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001.

_____. *Farewell*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

BACHELARD, Gaston. *O direito de sonhar*. Tradução de José Américo Motta Pessanha et al/. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CHALHUB, Samira. *Funções da linguagem*. São Paulo: Ática, 1995.

GONZALES CRUZ, Domingo. *No meio do caminho tinha Itabira: a presença de Itabira na obra de Carlos Drummond de Andrade*. Rio de Janeiro: Achiamé, Calunga, 1980.

GUÉRIN, Michel. *O que é uma obra?* Tradução de Cláudia Schilling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

MERLAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la Philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1953 e 1960.

_____. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Sens et Non-Sens*. Paris: Nagel, 1966.

_____. *Textos escolhidos - Maurice Merleau-Ponty*; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções e notas de Marilena de Souza Chauí, Néson Alfredo Aguilar, Pedro de Souza Moraes. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores)

_____. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PAREYSON, Luigi. *Estética - teoria da formatividade*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Os problemas da estética*. Tradução de Maria Helena Nery Garcez. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PY, Fernando. *Bibliografia comentada de Carlos Drummond de Andrade, 1918-1930*. Rio de Janeiro: J. Olympio: Fundação Casa de Rui Barbosa; Brasília: INL, 1980.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta: A canção de amor e de morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke*. Tradução de Cecília Meireles e Paulo Rónai. 25ª ed. São Paulo: Globo, 1996.

_____. *Cartas sobre cézanne*. Tradução e prefácio de Pedro Sússekind. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1995.

TELES, Gilberto Mendonça. *Drummond - a estilística da repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1976.

Uma pedra no meio do caminho - biografia de um poema. Apresentação de Arnaldo Saraiva. Seleção e montagem: Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1967.

Espacialidade e Existência: a motricidade em sua significação fenomênica

José Marcelo Siviero

Universidade de São Paulo

A redescoberta da temporalidade no corpo fenomenal, que se estende a todas as modalidades do seu ser no mundo, não somente lhe atribui uma dimensão de perene atualidade; mas também traz sua contrapartida: considerando-se a atualidade como a inserção do sujeito que percebe em seu mundo, surge em concomitância a sua relação com o porvir, com o possível e o virtual. Em resumo, a atualidade traz consigo a sua dimensão antitética, isto é, o horizonte do porvir. Há, em meio aos comportamentos e práticas sedimentados, uma retomada que os abre ao novo e, mobilizando suas potências, atualiza-os. Existe, no sujeito percipiente, a possibilidade de movimentos abstratos e que não necessariamente precisam duma meta para orientá-los. O que significa dizer que sua motricidade, sem se reduzir ao mecânico, comporta uma dimensão de *espontaneidade*.

Mas para onde nos conduz essa motricidade espontânea? Quais as consequências dessa descoberta? Essas constatações nos levam a uma reforma da compreensão da espacialidade do corpo próprio. O que a emergência da experiência pré-objetiva e a descoberta dum corpo fenomenal acarretam para a interpretação de sua motricidade e de suas interações espaciais? Qual a relação que se estabelece entre espaço e percepção? O que significa falar de movimento no plano da existência, tomando-se como base as descrições de Merleau-Ponty

Iniciemos nosso estudo pela análise da espacialidade interna do corpo, pelo espaço delimitado pelo seu contorno, onde se encontram os seus órgãos sensórios e motores. Numa primeira visada, tal espaço corporal ou interno se comporta de maneira completamente distinta do espaço externo: caso seu braço estivesse descansando sobre a mesa, é impossível dizer que, internamente, ele está ao lado do cinzeiro assim como este está ao lado do telefone (cf. PhP, 143). Tal relação lateral entre os objetos do meio externo, marcada por uma exterioridade pura, não se observa na interioridade do corpo percipiente: nele, os órgãos e suas regiões não estão apenas desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas mutuamente (cf. PhP, 143). A função de cada órgão influi em seu vizinho, que, por sua vez, não é somente o paciente da ação, mas responde aos órgãos adjacentes engajando-se em suas operações, cada fenômeno local acarretando um efeito no todo.

Como pensar, então, essa organização sistemática das partes do corpo, sem recair no prejuízo do corpo como ente físico-químico e governado por leis mecânicas? A solução proposta pelo filósofo, embora provisória e ainda problemática, é pensar as funções corporais como uma organização esquemática, ou seja, uma ordem imposta a várias funções e elementos heterogêneos, direcionados, contudo, cada um em sua potência, para uma meta comum.

Tal é a ideia de *esquema corporal*, que o autor concebe como “um *resumo* de nossa experiência corporal capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade e à propioceptividade do momento.” (PhP, 144). Por meio de tal esquema, torna-se possível conceber o entrelaçamento entre os dados dos sentidos e a síntese perceptiva que desenha um cenário mundano e ali lança o sujeito que percebe. Ora, o problema da noção de esquema corporal é o fato de que ela transforma a espacialidade do corpo próprio num mapa de coordenadas, sem desvendar o significado propriamente originário que a espacialidade assume.

Onde estão exatamente as falhas da noção de esquema corporal? Segundo Merleau-Ponty, o esquema leva a erros pois “ele devia fornecer-me a mudança de posição das partes de meu corpo para cada movimento de uma delas, a posição de cada estímulo local no conjunto do corpo.” (PhP, 144). Como resumo de todas as atividades corporais,

o esquema corporal se comportaria como lei geral das funções corporais, diretriz de seu sistema, regulada pelo sentido da visão.

Totalidade regulada por uma significação imanente e na qual todos os seus componentes necessitam dum lugar e dum papel, Merleau-Ponty então transfere a noção de esquema corporal para a psicologia das *Gestalten*. A estrutura figura-fundo e ponto-horizonte, no que possui de ambiguidade, resolve em parte alguns problemas do esquema corporal montado a partir de associações. O todo é anterior às partes, as partes só encontram seu significado quando integradas ao todo, sua significação reside na imanência da Forma.

No caso, as limitações do esquema corporal tomado como *Gestalt* são trazidas a lume pela retomada do fenômeno da anosognose: o braço insensível e paralisado continua a contar no aparato corporal, mas, misteriosamente, ele é um componente apartado de sua Forma. Como pensar uma *Gestalt* na qual uma de suas partes está isolada do todo, não sofre os seus efeitos, não participa de sua significação imanente? Não podemos mais pensar a espacialidade corporal nem como decalque do conjunto de experiências sensíveis e nem como tomada de consciência de sua totalidade; as duas alternativas são excludentes, estabelecem um impasse indissolúvel. É necessário, pois, descobrir o que é anterior, e portanto fundante, a essas duas categorias.

O corpo não existe como ente autóctone; a percepção é um ato que necessariamente exige um mundo que a reclame e que nela produza seus efeitos. Deste modo, o espaço corporal e suas funções entrelaçadas são direcionados às suas tarefas, às solicitações que a circunvizinhança implica. O problema de se pensar o esquema corporal nas bases analisadas pelo filósofo é exatamente ignorar o fato de que o corpo está permanentemente engajado no mundo percebido, envolvido com seus problemas, aberto às suas solicitações, agindo sobre os seus horizontes. A espacialidade do corpo próprio não pode ser concebida como uma *espacialidade de posição*, subordinada a um espaço absoluto, mas sim a uma *espacialidade de situação*. A noção de esquema corporal, parcial e errônea, foi utilizada com a intenção de desvelar, examinando-se as suas lacunas, a espacialidade corporal como situação, ou seja, o espaço pré-objetivo.

Entretanto, essa espacialidade entra em evidência somente quando o corpo desempenha uma ação, isto é, ela aparece com ênfase no

instante em que o corpo mobiliza suas potências no mundo percebido. O espaço do corpo próprio abre um campo de presença no qual se pode sempre contar com todos os órgãos e regiões do corpo, em perene disponibilidade. Sua presença é irrefutável.

Esta é a originalidade da natureza motriz do corpo que é desvelada pela filosofia merleau-pontyana. Ela só existe enquanto resposta e ação sobre a circunvizinhança mundana; nela, os órgãos não se justapõem como um conjunto de instrumentos e anexos inertes, eles estão sempre disponíveis, abertos aos fenômenos, contribuindo cada um com suas potências no desempenho duma certa ação. Pela espacialidade originária, conclui-se que o corpo fenomenal só existe enquanto “está polarizado por suas tarefas, enquanto *existe em direção* a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo.” (PhP, 146-147).

A espacialidade é a própria presença do corpo ao seu mundo, o horizonte virtual que abre o seu campo de ação. A motricidade, por sua vez, afastando-se do mecanicismo a ela legado pela biologia, pela fisiologia e pelas ciências que tratam o corpo como objeto físico-químico, é correlata dessa presença e dessa abertura ao mundo sensível; o corpo motriz não possui movimento em si, mas quando está polarizado pelas tarefas que o exterior lhe solicita.

A relação entre o corpo próprio e os objetos exteriores constituirá o fundamento de todas as relações espaciais, condição de possibilidade para o surgimento do espaço objetivo, pois “quando digo que um objeto está *sobre* uma mesa, sempre me situo em pensamento na mesa ou no objeto, e aplico a eles uma categoria que em princípio convém à relação entre meu corpo e objetos exteriores.” (PhP, 147). O corpo assume o status de condição *sine qua non* da existência do espaço.

A motricidade é indissociável do espaço, pois ela nada mais é do que o seu desdobramento, a sua realização. É pelo movimento no espaço que o corpo veicula e efetiva suas intencionalidades; é no espaço que nelas é inoculado um sentido, é no movimento que enxergamos a gênese do significado. Assim sendo, Merleau-Ponty passa ao exame da motricidade, lançando mão novamente de seu procedimento de contrapor a conduta dum doente frente à dum sujeito em condições

normais de saúde, buscando nas ocorrências anômalas o significado do fenômeno estudado. No caso, o autor se debruça mais uma vez sobre o comportamento e os sintomas do soldado Schneider.

Para os médicos e psicólogos que estudam seu caso, devido ao ferimento de obus Schneider é portador duma espécie de “cegueira psíquica”. Ele não consegue efetuar movimentos abstratos, ou seja, movimentações sem objetivos ou metas definidos. Porém, ações habituais e necessárias à sua vida, como assoar o nariz e riscar um fósforo, são conseguidos sem grandes dificuldades. Vemos que, embora Schneider apresente bloqueios para movimentos abstratos que envolvam até a localização de regiões corporais, como o nariz e a cabeça, a sua movimentação concreta, isto é, os seus gestos e seus atos frente à sua situação atual e efetiva, não é afetada. Pelo contrário: ele a vive como um sujeito normal.

Retornemos à questão da localização dos estímulos corporais. Schneider não consegue indicar uma parte de seu corpo nem com um dedo e muito menos com uma régua de madeira; todavia, se o deixarem pegar a região pretendida, ele consegue, a muito custo, localizá-la. Como essa distinção entre os atos de pegar e de mostrar é possível? Observa Merleau-Ponty que

No mesmo doente [Schneider] e também nos cerebelosos, constata-se uma dissociação entre o ato de mostrar e as reações de pegar ou de apreender: o mesmo paciente que é incapaz de mostrar com o dedo, sob comando, uma parte de seu corpo, leva vivamente a mão ao ponto onde um mosquito o pica. Há portanto um privilégio dos movimentos concretos e dos movimentos de apreensão do qual devemos procurar a razão. (PhP, 150)

Paradoxalmente, Merleau-Ponty evidencia uma diferenciação entre o tato e a visão após a análise do comportamento de Schneider. Como explicar que a apreensão seja diferente do ato de mostrar, visto serem ambos duas formas diferentes do ato de apontar e firmar uma localização? Ora, esqueçamos que o ato de pegar, dependente do tato, é um movimento concreto, referente à situação atual que se apresenta ao doente.

A apreensão, ao contrário da visão e do ato de mirar, ligados ao movimento abstrato, é um ato que já começa antecipando seu fim (cf.

PhP, 150), desenhando seus gestos visando à meta a ser alcançada. Trata-se dum tipo de movimentação que *aproxima* o paciente de sua meta, coloca-o em contato direto com ela, preparando-se em cada gesto parcial; ao contrário da visão, que é mais abstrata pelo fato de se fazer à distância, a partir dum ponto remoto, com o sujeito *afastado* de seu objetivo. O paciente é incapaz desse tipo de movimentação abstrata pelo fato de que está encerrado em seu meio atual, aprisionado ao seu contexto, acorrentado ao habitual e ao que a atualidade o obriga a fazer.

Portanto, em Schneider os distúrbios devem ser localizados no corpo fenomenal e na sua maneira de se projetar à experiência do mundo, e não creditados à perda de certas qualidades sensoriais e motoras ou de determinadas representações. Os problemas do soldado ferido não são sintomas em “terceira pessoa”, ou seja, males que o afetariam em seu corpo e em seu espaço objetivos; o distúrbio está na ordem do fenomenal. Como comenta Moutinho sobre o presente caso,

O doente possui portanto uma deficiência que não concerne nem ao pensamento nem ao movimento como processo em terceira pessoa- e, por contraste, nos revela a potência motora, motricidade que nos fará lançar a atenção não mais para o passado (corpo habitual), mas para o futuro (o fim, por meio da intencionalidade). (MOUTINHO, 2006, 132).

A aparição em cena da temporalidade, pela referência ao passado entranhado no corpo habitual e em seus sedimentos, remete-nos ao fato de que há uma *ausência* ou uma falta que causa os sintomas de Schneider, como se uma dimensão existencial lhe tivesse sido subtraída. Ele está preso ao atual, condenado a se curvar passivamente perante o seu mundo. Em contrapartida, o que podemos concluir na movimentação do normal, que consegue executar os movimentos abstratos tanto quanto os concretos? O sujeito normal não necessita dos movimentos preparatórios elaborados pelo doente, pois nele “cada estimulação corporal desperta [...] um tipo de ‘movimento virtual’; a parte interrogada do corpo sai do anonimato, anuncia-se por uma tensão particular e como uma certa potência de ação no quadro do dispositivo anatômico.” (PhP, 157). O normal é capaz tanto dos movimentos concretos quanto dos abstratos porque seu corpo não apenas se comunica

com o atual e o real, condicionado pelas suas tarefas; ele pode se mover espontaneamente e sem a exigência duma meta, interrogando também o irreal, o possível, o ausente, o virtual e o imaginário.

Enxergamos isso com mais clareza quando, no exemplo dado por Merleau-Ponty, deparamo-nos com um colega e lhe dirigimos um aceno ou um cumprimento para chamar sua atenção. O normal tanto pode executar seu gesto quando, de fato, seu conhecido está presente numa situação efetiva, quanto pode flexionar o braço e estender a mão a seu bel-prazer, como se “brincasse” com seu corpo a acenar para um amigo ausente e/ou imaginário. Logo, “no sujeito normal, o corpo não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem a si, ele pode desviar-se do mundo.” (PhP, 157). O movimento abstrato permite, então, que o sujeito se situe numa dimensão fictícia. Vai daí a necessidade dos movimentos preparatórios, quando se trata de mostrar uma parte do corpo ou de mobilizá-la; o ato de sacudir e estremecer o corpo seria uma operação na qual os membros e órgãos que não são atualmente reclamados pelo mundo externo sairiam de seu anonimato e se animariam ao se atualizarem com tal movimentação. Desta maneira, a diferença decisiva entre o doente e o normal se dá na capacidade que este tem de se engajar em projetos; em outras palavras, ele consegue partir de seu atual e se projetar para além de seus limites, dirigindo-se ao horizonte do possível, ao virtual, fazendo um uso diferenciado dos arranjos do mundo e de seu corpo. Concluimos então que “o normal *conta com* o possível, que assim adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um tipo de atualidade; no doente, ao contrário, o campo do atual limita-se àquilo que é encontrado em um contato efetivo, ou ligado a esses dados por uma dedução explícita.” (PhP, 157-158). Descobrimos aqui a distinção que há entre movimento concreto e movimento abstrato: o primeiro se configura como resposta e engajamento na situação atual, o outro é a expressão dum projeto. Em outras palavras, há articulação entre motricidade e temporalidade. Assim, a doença de Schneider pode ser apontada como a perda da capacidade de abstração em sua motricidade, encerrando-o definitivamente no atual.

Porém, todo movimento do corpo é um ato de se mover no espaço, ou seja, sobre e no mundo. A potência motriz é sempre encarnação duma intencionalidade, todo movimento encerra em si uma intenção,

tornando absurdo falar dum “movimento em-si e para-si”. Todo movimento, diz-nos Merleau-Ponty, necessita de um *fundo*. É esse fundo que possibilita a comunicação intrínseca entre as duas camadas existenciais no normal, comportando-se como o terceiro termo, uma vez que abstração e concretude não podem ser pensadas como duas substâncias separadas.

Nas palavras de Merleau-Ponty:

O movimento abstrato cava, no interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano. [...] o primeiro [o movimento concreto] ocorre no ser ou no atual, o segundo [o movimento abstrato] no possível ou no não-ser; o primeiro adere a um fundo dado, o segundo desdobra ele mesmo seu fundo. (PhP, 160)

O sujeito da percepção tanto está engajado em suas tarefas atuais quanto, simultaneamente, está polarizado por intenções que as ultrapassam; no que tange à temporalidade, ele está intrinsecamente ligado ao presente e também projetado ao porvir. O hábito retoma seu passado, ao passo que a abstração lhe permite construir um mundo humano a partir do mundo percebido, ou seja, antecipar o devir que é ainda virtual em sua presente situação. Entre essas duas dobras do tempo, há o laço da atual que as une e lhes confere um significado.

2.2 INTENCIONALIDADE E MUNDO: A INSTITUIÇÃO DO ARCO INTENCIONAL

Nessa articulação estabelecida entre o hábito e a atualidade, a motricidade concreta e a abstrata, vimos que o corpo fenomenal assume um papel crucial: embora ambíguo, é por trazer em si essa abertura originária que ele opera a síntese entre as dimensões temporais, recolhidas num único movimento existencial. É isso o que lhe confere a sua atualidade, que funda o tempo presente, no qual passado e futuro buscam seus fundamentos e significados. É isso o que nos permite falar do corpo como *em situação*.

Assim chegamos ao caso do comportamento anômalo do sol-

dado Schneider. Como poderemos pensar essa incompletude da experiência sem, no entanto, recair no prejuízo do corpo *partes extra partes*? Ou, em contrapartida, sem deslocar a questão para a psicologia subjetivista? Reformulemos a pergunta: o que falta no doente que está presente no sujeito em condições normais? O que é escamoteado à experiência do doente?

Regressemos à análise dos sintomas de Schneider e dos outros pacientes apontados por Merleau-Ponty. Vemos inicialmente, conforme foi discutido na seção anterior, a ausência da dimensão existencial do corpo abstrato, explicitada na sua incapacidade de desempenhar movimentos dirigidos a horizontes virtuais e/ou distantes de seus órgãos motores. Nos doentes, há apenas a capacidade de executar movimentos habituais ou há muito sedimentados pelo costume, e ainda os movimentos reclamados pela sua situação atual.

Quando inutilmente tenta desempenhar um movimento abstrato, Schneider falha porque estes movimentos se dão duma maneira fragmentada, em etapas estanques, sem que haja um sentido a atravessá-los e a lhes conferir uma intenção. Encadeando a esse argumento o sintoma da dissociação entre o ato de pegar e o de apontar (o experimento com a régua de madeira), Merleau-Ponty aventa a hipótese de que os distúrbios práticos de Schneider se ligam à falta do campo visual em sua experiência (cf. PhP, 166). Mas será que podemos realmente acatar essa tese, conferindo essa pretensa proeminência à visão, correndo o risco de mais uma vez resvalar em um prejuízo do pensamento?

De fato, a visão compete essencialmente à movimentação abstrata, pois é pelo ato de ver um objeto distante que o sujeito em condições normais se projeta num horizonte virtual e coordena seus movimentos em direção a uma meta afastada no espaço. Apesar de contar plenamente com a função do tato, que é a única presente nos doentes, o normal ainda conta com a capacidade de indicar e apontar à distância, sem a necessidade de apreender o objeto. Como, então, Merleau-Ponty quer levantar a hipótese de que é seu campo visual que lhe foi negado?

Observemos outro experimento descrito pelo fenomenólogo, que permite aprofundar a problemática da visão. Um paciente com os mesmos sintomas de Schneider e provido de visão consegue bater à porta se ela está diante de si e ao alcance de seus punhos; todavia,

ele não consegue reproduzir o gesto de golpear a tábua se a porta foi ocultada ou se não está ao seu alcance. Distante do paciente, ele não consegue efetuar o gesto “mesmo se está com os olhos abertos e fixados na porta” (PhP, 167). O paciente ainda consegue enxergar, seus olhos permanecem sensíveis aos estímulos visuais, porém seu campo motor é limitado ao tátil. Não há exatamente uma perda da visão, mas sim um empobrecimento de suas capacidades motoras.

Como caracterizar, portanto, esse empobrecimento do ato de ver e essa limitação ao tato que os sintomas do paciente nos desvelam?

Visivelmente, para que um objeto possa desencadear um movimento, é preciso que ele esteja compreendido no campo motor do doente, e o distúrbio consiste em um estreitamento do campo motor, doravante limitado aos objetos efetivamente tangíveis, excluindo este horizonte do tocar possível que no normal os circunda. (PhP, 167)

Este estreitamento do qual fala Merleau-Ponty é o que limita o doente à sua situação concreta e atual, acessível mais facilmente pelo tato; é por isso que, embora Schneider seja incapaz de movimentos abstratos, ele ainda consiga desempenhar suas tarefas habituais, como o seu trabalho de fabricar utensílios artesanalmente. Esse campo prático contraído é o que opera a cisão entre os movimentos abstrato e concreto e que aprisiona o doente na atualidade; é o que permite também, grosso modo, explicar a dissociação entre o ato de ver e o ato de pegar.

A visão e o tato, longe de se reduzirem ao desdobramento de objetos externos para uma consciência e ao acionamento de gatilhos corporais pontualmente localizados, operam, antes dessa classificação, uma espécie de *acesso ao mundo*, pois, antes de se cristalizarem numa operação intelectual ou numa função orgânica, eles permitem nossa abertura à existência pela via da percepção. Como assinala Renaud Barbaras:

Com efeito, longe de que possa ser descrita como possessão da coisa mesma por um sujeito ubíquo, a visão, tanto quanto o tato, pertence a uma carne e é por conseguinte ela mesma visível; ela está inscrita no mundo que ela própria faz aparecer, tanto que nele se encontra separada pela espessura de sua própria carne, e que o próprio visível recolhe então numa profundidade sem medida. (BARBARAS, 2009, 226)

Como sentidos, visão e tato não captam e formatam somente dados desenhados para eles; ambos se abrem ao mesmo mundo, articulam-se numa experiência única, o que nos permite constatar uma continuidade entre os dois. Essa continuidade é o que está ausente em Schneider e nos outros pacientes.

Trasladando-nos à experiência do normal, a descoberta mesma dessa imbricação entre o tátil e o visual faz cair por terra a dissociação com a qual se vinha tentando clarificar os fenômenos sensoriais e a patologia de Schneider; essa continuidade ocorre porque o corpo do normal como um todo está se projetando ao seu mundo, ou seja, ele desfruta plenamente de sua experiência.

O comportamento anômalo de Schneider permite descobrir que

a doença, desorganizando a função visual, não evidenciou a pura essência do tátil, que ela modificou a experiência inteira do sujeito ou, se se prefere, que não há no sujeito normal uma experiência tátil e uma experiência visual, mas uma experiência integral em que é impossível dosar as diferentes contribuições sensoriais. (PhP, 169)

Será distendendo os “fios intencionais”, ou seja, apontando o afrouxamento das intencionalidades no comportamento do doente, que Merleau-Ponty resolverá os impasses sem recair num pensamento fundamentado na dualidade consciência-corpo. Deste modo, o movimento abstrato e o movimento concreto só estarão de fato distintos no indivíduo doente; tal separação é visível somente no comportamento patológico.

A primeira deficiência intelectual digna de nota é a incapacidade de compreensão de algumas metáforas simples: para o ex-combatente, as figuras do “pé da cadeira” ou da “cabeça de um prego” são incompreensíveis, mesmo que ele conheça os dois objetos isoladamente; a associação significativa é que permanece impossível. O que se vê, grosso modo, é uma falha no entendimento de Schneider concernente à sua capacidade de efetuar sínteses com os dados captados pelos sentidos.

A questão extrapola os limites da reflexão categorial, pois o que de fato está ausente são as *relações* entre os fragmentos estanques que lhe chegam de seu mundo percebido; ou, para falar na linguagem fe-

nomenológica, desapareceram as intencionalidades. O corpo de Schneider está como que desprovido de seus fios intencionais e meramente reduzido à vestimenta da mente, embora tal invólucro possa mais facilmente ser comparado a uma armadura, que aprisiona e sufoca o intelecto, causando-lhe toda sorte de efeitos. Portanto, qual é realmente o distúrbio que afeta o soldado ferido? Responde-nos o filósofo: “em Schneider, o que compromete o pensamento não é o fato de que ele seja incapaz de perceber os dados concretos como exemplares de um *eidos* único ou de subsumi-los a uma categoria, é ao contrário o fato de que ele só pode ligá-los por uma subsunção explícita.” (PhP, 179).

Se ainda pudermos falar duma falha em Schneider, é da intencionalidade projetada ao virtual e ao ausente. E em que isso o diferencia do sujeito normal em suas relações com o espaço? Ora, o normal não descarta a sua presença na situação concreta; ele também se engaja em seu mundo, mergulha em suas tarefas, solicita-o e por ele é solicitado; porém, ao se defrontar com uma das tarefas de sua experiência, o sujeito normal traz consigo todo um acúmulo de experiências familiares e análogas, um sedimento que é trazido à tona a todo instante. Junto com a retomada de seu passado, ele também consegue romper as barreiras da sua situação concreta, seja buscando um arranjo diferenciado de sua experiência, seja aprimorando-se por um outro uso das capacidades motoras de seu corpo, seja modificando radicalmente os conteúdos sedimentados que lhe vêm.

Ora ela se enfraquece, como na fadiga, e então meu “mundo” de pensamentos se empobrece e até mesmo se reduz a uma ou duas ideias obsedantes; ora, ao contrário, dedico-me a todos os meus pensamentos, e cada frase que dizem diante de mim faz então germinar questões, ideias, reagrupa e reorganiza o panorama mental e se apresenta com uma fisionomia precisa. (PhP, 183)

Portanto, a principal deficiência de Schneider é justamente a incapacidade de concretizar a síntese entre a sensibilidade e a significação, partindo em duas uma única dimensão de existência. Seu problema, antes de ser motor ou intelectual, ou ainda um sintoma orgânico, é existencial.

Em sua percepção, os dados do mundo nunca se comunicam, limitando-se a repousar num isolamento substancial, como se as características e faces de cada objeto ou as variadas perspectivas nas quais uma situação pode ser vislumbrada se isolassem por completo, cada um afirmando um modo único de existir que nada teria de semelhante com os outros, arruinando qualquer intencionalidade que os pudesse atravessar. Ao contrário, “no normal, o objeto é ‘falante’ e significativo, o arranjo das cores imediatamente ‘quer dizer’ algo, enquanto no doente a significação precisa ser trazida de outro lugar por um verdadeiro ato de interpretação.” (PhP, 184). É isso que permite ao normal endereçar uma intenção ao mundo que o envolve e no qual ele se movimenta, projetar-se no horizonte do possível e do potencial, deixar-se invadir pela situação e, assumindo-a e retomando o repertório de experiência passadas, ele a modifica e se deixa modificar por ela. O sujeito saudável não vivencia em sua existência os pares antagônicos representados por hábito e atualidade, corpo e consciência, experiência e subjetividade, sentido e significado, passado e porvir, interior e exterior.

Refaçamos então a pergunta que nos guiou durante essas reflexões, invertendo, contudo, a sua ordem: o que o sujeito normal possui que faz com que sua experiência tenha uma coesão que falta na experiência do doente? Há, no embate da consciência com o mundo exterior, a instituição dum nexu primordial entre o sujeito corpóreo e o mundo percebido, que possibilita a tensão entre as várias dimensões de sua experiência. Responde-nos Merleau-Ponty que

a vida da consciência- vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva- é sustentada por um ‘arco intencional’ que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. (PhP, 190)

É ao conceito de arco intencional, como sistema de tensões entre os feixes de intencionalidades reclamados pela experiência, que a análise existencial da motricidade do corpo próprio nos arrasta, à guisa mais de consequência do que de conclusão. É este arco que se disten-

de na experiência de Schneider e dos demais pacientes, diminuindo a coesão entre os setores de sua experiência. A rigor, o arco intencional não nos fornece a chave da experiência perceptiva, mas antes nos dá a medida primeira para toda análise que quiser se debruçar sobre as questões que concernem ao ser no mundo.

2.3. CONCLUSÃO

A essa altura de nossas reflexões e discussões, cabe a pergunta: ao quê exatamente a análise da espacialidade e da motricidade do corpo próprio nos conduz? Ora, o surgimento dum arco intencional a articular os vários setores da experiência lança luz sobre um corolário fundamental: a ideia do corpo fenomenal como veículo da existência conduz a uma revisão do conceito de espaço. Para um corpo dotado de tal estatuto filosófico precisamos dum renovado conceito de espaço, capaz de atender à demanda deste sujeito corpóreo sem as lacunas do espaço *partes extra partes*. É todo o panorama da existência que experimenta uma mudança radical após a crítica aos prejuízos clássicos.

É no espaço, portanto, que o ser-no-mundo corporal viverá a experiência de se comprimir entre o passado sedimentado e o futuro como horizonte virtual a se fazer; mais ainda, é o espaço o solo privilegiado que permite o fluir duma camada de experiência a outra, articulando as suas variadas regiões com coesão.

Mais do que isso, reportado à síntese sensório-motora do corpo, o espaço fenomênico não apenas oferece a chave das coordenadas de cada órgão sensorial e a sua posição funcional perante o todo:

O que reúne as ‘sensações táteis’ de minha mão e as liga às percepções visuais da mesma mão, assim como às percepções dos outros segmentos do corpo, é um certo estilo dos gestos de minha mão, que implica um certo estilo dos movimentos de meus dedos e contribui, por outro lado, para uma certa configuração de meu corpo (PhP, 208)

O espaço é exatamente o local desse ‘estilo’ mencionado por Merleau-Ponty, é nele que as modulações do corpo em seu embate com o mundo são revestidas de intenção. Ou seja: é na motricidade e

pelo seu desdobramento espaço-temporal que se verifica o fenômeno da expressão. Toda motricidade é expressão, isto é, abertura e ocultamento de significados, enigma a ser decifrado, mistério que reclama o próprio desvelar.

REFERÊNCIAS

BARBARAS, Renaud. *Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-ponty*. In: _____. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e Experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: UNESP, 2006.

Merleau-Ponty e Winnicott: acerca da alteridade infantil

Litiara Kohl Dors

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

O presente trabalho pretende abordar o tema da alteridade a partir do estatuto conferido pela obra clínica do pediatra e psicanalista inglês Donald Winnicott e pelo programa fenomenológico do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty. Embora, muito provavelmente, não haja evidências de que ambos os autores tenham conhecido mutuamente os seus respectivos trabalhos escritos, aliás, em períodos relativamente próximos, é possível identificar, no plano teórico, profundas convergências.

Nessa perspectiva mais recíproca que aqui se advoga, a teoria do desenvolvimento psíquico primitivo e a noção de espaço transicional conforme proposta por Winnicott parece convergir, por exemplo, à teoria fenomenológica merleau-pontyana, especialmente, no tocante à problemática concêntrica acerca do corpo, do campo fenomenal e da reversibilidade.

O sentido último quanto à presença de “outrem” na constituição do “si-mesmo” é fortemente postulada pela teoria clínica winnicottiana do amadurecimento. A presença do ambiente facilitador nos primórdios do desenvolvimento psíquico, tal qual é descrita pelo autor inglês, caracterizada principalmente pela figura da “mãe suficientemente boa”, auxilia na constituição de um ser autêntico e criativo, capaz de relacionar-se, de maneira plena, com “outrem” e com o mundo.

Segundo a concepção proposta por Winnicott, a integração do ser, embora faça parte da natureza humana, não é algo que se encontra já

do com o nascimento do indivíduo. O bebê não é um ser de substância; não tem atributos. É, antes, um ser em construção. É aberto de possibilidades; instaura, pois, uma alteridade radical, para além de todo solipsismo. Trata-se, portanto, de uma conquista que se desdobra por meio do tempo e diante da qual a presença afetiva da criança como um “outro” faz-se, simbolicamente, essencial. Quando tudo corre bem, a “mãe suficientemente boa”, no dizer de Winnicott, consegue compreender as necessidades do bebê, adaptando-se, pois, a elas, além de satisfazê-las de modo a proporcionar àquele a sensação de que é ele quem constrói o mundo. Esse sentimento de onipotência inicial é demasiado importante no sentido de que figura como base da criatividade e da cultura.

Ora, neste ponto da discussão aqui em curso, já é possível observar, embora de maneira bastante sutil, algumas proximidades com as reflexões de Merleau-Ponty mais voltadas, por exemplo, à experiência da arte, da linguagem e da vivência cultural como um todo. Nessa direção, posicionando-se, criticamente, em relação ao empirismo e ao racionalismo que perpassam a maior parte da filosofia ocidental, o filósofo abre uma via de acesso a um novo discurso ontológico onde não há mais clivagem entre o corporal e o espiritual, o “objetivo” e o “subjetivo”. Ao introduzir a metáfora da “carne”, especialmente, em sua obra tardia, Merleau-Ponty também retoma a noção husserliana de *Lebenswelt*, ou mundo-da-vida, sem contudo, separar o *ser* de sua experiência mais concreta e “carnal” com o mundo. Aos olhos do pensador francês, só podemos reconhecer uma subjetividade autêntica se esta se revelar, em sentido originário, quer dizer, radicalmente encarnada no mundo com o qual mantém “relações de comércio”. Conforme o próprio autor salienta:

O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 117-118).

Ora, o que o filósofo retoma aqui, é uma ideia oriunda de Kurt Goldstein¹, notável psiquiatra alemão que concebera uma concepção mais integral do organismo a partir de suas relações com o meio, qual seja, a de que não há mais separação entre o organismo biológico e as intenções psíquicas. Partindo, pois, desse princípio mais geral, não havendo separação, o corpo deixa de reduzir-se a uma condição de mero objeto, à maneira de uma “coisa entre as coisas”, transfigurando-se então como uma forma privilegiada de experiência ontológica. O corpo é um ser de experiência dinâmica, dialética e, portanto, prenhe de múltiplos sentidos. É nessa direção também que se pode compreender a noção ou desconstrução merleau-pontyana da ideia clássica de sujeito. A subjetividade passa a se revelar, em termos fenomenológicos, como uma “consciência perceptiva”, isto é, como uma experiência originariamente corporal ou carnal, imersa e, portanto, desvelada como um estilo *sui generis* de acontecimento perceptivo.

O que Winnicott se dedica em mostrar, e que parece vir diretamente ao encontro do empreendimento fenomenologicamente merleau-pontyano, é a possibilidade de se compreender outro estatuto da subjetividade em seu caráter instituinte, criativo, capaz, portanto, de estabelecer trocas com o mundo e, em sentido amplo, com outrem. É aqui, que, mais particularmente, entra em cena, a significação última do tema da alteridade. Para o psicanalista inglês, ao abrir-se ao mundo “em pequenas doses” (WINNICOTT, 2008, p. 77) o bebê é despertado pelo laço que o une, originariamente, à sua mãe. Winnicott passa então a fazer uso de uma categoria nuclear, a noção de *holding* e *handling*, ou seja; o ato de segurar e manusear o corpo próprio do bebê. Isso, sem dúvida, retrata, nesse cenário, o fenômeno especial de que a mãe, ao entrar em contato com o bebê, interagindo com ele e, portanto, olhando-o amorosamente nos olhos, fornece à criança a sensação de ser real, de ser visto, de possibilidade de existir enquanto um ser criativo e capaz. Sendo assim, “um *manejo* desamoroso ou impessoal, fracassa em fazer do indivíduo uma criança humana nova e autônoma” (WINNICOTT, 1975, p.150).

Ora, essa perspectiva aberta no âmbito mais próprio da psicologia infantil winnicottiana, vai ao encontro de um pressuposto ontológico-fenomenológico com o qual Merleau-Ponty redefine o estatuo

¹ Consultar: (GOLDSTEIN,1971;1983) e (SILVA, 2015).

da intersubjetividade. Trata-se de compreender que a questão do *ser* só pode ser devidamente interpelada se recolocarmos o homem em relação primordial com o seu corpo e o seu mundo. Ou seja: o homem e o mundo são constituídos de um mesmo tecido. Pois bem: em sentido amplo, é essa a significação última que a noção de “carne” enuncia. Desta forma, o sujeito interage no mundo criando, modificando, abrindo sentido às coisas porque também é afetado pelo mundo. Mais que isso, a metáfora da carne implica em reconhecer um princípio ontológico elementar: a ideia de reversibilidade. O meu corpo e o corpo de outrem perfazem um só enigma ou paradoxo: há o fenômeno de uma sobreflexividade corporal. É o que Merleau-Ponty retrata em “*Le Philosophe et Son Ombre*”: primeiramente, há uma

Relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas. Quando minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma ‘coisa física’, mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita [...]. Dessa maneira, porque eu me toco tocando, meu corpo efetua ‘uma espécie de reflexão’. Nele e por ele não há somente relação em sentido único daquele que sente com aquilo que ele sente. A relação se inverte: a mão tocada torna-se tocante, e sou obrigado a dizer que o tato aqui está espalhado pelo corpo, que o corpo é ‘coisa senciente’, ‘sujeito-objeto’ (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 271).

Ao mesmo tempo, há uma amplificação do mesmo paradoxo:

Se, ao apertar a mão de outro homem, tenho a evidência de seu ser-aí, é porque ela se coloca no lugar de minha mão esquerda: meu corpo se anexa ao corpo do outro nesta ‘espécie de reflexão’ da qual ele é paradoxalmente a sede. Minhas duas mãos são ‘co-presentes’ ou ‘coexistem’ porque são as mãos de um só corpo: o outro aparece por extensão dessa co-presença. Ele e eu somos como os órgãos de uma só intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 274).

Ora, só faz sentido esse princípio de reversibilidade e, portanto, sobreflexividade ao nível de nossa experiência corporal porque tal fenômeno de metamorfose atesta o caráter último cuja profundidade é Carne do Sensível como Ser de inerência. Como bem mostra o filósofo:

A carne de que falamos não é a matéria. Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado, sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraíndo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 189).

Que alcance teórico, pois, esse argumento último de Merleau-Ponty pode obter tendo em vista a teoria clínica de Winnicott? Se procedermos a uma analogia com a teoria do amadurecimento humano em sua mais seminal inspiração winnicottiana, poderemos, talvez compreender, que a “carne” ou o “tecido” do mundo só poderá ser introduzido “em pequenas doses”, quer dizer, a uma original subjetividade, agora, transfigurada carnalmente por meio de uma relação profundamente afetuosa com a mãe no início da vida. Poderemos então, levar em conta que esta relação “carnal” aqui ilustrada põe em cena, mais uma vez, a relação que Winnicott descreve entre a “mãe suficientemente boa” e o seu bebê. Sob esse contexto, é que se pode também aproximar o caráter daquilo que Merleau-Ponty denomina de verticalidade, isto é, a ideia de que sujeito e mundo encontram-se como que entrelaçados, numa espécie de relação onde não há sobreposição entre um e outro. Do mesmo modo, a alteridade se reconhece por meio desse tecido carnoso que não deixa de se harmonizar na própria diferenciação. Quer dizer, o corpo enquanto sujeito se harmoniza com a carne do mundo, sem perder, o princípio que os diferencia.

Quando, por exemplo, a mãe oferece o peito ao bebê que chora de fome, está auxiliando-o a produzir sentidos acerca desta sensação, como também possibilitando a ele o sentimento de criar o mundo. Embora estejamos diante de uma relação que se estabelece entre um sujeito capaz de separar o *eu* dos objetos externos e um bebê que ainda não atingiu tal estágio de maturidade, podemos conjecturar que a identificação materna dessa comunicação primitiva do bebê só é possível porque se encontram os dois, enlaçados e fundidos ao tecido de um mundo que é comum a ambos. Aos olhos de Winnicott:

O leite da mãe não flui como uma excreção; é uma resposta a um estímulo, e este estímulo é a visão, o cheiro e o tato de seu bebê, e

o choro do bebê, que expressa necessidade. É tudo uma coisa só: o cuidado que a mãe toma com o bebê, e a alimentação periódica que se desenvolve como se fosse um meio de comunicação entre ambos – uma canção sem palavras. (WINNICOTT, 2006, p. 69).

Tal “relação de troca” do indivíduo com o mundo, descrita por Merleau-Ponty, parece ter início, para Winnicott, justamente nesta primeira relação do indivíduo com seu cuidador, isto é, quando nos primórdios do desenvolvimento psíquico, o ego individual não está ainda diferenciado dos outros objetos.

Neste sentido, podemos retomar a afirmação de Winnicott de que:

Um bebê pode ser *alimentado* sem amor, mas um *manejo* desamoroso, ou impessoal, fracassa em fazer do indivíduo uma criança humana nova e autônoma. Onde há confiança e fidedignidade há também um espaço potencial, espaço que pode tornar-se uma área infinita de separação, e o bebê, a criança, o adolescente e o adulto podem preenche-la criativamente com o brincar, que, com o tempo, se transforma na fruição da herança cultural (WINNICOTT, 1975, p. 150).

É importante por em evidência, mesmo que, de maneira breve, tendo em vista os limites de abrangência deste trabalho, que tanto Winnicott quanto Merleau-Ponty procuram descrever o estatuto de um terreno comum (no caso do primeiro, a ideia de um espaço transicional; no segundo, a noção de campo fenomenal radicalizada pela metáfora da carne). Esse terreno ou terceira dimensão de camada mais profunda é o que institui a relação homem-mundo onde não há separação entre sujeito e objeto, exterioridade ou interioridade. Na perspectiva, pois, de Winnicott, esse âmbito mais vasto que assegura a unidade entre o psíquico e o físico, caracterizado, pois, sob a categoria de *espaço transicional* parece transfigurar, sem dúvida, a mesma relação de princípio pela qual Merleau-Ponty encampara o seu projeto de uma “reabilitação ontológica do sensível” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 210). Projeto este, emblematicamente, compreendido nos termos de uma ontologia da carne. Para ambos os pensadores, trata-se de um mesmo espaço de “promiscuidade” ou troca, entre sujeito e mundo. Desta maneira, a alteridade também ultrapassa o caráter puramente objetivo para manifestar-se como uma co-

munhão entre dois seres feitos da mesma “carne” e, portanto, passíveis de apreenderem-se e interagirem. Tal ideia encontra-se embasada nas palavras do próprio autor quando afirma que “pelo menos, meu mundo privado deixou de ser apenas meu; é, agora, instrumento manejado pelo outro, dimensão de uma vida generalizada que se enxertou na minha” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 25-26).

Assim, enquanto Merleau-Ponty explora essa relação mais íntima entre o homem e o mundo, carnalmente intersubjetiva, Winnicott parece descrever, por intermédio do desenvolvimento primitivo do psiquismo, como esta relação se faz possível a partir dos primeiros estágios da vida do indivíduo. Ao mesmo tempo em que Winnicott descreve a relação emocional entre o bebê e a figura materna, Merleau-Ponty tece especulações acerca do sentimento profundamente intersubjetivo. Enquanto este último busca escavar um *ser selvagem* que percebe e se funde ao mundo através de um corpo; aquele relata a gama e a importância das sensações corporais na formação de um ego e do contato com o ambiente externo. Ambos parecem convergir com a concepção do indivíduo como ser produtor de sentido. Para eles, esta riqueza de significados e interpretações com as quais o indivíduo se relaciona com o mundo e com outrem, instaura a experiência, transforma e é também transformada por ela.

Especialmente nesta perspectiva, há, entre estes dois autores, uma importante correlação a ser melhor explorada e que faz referência aos conceitos winnicottianos de *holding* e *handling*, brevemente explicitados acima. A partir desse colóquio, se torna possível, assim acreditamos, observar, talvez com alguma sutileza, que a experiência afetiva e o contato intersubjetivo figuram como aspecto primordial da criatividade, da qualidade e da riqueza de interpretações que o sujeito poderá produzir ao longo de sua história. Parece ainda inegável a importância do contato corporal que se efetua tanto em relação às coisas do mundo quanto no que se refere à frequência intercorporal humana. Ora, uma vez que o corpo é também consciência, participa nessa metamorfose do sentido radicalmente ontológica.

É assim que, em seu texto intitulado “*Exploração do mundo percebido: as coisas sensíveis*”, Merleau-Ponty retoma criticamente

a célebre análise cartesiana do pedaço de cera, mostrando, neste caso, que o mel enquanto substância não é uma soma racional de qualidades sensíveis; mais do que isso, o mel é ele próprio, o sentido, que se dá a conhecer subjetivamente por meio da experiência corporal.

Merleau-Ponty procura justamente explorar o sentido de uma “carnalidade” que cada vez mais se revela justamente na zona intercambiável que une e separa o homem ao seu objeto, ao descrever tal relação: “O mel é um fluido denso, tem uma certa consistência, é possível pegá-lo. A mão viva, exploradora, que acreditava dominar o objeto, encontra-se atraída por ele e colada no ser exterior” (MERLEAU-PONTY, 1948, p.21). A seguir, Sartre é invocado: tudo se passa “como que uma docilidade suprema do possuído, uma fidelidade canina, que *se dá* mesmo quando não queremos mais e, num outro sentido, sob essa docilidade, é como que uma apropriação traiçoeira do possuidor pelo possuído” (SARTRE, 1976, p.671). Ora, não é difícil perceber que tal descrição se apresenta acompanhada de um fundo afetivo, isto é, de uma sumarização poética, um convite ao interlocutor à partilha da experiência sensível. Tal descrição evoca as propriedades do objeto sem, contudo, ter de explicá-las. Por isso, transcende a respeito da coisa, muito mais do que é propriamente dito.

A relação corporal entre a mãe e o bebê, tal como Winnicott a descreve, pode-se observar que o toque, o olhar, o acolhimento materno só poderão introduzir o novo ser a uma interpretação mais rica e original do mundo, quando se tratar de um toque, um olhar e um acolhimento amoroso e investido de afeto. Nesse contexto:

Do ponto de vista da saúde mental, a mãe (se agir de forma adequada) estará também criando os fundamentos da força de caráter e da riqueza de personalidade do indivíduo. A partir de uma tal base positiva, o indivíduo tem, com o passar do tempo, uma oportunidade de lançar-se no mundo de uma forma criativa, e de desfrutar e usar tudo aquilo que o mundo tem a lhe oferecer, inclusive o legado cultural. Infelizmente, é uma grande verdade que, se uma criança não começar bem, então poderá não desfrutar do legado cultural e a beleza do mundo não passará de um colorido torturante, impossível de desfrutar. (WINNICOTT, 2006, p. 20).

Será, portanto, possível afirmar que essa primeira relação mãe-bebê pode ser presumida pela noção merleau-pontyana de carne? Ora, parece plausível supor que uma experiência viva entre o homem e o mel, de que outrora se falava, só será possível ao indivíduo saudável, que pôde contar com a sorte de comungar a vida com um outro humano nos primórdios de sua existência. Com isso, talvez o empreendimento de Merleau-Ponty ao pontuar os aspectos intersubjetivos da vida humana seja apenas uma perspectiva. A discussão do tema da alteridade traz, no entorno, sua outra face, a do solipsismo que pode ser novamente encontrada e rediscutida nas formas de existência daqueles que não experienciaram plenamente o fenômeno da intersubjevidade, e que permanecem a exemplo do autismo, a mercê de um mundo próprio, fechado em si e pobremente compartilhado.

REFERÊNCIAS

GOLDSTEIN, K. "The smiling of the infant and the problem of understanding the "other". In: *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

_____. *La structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. Trad. E. Burkherdt e Jean Kuntz. Paris: Gallimard, 1983.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Conversas - 1948*. Trad. Fábio Landa et al. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SARTRE, J. P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

SILVA, C. A. F. (Org.). *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia*. Cascavel, PR, Edunioeste, 2015.

WINNICOTT, D. W. *A criança e o seu mundo*. Trad. Álvaro Cabral. 6. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. *O brincar e a realidade*. Trad. J. O. A. Abreu et al. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. *Os bebês e suas mães*. Trad. J. L. Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Estética e percepção em Bergson: a arte como modelo da filosofia

Pablo Enrique Abraham Zunino
UFRB

I – O SENTIMENTO ESTÉTICO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO.

No primeiro capítulo do *Ensaio*¹, Bergson procura descrever o que comumente entendemos por estado psicológico: os “estados de consciência”, diz ele, são aquelas sensações, sentimentos ou paixões que se exprimem através de esforços puramente internos. Não se trata, portanto, de uma separação de estados, como se fossem coisas exteriores umas das outras, mas de um tipo de diferenciação que é gerada *internamente*. Essa diferença interna é notada, por exemplo, quando compararmos um estado atual com outro anterior: “Nos parece evidente que experimentamos uma dor mais intensa ao sentirmos que nos arrancam um dente do que um cabelo” (DI, p. 8). Entretanto, admitir que uma sensação de dor aumenta ou diminui significa aceitar tacitamente um pressuposto filosófico (e uma tese científica) que confunde dois elementos: (1) a qualidade da sensação e (2) o esforço corporal. Com efeito, podemos quantificar (medir) as contrações musculares, mas não a sensação pura. Por isso, dirá Bergson, a *diferença qualitativa* é irredutível à *diferença quantitativa*. E para defender essa irredutibilidade,

¹ BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. *Ceuvres*. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959. Doravante *Ensaio*, citado como DI.

o filósofo se aproxima da estética, porquanto algumas sensações, como o sentimento de beleza que experimentamos ao apreciar uma obra de arte, permitem caracterizar mais nitidamente a qualidade pura.

Em outras palavras, ao formular o problema da intensidade dos estados de consciência somos confrontados com o sentimento estético. Afinal, por que não se pode medir a intensidade dos sentimentos e das emoções associados à beleza e à arte? Assim como o sentimento estético, o simples sentimento de alegria parece ocorrer de maneira crescente, porque nos invade ocupando progressivamente a nossa alma.² Porém, quando separamos intervalos e atribuímos fases sucessivas a um sentimento (mais alegre, menos alegre), perdemos o elemento propriamente qualitativo. Desse modo, todo o progresso qualitativo é interpretado como uma mudança de grandeza que chamamos de intensidade.

Esses “sentimentos profundos” aparecem de modo mais evidente na experiência estética, na medida em que ela envolve progressão e transformação.³ Ao assistir uma apresentação de dança – e nas artes cênicas de modo geral, experimentamos um tipo de beleza peculiar: o sentimento da graça.⁴ Pensemos num espectador que assiste à coreografia de uma bailarina: o que provoca nele o sentimento estético? Há três elementos envolvidos no sentimento de beleza que acompanha a dança:

1) O primeiro aspecto é a desenvoltura, marcada pela leveza como sinal de *mobilidade*. O movimento fácil tem uma finalidade intrínseca, diferentemente do movimento difícil, que possui finalidade externa e supõe um trabalho contra a matéria. Assim, a desenvoltura dos movimentos se manifesta virtualmente como algo que é sugerido, como um movimento nascente, mas não realizado;

2) A segunda figura da experiência estética é a *temporalidade*. O tempo aparece como um conteúdo que se sintetiza a si mesmo de maneira imanente, conjugando continuidade e heterogeneidade no próprio sentimento: “A percepção de uma facilidade nos movimentos vem aqui fundir-se no prazer de interromper de alguma maneira a marcha

² Como tantos outros “sentimentos diversos, cada um dos quais, anunciado já pelo precedente, se torna visível e a seguir o eclipsa definitivamente” (DI, p. 13).

³ Cf. PINTO, D. “O tempo e seus momentos interiores: heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana”. *Analytica*, v. 9, nº 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005, pp. 74-83.

⁴ Cf. PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989, pp. 81-86.

do tempo e de conter o futuro no presente” (DI, p.9).

3) A terceira figura do sentimento da graça é a *simpatia física* proporcionada pelo ritmo e o compasso do acompanhamento musical:

O ritmo torna cúmplices o espetáculo e o espectador. O espectador não é apenas o beneficiário intercambiável que recebe *passivamente* a “beleza” do espetáculo; é ele que suspende provisoriamente a legislação do mundo profano do trabalho e da exterioridade. E é esta participação no *ato* que engendra o espetáculo, esta cumplicidade entre visão e visível que Bergson descreve como uma espécie de simpatia física (PRADO Jr.,1989, p. 84).

Essa irresistível atração da beleza na dança afina com a *simpatia moral* na medida em que supõe uma *comoção*, uma solidariedade no movimento que incita o espectador a mover-se junto com a bailarina, diluindo na temporalidade o espaço separador entre as partes. Desse ponto de vista, o objetivo da arte é comparável a um estado de hipnose, uma vez que se trata de adormecer as potências ativas da nossa personalidade e levar-nos a um estado de docilidade no qual *simpatizamos* com o sentimento estético expresso pela obra de arte.

Assim na música, por exemplo, o ritmo e o compasso suspendem o fluxo normal de idéias e nos introduzem nos sentimentos que ela expressa: a imitação de um gemido nos provocará tristeza. Na poesia, o encanto e a beleza se exprimem através de sentimentos que se desdobram em imagens. E estas, por sua vez, em palavras ritmadas. A imagem traduz um sentimento e as palavras carregam a emoção. Destaque para o ritmo, enquanto movimento que embala nossa alma e a adormece: como em um sonho, ela passa a ver como o poeta.

Nas artes plásticas também encontramos esse contraste entre um adormecer e um despertar provocado pelas mudanças que opera a arte no curso ordinário da nossa vida. Na pintura, a fixidez que certas imagens impõem à vida cotidiana, despertam a atenção do espectador; na escultura, a pálida imobilidade da pedra transmite algo de eterno que nos absorve; na arquitetura, existem efeitos análogos ao do ritmo: a simetria das formas e a repetição indefinida de padrões. Nota-se, portanto, que estas considerações sobre as diferentes manifestações artísticas convergem na noção de ritmo:

A arte visa assim, mais do que expressar, imprimir em nós sentimentos; sugere-os, prescindindo facilmente da imitação da natureza quando depara com meios mais eficazes. A natureza procede por sugestão como a arte, mas não dispõe do ritmo (DI, p. 14).

A sugestão, quando indica um sentimento, transfere a intenção do artista para a obra de arte, que estabelece uma *simpatia* comparável à atração de um ímã. Ela é capaz de despertar em nós uma atenção mais abrangente, que inclui as partes e o todo da figura, e se diferencia da atenção seletiva da percepção comum, sempre voltada para a ação mais útil. O alargamento da faculdade de perceber é embalado por uma harmonia em que nada interrompe o livre impulso da sensibilidade. E essa emoção estética – ou simpática (*sim-pathos*: mesma afecção) – supõe uma simultaneidade, isto é, uma coincidência entre o artista, a obra e o espectador.⁵

Retomemos agora o problema da quantificação. Quando giramos o controle de volume de som, notamos uma mudança de intensidade na sensação auditiva (diferença qualitativa). Sabemos, contudo, que essa mudança se relaciona com o aumento (quantitativo) do esforço muscular, isto é, com a força necessária para girar o botão (mesmo que seja uma leve pressão na tela do *smartphone*). Além disso, a análise do caráter estético nos mostra que existe uma diferença entre “causar” (sem intenção, no caso da arte da natureza) e “sugerir” através da intencionalidade artística.

Por analogia com o movimento muscular, podemos afirmar que também na obra de arte a força do sentimento sugerido supõe graus de intensidade. A riqueza desse sentimento (pluralidade qualitativa) comporta graus de profundidade e elevação. Todos os pensamentos e sentimentos que o artista sugere exprimem uma parte de sua história e de sua vida. Nesse sentido, a arte que produz apenas sensações é uma arte inferior se comparada à arte que produz também emoções. Na verdade, existem milhares de sensações, sentimentos e idéias que enriquecem uma emoção artística e formam com ela um estado único.

⁵ “O sentimento do belo não é um sentimento especial; todos os sentimentos que experimentamos se revestem de um caráter estético, sempre que são sugeridos [pelo artista], e não apenas causados [pela natureza ou pela vida]. Compreende-se então porque a emoção estética nos parece admitir graus de intensidade e também graus de elevação” (DI, p. 15).

Para apreendê-lo em sua originalidade estética, teríamos que viver a vida do artista que experimentou esse estado emotivo: “o artista visa introduzir-nos nesta emoção tão rica, tão pessoal, tão nova, e levar-nos a experimentar o que não poderia fazer-nos compreender” (DI, p. 15-16). Esse é o sentido exato do verbo “experimentar”, que implica sentir ou viver por si mesmo uma emoção particular, ao passo que “compreender” já é pensar e racionalizar o que era apenas um sentimento grávido de ideias.⁶

A emoção fundamental se compõe de vários fatos psíquicos imperceptíveis que em algo coincidem com a intenção original do artista, mas em cada espectador podem repercutir de maneira singular, denotando o caráter de uma verdadeira diferença qualitativa. Quanto mais fatos psíquicos elementares (sentimentos, idéias) estão presentes em uma emoção estética fundamental, mais rica ela é. Assim, toda a gama de diferenças qualitativas que pode produzir uma obra de arte (mudanças de elevação e profundidade internas) se traduz em um aumento ou diminuição de intensidade emotiva, através de um processo inconsciente de quantificação do sentimento estético.

II – ARTE E PERCEPÇÃO: A CONVERSÃO DA ATENÇÃO.

Na conferência “A percepção da mudança”⁷, a reflexão sobre a arte nos encaminha para uma das prerrogativas do método bergsoniano: voltar à percepção e conseguir que ela se dilate e se estenda; um movimento contrário ao da *Primeira Meditação* de Descartes⁸, que duvidava sistematicamente da percepção e dos sentidos para enfatizar a prioridade do conhecimento intelectual. Bergson aponta dois procedimentos reducionistas na tradição inaugurada por Descartes: primeiro, a eliminação da diferença qualitativa que impregna o real; segundo, a conservação e o

⁶ “Será tanto mais rico de idéias, cheio de sensações e emoções o sentimento em cuja área nos introduziu, quanto mais a beleza expressa [na obra] tiver profundidade e elevação. As intensidades sucessivas do sentimento estético correspondem a mudanças de estado [qualitativas] ocorridas em nós, e os graus de profundidade a um maior ou menor número de fatos psíquicos elementares [quantitativos] que dificilmente distinguimos na emoção fundamental” (DI, p. 16).

⁷ BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 154-159. Doravante PM.

⁸ DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

tratamento exclusivo da diferença quantitativa (de grau) que caracteriza a substância extensa (matéria). Esses procedimentos empobrecem o real e transformam o mundo em um objeto geométrico e matemático.

Ao invés disso, o nosso filósofo propõe um alargamento da percepção, isto é, uma percepção mais abrangente que inclua também os aspectos qualitativos do mundo. Ora, como pedir aos olhos do corpo que vejam mais do que eles já vêem? A atenção pode tornar mais preciso um objeto, iluminar ou intensificar seus aspectos, mas não pode fazer surgir no campo da percepção aquilo que não estava ali de início. É possível, contudo, refutar essa tese. Eis o que Bergson descobre na experiência da arte: “Há séculos que surgem homens capazes de ver (e de nos fazer ver) o que não percebemos naturalmente. São os artistas!” (PM, p.155). A arte nos mostra na natureza e no espírito, fora de nós e em nós, coisas que não impressionavam nossos sentidos e nossa consciência. As intervenções urbanas na arte contemporânea e as instalações artísticas das Bienais são uma prova disso.

Mas há exemplos em todos os campos da arte. O poeta e o romancista (Proust, Fernando Pessoa ou Machado de Assis, para citar alguns) exprimem um estado de alma ao criarem matizes de emoção que simpatizam, isto é, despertam em nós esses sentimentos. Assim como na revelação fotográfica (anterior à fotografia digital), a imagem só aparece depois de alguns minutos mergulhada no banho de revelação: “O poeta é esse revelador!” – assevera Bergson. Também na pintura, o artista isola uma visão e a fixa tão bem na tela que não podemos evitar de aperceber na realidade aquilo que ele mesmo tinha visto nela.⁹

Se aceitarmos que, através desses exemplos, a arte nos revela a possibilidade de alargar a faculdade de perceber, cabe então perguntar como é que se efetua essa extensão da percepção? O artista sempre é caracterizado como um indivíduo “sonhador”, “distraído”, muito menos preocupado que nós com os afazeres da vida prática. No entanto, ele consegue ver mais coisas na realidade, sendo mais desprendido dela. Esse paradoxo pode ser formulado da seguinte maneira: quanto mais nos preocupamos com a vida cotidiana (viver), menos nos inclinamos a contemplar.¹⁰

⁹ Lembro quando eu estive em Florência, Itália, visitando o *Ponte Vecchio*; buscava um ângulo para a foto que fosse idêntico ao da famosa obra *Dante and Beatrice* (1884), de Henry Holiday.

¹⁰ Na atualidade, esse distanciamento da vida exigiria um desinteresse por certos aspectos ligados à sociedade de consumo. Cf. ADORNO, Th. “O iluminismo como mistificação das massas”. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

De tempos em tempos – adverte Bergson – surgem homens desapegados cuja consciência é menos aderente à vida (os artistas). Neles, a natureza esqueceu de vincular as duas faculdades: a faculdade de perceber e a faculdade de agir. Porque podemos olhar uma coisa nela mesma (em si) ou em vista de sua utilidade (para mim). Perceber por perceber significa perceber pelo prazer, apenas para contemplar, e não para obter ou fazer algo com isso. A percepção não é somente um meio para atingir certos fins, como poderia sugerir um certo pragmatismo¹¹; ela pode ser um fim em si mesmo, quando incorporamos a perspectiva da estética e da filosofia da arte.

Esse “desprendimento” do artista diante das necessidades da vida pode afetar apenas um sentido (visão, tato, ouvido) ou a consciência de modo geral. Daí o surgimento dos pintores, escultores, músicos ou poetas, de acordo com o sentido alargado, e a visão mais direta da realidade que se encontra nas diferentes artes. Pelo fato do artista não pensar tanto em utilizar sua percepção, ele percebe um maior número de coisas.

Se de tempos em tempos – como diz Bergson, a Natureza concede esse privilégio a certos homens (os artistas), será que a filosofia não poderia, de algum outro modo, proporcionar isso a todos? Essa pergunta nos ajuda a compreender o papel que tem a filosofia para Bergson, qual seja, conduzir-nos a uma percepção mais completa da realidade graças a um deslocamento da atenção. Promover essa abertura filosófica exige, primeiramente, afastar a atenção quase exclusiva do lado praticamente interessante do universo e voltar-se para aquilo que, praticamente, de nada serve.

Essa conversão da atenção seria a própria filosofia, mas esse é apenas o ponto de partida da filosofia de Bergson, sempre centrada no tema da *temporalidade* e seu correlato metódico: o *método de intuição*, que requer um esforço *supra-intelectual* capaz de inverter a marcha habitual do trabalho do pensamento, conduzida pela inteligência.¹²

¹¹ De modo geral, as necessidades da ação prática limitam nosso campo de visão (estético) na medida em que o pragmatismo social exige um recorte, um empobrecimento do real. Esse interesse prático nos leva a prestar atenção ao que é mais imediato: o aqui e agora. E a percepção, nesse quadro, tem por função utilitária efetuar o recorte pragmático daquilo que nos interessa para agir: ela não nos mostra as coisas como são; nos indica apenas para que nos podem servir.

¹² Cf. ZUNINO, P. O filósofo e o relógio de areia: vida e temporalidade em Bergson. *Revista Diálogos Possíveis*. Salvador: FSBA, 2014 (no prelo).

III – ARTE E FILOSOFIA: A INTUIÇÃO COMO CRIAÇÃO.

As ideias de tempo mecânico (trabalho) e de tempo lento (pensamento) podem ser pensadas no horizonte da oposição bergsoniana entre aquilo que é repetitivo, de um lado, e aquilo que denota um processo interno de diferenciação, de outro. Este último, como vimos, é constitutivo da criação artística, mas a relação entre o artista e sua obra exige que se distinga entre descoberta e invenção: “A descoberta refere-se àquilo que já existe atual ou virtualmente: ela certamente viria mais cedo ou mais tarde. A invenção doa o ser àquilo que não existia, e poderia nunca vir”.¹³ Esse tipo de invenção ocorre naturalmente na arte, visto que o artista é o inventor da sua obra. É assim que podemos entender também o método da intuição, com base no modelo da criação e da invenção:

O estatuto da obra de arte e do artista não podem ser entendidas como uma psicologia do ato criador. [...] O que mais interessa à concepção bergsoniana da arte não é a gestação individual da obra, mas o processo de identificação com a totalidade da qual a obra se faz veículo de revelação. Nesse sentido todo artista, no plano da expressão, já é um intérprete de si mesmo, da mesma forma que o filósofo, quando expressa sua intuição fundamental em sistema, já é um discípulo de si mesmo. [...] A obra de arte, o artista são manifestações da continuidade do Ato Criador.¹⁴

Talvez por isso Deleuze tenha definido a filosofia como uma disciplina que consiste em criar ou inventar conceitos.¹⁵ De fato, costuma-se dizer que ter uma intuição é ter uma ideia, mas o que é exatamente “ter uma ideia”? Notemos, antes de tudo, que a criação enquanto processo não supõe necessariamente um criador, uma vez que o sujeito passa a ser ele mesmo efeito do processo criativo. Abandona-se de saída o pressuposto de um sujeito relaxado e passivo como substrato de uma ação espontânea, mas também a intenção ou a finalidade perseguida pela ação voluntária. Para compreender essa experiência

¹³ GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989, p. 60.

¹⁴ Cf. LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 325-326.

¹⁵ DELEUZE, G. O ato de criação. *Folha de São Paulo*, 27 jun. 1999b. Caderno Mais!, p. 4-5.

“sem piloto” que independe da vontade de um eu, podemos pensar nos artistas que se dizem tomados por ideias como se elas os invadissem. Ter uma ideia não resulta de um processo de busca ativa, já que o ato criador assemelha-se mais a um “encontro” do que ao resultado de uma busca. Isso não significa que a ideia surja espontaneamente: “Não é uma busca orientada, mas também não é uma simples espera. Trabalha-se para ter a possibilidade de receber a idéia. Melhor seria referir-se a uma ativa receptividade”.¹⁶

Pensemos na atitude de um caminhante urbano. De um lado, temos o trabalhador que se dirige quase automaticamente do lar até o local de trabalho, seguindo uma linha reta; de outro, o turista, que é completamente seduzido pela cidade e passeia aleatoriamente por ela; entre esses dois extremos, estaria o caminhar do antropólogo, aquele que parece distraído como um turista, mas está à espreita do insólito como um caçador, deixando sempre uma margem para o inesperado. Nesse sentido, o ato criativo tem algo de intuitivo, isto é, uma “atenção ao mesmo tempo concentrada e sem foco, como aquela que caracteriza a meditação budista” (KASTRUP, 2007, p. 62). Haveria um aspecto positivo da distração, na medida em que esta permite captar tudo aquilo que está fora de foco e, desse modo, se distingue da simples dispersão: “A distração é um funcionamento em que a atenção vagueia, experimenta uma errância, fugindo do foco da tarefa e indo na direção de um campo mais amplo” (*ibid.*). A criação, portanto, envolve um trabalho de composição, pois a ideia não é o pensado, mas o que faz pensar. Ela cria uma necessidade que impulsiona o trabalho para além da vontade pessoal do criador. Mais do que o esforço consciente, o que importa é propiciar o encontro:

O encontro é o refluxo da busca, pois nele somos receptivos. Há então um *ritmo*. Buscando uma coisa, podemos encontrar outra e reorientar todo o processo. [...] Não podemos ser completamente ativos num encontro, mas devemos deixar-nos afetar pelo que encontramos (*ibid.*, p. 66-67).

¹⁶ Cf. KASTRUP, V. Flutuações da atenção no processo de criação. In: LECERF, E. [et. al.] (Org.). *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 62.

Ao contrapor à atitude de busca uma atitude de encontro, essa análise atenua a oposição entre tensão e relaxamento. Isso permite confirmar a tese de Bergson segundo a qual haveria uma “atenção suplementar” para além da atenção à vida prática, isto é, para além do alcance funcional e utilitário da experiência. Essa atenção suplementar é a que caracteriza a *intuição* como uma “percepção alargada”, tal como a que possuem naturalmente os artistas.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Th. “O iluminismo como mistificação das massas”. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. *Œuvres*. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.
- _____. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, G. O ato de criação. *Folha de São Paulo*, 27 jun. 1999b. Caderno Mais!
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989.
- KASTRUP, V. Flutuações da atenção no processo de criação. In: LECERF, E. [et. al.] (Org.). *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- PINTO, D. “O tempo e seus momentos interiores: heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana”. *Analytica*, v. 9, nº 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- ZUNINO, P. O filósofo e o relógio de areia: vida e temporalidade em Bergson. *Revista Diálogos Possíveis*. Salvador: FSBA, 2014 (no prelo).

Considerações sobre a concepção de arte em Bergson

Paulo Deimison Brito dos Santos

Universidade Federal da Bahia

Bergson, conhecedor da tradição filosófica e científica, nos propõe um novo jeito de filosofar. Nos diz que a filosofia “deveria ser um esforço para ultrapassar a condição humana”¹ e que “filosofar é um ato simples”². Nesse sentido, o esforço de ultrapassar a condição humana consistiria em se afastar dos conceitos já prontos utilizados em nosso cotidiano, fabricados pela filosofia e pela ciência. É neste sentido, então, que “filosofar consiste em inverter a marcha habitual do pensamento”.³

A nova metafísica proposta por Bergson se fundamenta integralmente na experiência⁴, na realidade imediata, isto é, vivida no processo de dilatar a percepção no íntimo das coisas, a fim de conhecer o interior do objeto a ser conhecido, ou seja, o tempo.

Na conferência *A intuição filosófica*, por exemplo, Bergson discorre acerca do método intuitivo, nos dizendo que ele esclarece as dificuldades derivadas dos conceitos elaborados pelo método analítico. Devendo a intuição partir em busca do conhecimento interior do objeto para percebê-lo em sua plenitude, e não mais da análise que se apegua a pontos de vista externos, assim, a arte nos conduziria a uma

¹ BERGSON, H. Introdução à metafísica. In: *Textos escolhidos*, p. 53.

² BERGSON, H. A intuição filosófica. In: *Textos escolhidos*, p. 98.

³ BERGSON, H. Introdução à metafísica. In: *Textos escolhidos*, p. 49.

⁴ “A metafísica busca neste momento simplificar-se, aproximar-se mais da vida”. (BERGSON, H. A Intuição Filosófica. In: *Textos escolhidos*, p. 81)

intuição a ser apreendida. Naquele texto, Bergson nos alerta também para a compreensão do pensamento filosófico em sua intuição simples. Para tanto, seria necessário atravessar as barreiras da linguagem, isto é, deixar de lado os conceitos pré-fabricados, pois eles nos inserem na representação do objeto, que é o tempo, e não no mesmo.

Por vezes, ao longo de nossas reflexões, percebemos que a metafísica proposta por Bergson busca aproximar-se mais da vida, isto é, ela busca pensar a realidade vivida, experimentada. Esse novo pensar metafísico concebe o tempo real como constante devir, ou seja, como duração. É importante salientar que essa nova metafísica se opõe à metafísica tradicional e ao método analítico, pois, para Bergson, ambas (metafísica tradicional e ciência) recorriam à representação de um tempo estático para compreender a realidade vivida. Esse tempo estático (calculado) referente ao espaço, criticado por Bergson, se torna um problema em sua reflexão, pois para ele não equivale à própria realidade.

Nessa medida, Bergson empreenderá uma crítica à *conceitualização* que seria o fundamento da metafísica tradicional. Tal metodologia adotada pela tradição filosófica não se adequaria ao verdadeiro objeto da metafísica, conforme pensa Bergson. Doravante, na conferência *Introdução à Metafísica* o filósofo investigará os conceitos ou ideias abstratas, que para ele são símbolos. Segundo ele, “quanto mais podem as ideias abstratas prestar serviço à análise [...] tanto mais incapazes são de substituir a intuição, isto é, a investigação metafísica do objeto no que ele tem de essencial e próprio”.⁵ Deste modo, os conceitos recom põem o objeto artificialmente, e quando tratamos do tempo devemos, ao contrário de conceituar simplesmente, intuí-lo, ou seja, percebê-lo em sua plenitude. Desse modo, nos mostrou o filósofo que o tempo mensurado pelas ciências e pela própria filosofia necessitava de uma revisão, pois essa noção do tempo representado de maneira estática em cálculos matemáticos e físicos era insuficiente em relação à compreensão da realidade movente. Assim, para ele, o tempo deveria ser aprofundado, experimentado, para que de alguma maneira atingíssemos o conhecimento absoluto do real.

Ora, lembramos que para alcançarmos a percepção da realidade movente, a qual Bergson nos convidou a perceber, deveríamos utilizar

⁵ BERGSON, H. Introdução à metafísica. In: Textos escolhidos, p. 28.

o método intuitivo, pois só ele nos guiaria à intuição da duração. Nesse sentido, Frédéric Worms, nos diz:

A filosofia [de Bergson] decorre da constatação da passagem do tempo enquanto fato primordial e originário; nessa medida, as suas obras podem ser consideradas como diferentes tentativas de esclarecer tal experiência da temporalidade que, filosoficamente considerada, consiste na intuição da duração.⁶

Percebemos dessa maneira, que para alcançar a intuição da duração seria imprescindível a utilização do método intuitivo proposto pelo filósofo. Vimos ainda que o método intuitivo visa se contrapor ao racionalismo e ao positivismo (maneiras de conceber a realidade) que para Bergson necessitavam de uma revisão, pois utilizavam apenas o método de análise. Assim, segundo ele, o conhecimento científico-analítico, propicia diferentes pontos de vista ou maneiras de conhecer o tempo, mas não penetra em seu interior, em sua simplicidade, sendo que o tempo se caracteriza pela constante fluidez, que não é levada em consideração pelo método de análise. Desse modo, Débora Morato Pinto, nos diz:

Grande parte do trabalho do filósofo consiste em discriminar aquilo que a inteligência [caracterizada pelo método de análise] insere ilegitimamente na experiência, para assim afastar os obstáculos e promover a intuição da mudança, da mobilidade, da passagem do tempo, enfim, da duração.⁷

Nesse movimento de intuição da mudança, Bergson insere uma nova concepção de tempo como duração. Essa nova concepção de tempo movente questiona a própria concepção de tempo concebido pela ciência, de fato estático. Desse modo, Bergson nos conduz a percebê-lo em sua plenitude, em seu fazer-se.

Ressaltamos, pois, que a duração é o conceito central da filosofia de Bergson. Assim, a duração pode ser expressa como constante mudança, passagem contínua, percebida quando a intuímos. Dessa maneira, o filósofo nos mostrou que a intuição da duração pode se dar a partir do conhecimento artístico, ou seja, mostrou que refletir

⁶ WORMS, F. *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 129.

⁷ PINTO, D. M. "Bergson". In: *Os filósofos: clássicos da filosofia*, p. 211.

sobre o processo de composição da obra de arte nos coloca em contato direto com a duração, com nós mesmos, em constante mudança, em um fazer-se. Assim, podemos estender nossa reflexão à arte, ou seja, intuí-la em sua profundidade. Pois a arte é a experiência intuitiva de invenção contida no homem, fazendo-nos representar a realidade, seja ela concreta ou abstrata, através do contato direto com a duração.

Segundo o filósofo, o olhar desinteressado do artista sobre o mundo nos coloca em contato imediato com a imprevisibilidade. Quando compõe uma obra de arte, seja ela musical, literária, plástica, escultural, corporal e etc, cria-a livremente, expressa seu pensamento, sentimento, conflito, conhecendo a si mesmo e ao mundo, e o resultado de sua arte é sempre novidade, provocando simpatia para com nós mesmos.⁸ Podemos perceber que ao estarmos em contato com a obra de arte, sentimos a transformação dos nossos sentimentos, o que de certo modo, provoca o enriquecimento de nossas emoções.⁹

A arte pensada como resultado de um processo de evolução, ou seja, criação, em que a obra imita o mesmo movimento de evolução da natureza, nos inquieta e nos proporciona a proximidade conosco mesmos, com a duração, isto é, com um conhecimento que se dilata na percepção de nós mesmos e do mundo, nos conduzindo ao movimento da vida.

Conforme Izilda Johanson, a percepção da arte é próxima à expressão da intuição da duração. Isto nos leva a compreender que:

O tema central da doutrina bergsoniana, a duração, será também o núcleo de onde partirá a investigação acerca do fenômeno artístico. E também as noções de intuição, movimento, individualidade, liberdade e criação, tão próprias à questão filosófica, aplicar-se-ão perfeitamente aos problemas da arte.¹⁰

Mais adiante, percebemos que a intuição da nossa própria realidade vivida é uma experiência integral que pode ser refletida por meio da arte. O processo de composição artística é pensado antes mesmo da obra de arte existir, mas o resultado final é sempre imprevisível novidade; o artista nos leva a perceber o impulso criador, o fluxo da vida.

⁸ Cf. BERGSON, H. *A percepção da mudança*. In: O pensamento e o movente, p. 155 a 158.

⁹ Cf. BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 19-20.

¹⁰ JOHANSON, I. *Arte e intuição: a questão estética em Bergson*, p. 17.

A obra de arte é então novidade, nos provocando sempre sugestão. O sentimento estético logo é aguçado e a emoção no contato da criação e recriação, nos propõe conhecimentos acerca de nós mesmos e do mundo, movimento proveniente da percepção alargada da obra de arte.

Ora, sobre a função da arte da arte, Bergson nos diz:

A arte visa assim, mais do que expressar, imprimir em nós sentimentos; sugere-os, prescindindo facilmente da imitação da natureza quando depara com meios mais eficazes. A natureza procede por sugestão como a arte, mas não dispõe do ritmo. Supre-o mediante a longa convivência que a comunhão das influências sofridas criou entre ela e nós, e que faz que a menor indicação de um sentimento com ela simpatizemos, como uma pessoa habituada obedece ao gesto do magnetizador. E esta simpatia produz-se sobretudo quando a natureza nos apresenta seres de proporções normais e tais que a nossa atenção se divide por igual entre todas as partes da figura, sem se fixar em nenhuma delas: visto que a nossa faculdade de perceber se encontra embalada por esta espécie de harmonia, nada interrompe o livre impulso da sensibilidade, que apenas aguarda o desaparecimento do obstáculo para se emocionar simpaticamente.¹¹

Assim sendo, a reflexão sobre a arte nos faz vivenciar a possibilidade de construção de conhecimento, de descoberta de novas possibilidades e também contribui para a realização de criações diversas.

Lidando diretamente com as obras de William Turner e Jean-Baptiste Corot¹², foi possível perceber o teor da argumentação de Bergson no que diz respeito à atividade artística como uma que não adere ao lado prático da vida, isto é, ao lado da mera busca pela sobrevivência. As palavras do filósofo podem confirmar o que dizemos:

Mas, de longe em longe, por um acidente feliz, homens surgem cujo sentido ou cuja consciência são menos aderentes à vida. A natureza esqueceu de vincular sua faculdade de perceber à sua faculdade de agir. Quando olham para alguma coisa, veem-na

¹¹ BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 20.

¹² Esses artistas: Turner e Corot, são admirados por Bergson, pois, em sua perspectiva, as obras desses artistas nos levam a perceber a realidade de maneira despercebida, imediata, levando em consideração seu processo de composição, nos mostrando que a faculdade de percepção através da arte é possível. (Cf. BERGSON, H. A percepção da mudança. In: *Textos escolhidos*, p. 156 - 157).

por ela mesma, e não mais por eles; percebem por perceber – por nada, pelo prazer. Por um certo lado deles próprios, quer por sua consciência, quer por um de seus sentidos, nascem desprendidos; e, conforme esse desprendimento seja o de tal ou de tal sentido, ou da consciência, são pintores ou escultores, músicos ou poetas.¹³

Doravante, passamos a entender que, arte e filosofia acompanham o movimento da vida quando apresentam elaboração. Nesse sentido, a reflexão entre filosofia e arte, sugerida por Bergson, nos leva ao estudo da sua concepção de metafísica pela própria intuição da duração. Assim, quando nos percebemos construindo um poema, uma música, uma obra plástica, dilatamos o conhecimento sobre nós mesmos, e de algum modo intuímos a duração interior. Nesse caminho, a experiência artística nos colocou no fluxo de dilatação da percepção do tempo, pois aprofundamos a nós mesmos e entramos em contato com o tempo real.

Vemos assim, que a reflexão sobre a arte serve de exemplo à filosofia, como nos mostrou Bergson, pois a arte nos coloca em contato com a criação, e tempo é criação. Dessa maneira, passamos a entender que a metafísica proposta por Bergson, através do método intuitivo, nos leva à expressão da duração, que pode ser percebida na obra de arte ou na composição da mesma. Desse modo, Izilda Johanson ao discorrer sobre a filosofia de Bergson, nos diz que “[..] a intuição, em filosofia, será metafísica; em arte, será obra”.¹⁴

Nessa perspectiva, consideramos que a concepção de arte percebida na filosofia de Bergson se apresenta como meio de compreensão da duração, além de abrir possibilidades de compreensão de uma possível concepção de estética em sua filosofia.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. [1889] Trad. de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70 [S. d.].

¹³ BERGSON, H. *A percepção da mudança*. In: O pensamento e o movente, p. 158-159.

¹⁴ JOHANSON, I. *Arte e intuição: a questão estética em Bergson*, p. 18.

- _____. *O pensamento e o movente*. [1934] Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (Coleção os Pensadores). Tradução de Franklin Leopoldo e Silva.
- JOHANSON, I. *Arte e intuição – A questão estética em Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- MONTEIRO, G. *A Medida do Tempo: Intuição e Inteligência em Bergson*. Salvador: Ed. Quarteto, 2012. (Coleção Empiria).
- PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1988.
- PINTO, D. M. *Crítica da tradição, refundação da metafísica e descrição da experiência – Bergson e Merleau-Ponty*. In: *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- _____. “Bergson”. In: *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v. II: de Kant a Popper / Rossano Pecoraro (org.). Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2008.
- SAYEGH, A. *O método intuitivo: uma abordagem positiva do espírito*. São Paulo: Humanitas Publicações, 1998 (Série Teses).
- VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*. Petrópolis: Editora Vozes.
- WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.
- _____. A concepção bergsoniana do tempo. In: *Dois pontos*, Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, vol.1, nº.1, 2004, pp. 129-149.

Contra a representação: a presença de Henri Bergson no teatro de Antonin Artaud

Marinê de Souza Pereira

Universidade Federal do ABC

BREVE INTRODUÇÃO AO HISTÓRICO DA REPRESENTAÇÃO

Sabemos que a primeira obra a se dedicar à arte teatral é a *Poética* de Aristóteles, a qual afirma que “a tendência a imitar é algo natural no ser humano”, assim como é “natural sentir prazer com as imitações”. Mesmo que se considere, segundo algumas interpretações, que tal imitação não significa que a arte deva copiar a natureza, e sim que a arte é capaz de rivalizar com a natureza, ou seja, significa que ela é capaz (assim como a natureza) de *produzir*, o que a tradição consagra é que o ato teatral é mimético não no sentido de que ele mostra o real ou o produz realisticamente, mas porque ele o re-presenta e o re-produz, ativa e concretamente, em um espaço e um tempo singulares, sendo caracterizado por uma espécie de duplicação.

Ora, sabemos também que até o século XVIII, o teatro apresenta as *ações* dos homens em sua exemplaridade (os “melhores”, os “heróis”), de maneira que a representação não deve se basear efetivamente no real (o que aconteceu), mas no possível (o que poderia ter acontecido), noção delimitada pelo verossímil, isto é, pelo que parece verdadeiro – sendo preferível um verossímil crível a um verdadeiro incível. O que varia com o momento histórico e o lugar, segundo Robert Abirached, no livro *La crise du personnage dans le théâtre moderne*, é o que se poderia chamar de a estética da representação: o estilo de atuação, o

conteúdo referente aos termos da realidade, da verdade ou da ficção, a composição do público e o tipo de crença que ele estabelece em relação à imagem teatral (ABIRACHED, 1994, p. 11).

Do Século XVIII em diante, seguindo ainda a obra supramencionada de Abirached, da qual essa brevíssima introdução à história do teatro e da noção de representação se vale, faz-se presente uma transformação intelectual, política e social bastante decisiva, modificando o lugar do homem no mundo. Muda também o significado atribuído à *mimese*. O advento progressivo da burguesia leva à conversão da *mimese* para a descrição do indivíduo, encarregando-a de apresentar um espelho à sociedade – “os dramaturgos da idade moderna pervertem a noção aristotélica, ao mesmo tempo em que creem adaptá-la aos novos tempos” (ABIRACHED, 1994, p. 11). À medida que se confirmam as contradições da nova sociedade industrial, o teatro entra em crise e o que estará em causa, a partir do fim do século XIX, é a própria noção de representação, a qual parece difícil de se ajustar às mudanças desse mundo em “convulsão” e às incertezas quanto a própria natureza humana. Assim, no período que compreende as últimas décadas do século XIX e as primeiras do XX, tudo foi tentado para devolver à cena uma função eficaz no mundo tal qual ele se tornou.

Em termos gerais, é nesse período que encontramos as origens de uma polarização que marcará a arte teatral desde então e que expressa mais do que questões artísticas em contraste: manifesta polémicas ou dilemas também filosóficos e científicos. É dele que nos ocuparemos doravante.

A RADICALIZAÇÃO DA REPRESENTAÇÃO

Na segunda metade do século XIX, uma concepção de teatro é apresentada como a única saída para a crise dessa arte em um mundo em intensa transformação: o Naturalismo. Há que se levar em conta nesse período o surgimento da fotografia, o desenvolvimento das ciências e o otimismo que o acompanha, pois são fatores que influenciarão essa teoria mimética da representação. Émile Zola é o mais famoso teórico da cena dita naturalista. “Penetrado pelos postulados do determinismo científico e convencido da influência exercida pelo meio sobre

o homem, ele deseja que a dramaturgia insira suas personagens na situação concreta da vida cotidiana” (LIOURE, 1973, p. 124). Fervoroso adepto da fotografia e das ciências, Zola considera que as artes literárias (romance e teatro) devem fotografar a realidade (reapresentá-la de maneira verdadeira e não verossímil) e que o escritor deve ser um cientista.

O livro *O romance experimental* reúne, em 1880, sete trabalhos de Zola publicados no ano anterior, revelando uma sistemática tentativa de aproximação entre literatura e ciência. Nele, o entusiasmo pelo progresso das ciências se mostra explicitamente na tentativa de abarcar a arte nessa vaga de positivismo, própria do momento histórico. Sendo influenciado por várias ideias do século, Zola incorpora sobretudo as que foram desenvolvidas por Claude Bernard em sua *Introdução ao Estudo da Medicina Experimental*, a ponto de dizer que *O Romance Experimental* é uma adaptação desse tratado, tendo no método experimental seu grande guia. Fato criticado pelo próprio Bernard, que não deixará de mostrar estranheza pela submissão da arte aos dispositivos da ciência. Avaliação, por sua vez, refutada pelo apologista do Naturalismo, o qual, no texto final do “livro-manifesto”, vai inclusive mais longe do que o fisiólogo, que pensa no organismo humano, e chega a prever que a ciência será capaz de encontrar o determinismo das atividades cerebrais e das manifestações sensuais do homem, ou seja, será capaz não só de conhecer o organismo, mas também os pensamentos e sentimentos humanos, prevendo suas ações. Para uma amostra de tais considerações, vale reproduzir algumas partes dessa obra de indiscutível valor para a compreensão da época e seus desdobramentos:

Claude Bernard demonstra que este método aplicado ao estudo dos corpos brutos, na Química e na Física, deve ser igualmente aplicado ao estudo dos corpos vivos, em Fisiologia e Medicina. Vou tentar provar por minha vez que, se o método experimental conduz ao conhecimento da vida física, ele deve conduzir também ao conhecimento da vida passional e intelectual. É apenas uma questão de graus no mesmo caminho, da Química à Fisiologia, e em seguida, da Fisiologia à Antropologia e à Sociologia. O romance experimental fica na extremidade (ZOLA, 1982, p. 26). [...] Quando se tiver provado que o corpo do homem é uma máquina, cujos mecanismos o experimentador poderá desmontar e montar de novo à vontade, será necessário passar aos atos passionais e intelectuais do homem. Entraremos então no domínio

que pertencia até agora à Filosofia e à Literatura; será a conquista definitiva, pela ciência, das hipóteses dos filósofos e dos escritores. Temos a Química e a Física experimentais; teremos a Fisiologia experimental; mais tarde ainda teremos o romance experimental. Esta é uma progressão que se impõe e seu termo final é fácil de se prever desde hoje. Tudo está interligado; foi preciso partir do determinismo dos corpos brutos para se chegar ao determinismo dos corpos vivos; e, uma vez que cientistas como Claude Bernard demonstram agora que leis fixas regem o corpo humano, pode-se anunciar, sem medo de errar, a hora em que as leis do pensamento e das paixões serão por sua vez formuladas. Um mesmo mecanismo deve reger a pedra dos caminhos e o cérebro do homem (ZOLA, 1982, p. 40).

Outro nome que prepara e fertiliza o terreno naturalista é o de Hippolyte Taine. Este partidário da aplicação dos métodos das ciências naturais aos domínios da atividade humana (física, mental e social) influencia tão profundamente Zola que estudiosos chegam a afirmar que os leitores de *O romance experimental* tomariam facilmente como sendo do autor muitas das afirmações do seu inspirador. Algumas ideias de Taine, como a determinação pelo meio, momento e raça, serão vistas em vários dramas naturalistas. Não é de estranhar, portanto, que Zola, ao seguir o exemplo da fisiologia de Claude Bernard, tenha como finalidade algo muito mais profundo, qual seja, a determinação dos próprios estados de consciência, juntamente com a dos fatos (humanos e sociais) e corpos (brutos ou vivos), numa asserção final em que, nas palavras do próprio autor, “o determinismo domina tudo” (ZOLA, 1982, p. 41).

No ano seguinte à publicação da coletânea sobre o romance, Zola publica o texto *O Naturalismo no Teatro*, no qual dá continuidade às suas reflexões artístico-científicas, delineando por sua vez os traços do drama moderno. Nesse sentido, reivindica para a cena a verdade humana em toda a sua crueza e a observação exata da sociedade, sem qualquer intervenção pedagógico-moralista ou poético-romântica, o que só pode ser alcançado com mudanças cênicas (encenação e entoação realistas) e, especialmente, com a guinada dramaturgica ao naturalismo. A esse respeito, *Le drame de Diderot à Ionesco* apresenta uma formulação que sintetiza os elementos da cena naturalista (ou eliminados dela), a saber:

Recusa da idealização, da retórica e das convenções, respeito pela natureza e pela vida, gosto pelo real e pelo concreto, tais são os princípios em nome dos quais Zola exigia dos dramaturgos um teatro em que a ação, as situações, as personagens e a linguagem estivessem submetidas às virtudes da verdade, das quais os romancistas até agora possuíam sozinhos o segredo (LIOURE, 1973, p. 121).

Por isso, o texto de Zola é um apelo aos escritores e homens de teatro para que realizem o Naturalismo, grande tarefa do século no tocante a essa e a todas as artes. Trata-se de algo que, em sua concepção, não é passível de escolha, pois significa estar à altura ou de acordo com o momento histórico, sendo o contrário apenas estagnação e banalização da arte teatral, tal como lemos nas reflexões finais do próprio autor:

Mostrei que a força de impulsão do século era o Naturalismo [...]. Só que aconteceu que a evolução foi muito mais rápida no romance; ela aí vence, enquanto se esboça apenas no palco. Isso devia ocorrer. O teatro foi sempre a última cidadela da convenção, por razões múltiplas [...]. Queria, pois, chegar simplesmente a isto: a fórmula naturalista, daqui em diante completa e fixa no romance, está muito longe de assim estar no teatro, e concluí que deverá completar-se, que aí tomará cedo ou tarde seu rigor científico; senão o teatro se banalizará e se tornará cada vez mais inferior (ZOLA, 1982, p. 121-2).

Por fim, é categórico: “Ou o teatro será naturalista ou não existirá; tal é a conclusão formal” (ZOLA, 1982, p. 127).

CONTRA A REPRESENTAÇÃO

A reação a essa concepção de arte (e de arte teatral em específico) é imediata, levando ao reverso do que fora proposto pelo Naturalismo, seja em relação à interioridade humana ou à exterioridade da cena. No tocante à primeira, tudo o que fora excluído adquire legitimidade: o sonho, a imaginação, o mistério, o sobrenatural, a sugestão, o poético. Em relação à segunda, nada do que não fosse simbólico e, portanto, necessário, deveria compor os materiais cênicos (cenário, figurino etc.), esvaziando o palco da parafernália que a recomposição dos ambientes

burgueses exigia na cena naturalista. Se os simbolistas são os primeiros artistas modernos a liberar a representação da obrigação mimética ou da submissão a um modelo inspirado no real, dando autonomia à arte teatral, o que é contemporâneo ao grande período teórico do teatro naturalista (final do século XIX), tal concepção artística se faz seguir no início do século XX por novas vozes que, mesmo distintas entre si (e muito diferentes do, digamos, credo dos simbolistas), têm em comum a rejeição ao Naturalismo.

O que se verá denunciado a partir de então, de Jarry aos surrealistas, dentre outras abordagens, é a tentativa de atribuir à realidade a mesma lógica que o espírito constrói e nela introduz, como se fosse algo da própria realidade, e de dar a ele um poder sobre as coisas tal como pretende se arrogar. Nesse sentido, serão questionadas as leis lógicas da identidade e da não-contradição, responsáveis pela estruturação da verdade e da realidade, resultando em uma imersão naquilo que a razão ordinária (ou ordenadora) não pode captar: a complexa interioridade, a irracionalidade, o sonho, a loucura etc.

Para Michel Lioure, a reação simbolista “literária e dramática, iniciada aproximadamente em 1885, corresponde a uma revolução espiritual”, isto porque “enquanto Renan, Taine e Berthelot proclamavam sua fé no *Avenir da science*, o espiritualismo, asfixiado durante muito tempo pelo positivismo e pelo determinismo materialista, ia progressivamente renascer e preencher as consciências” (LIOURE, 1973, p. 133). Claro está que não é propósito do livro discorrer sobre o que considera como “espiritualismo”, sendo (parece-nos) compreendido no sentido em que o trecho acima o demonstra, como reação ao determinismo materialista e ao positivismo, gerando novos modos de consciência e de criação artística. Também não é nosso propósito debater a respeito, nem entrar no debate sobre a participação (no sentido de inclusão), ou não, da filosofia bergsoniana no âmbito do que se denomina “espiritualismo”. Contudo, pensamos que não se pode negar que o pensamento de Bergson se inclui no âmbito do que Lioure chama de “revolução espiritual”, no sentido da reação ao determinismo proclamado por Taine e seus partidários, cientistas ou artistas.

Sabemos que Taine foi alvo das críticas de Bergson, ao lado de Alexander Bain e Stuart Mill, como um dos principais representantes

da psicologia associacionista. Ora, Bergson não nega que se possa verificar uma relação entre os estados cerebrais e os estados de consciência, e sim que estes sejam reduzidos àqueles, como efeito direto ou indireto, pois isto só é possível porque se extrapola a experiência (verificação experimental da ligação em um número restrito de casos). Assim como supõe moléculas e átomos determinados uns pelos outros, o determinista também tomará por absoluta a determinação dos fatos de consciência uns pelos outros. Desse modo, nasce o determinismo associacionista, o qual tentará se apoiar no mesmo mecanicismo físico que sustenta os fenômenos da natureza. De acordo com Bergson, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, eles se prestarão uma ajuda mútua. O mecanicismo, ao mesmo tempo em que empresta ao determinismo associacionista seu caráter geométrico, fazendo-o mais rigoroso, torna-se universal. Mas, o determinismo psicológico também estaria por trás do determinismo físico, pois a busca por mediações capazes de fornecer o conhecimento dos estados internos se colocaria no início de todo o processo – o determinismo físico não seria outra coisa que “o determinismo psicológico tentando se verificar e fixar os seus contornos por um apelo às ciências da natureza” (BERGSON, 2008, p. 112). Um auxilia o outro, havendo uma espécie de endosmose entre eles, para usar uma metáfora bergsoniana. Assim, o determinismo psicológico acaba substituindo a realidade temporal do eu, ao mesmo tempo indivisível e contínua – a qual o filósofo da duração se esforça por apreender e expressar ao longo de toda a sua obra –, por uma combinação de estados isolados (descontínuos e associáveis). E, na “Introdução à metafísica”, lemos que Taine e Mill...

[...] gostariam de uma intuição e, por uma estranha consequência, pedem-na à análise, que é a própria negação dela. Procuram o eu, e pretendem encontrá-lo nos estados psicológicos, ao passo que só se pode obter essa diversidade de estados psicológicos transportando-se para fora do eu, para tomar da pessoa uma série de croquis, de anotações, de representações mais ou menos esquemáticas e simbólicas¹. Assim, por mais que justaponham os

¹ A referência ao “simbólico” aqui é tomada em sentido completamente diferente do que os simbolistas buscam, ligado à diversidade de sinais e correspondências através das quais o mundo reflete algo além do material, um para-além ou sobrenatural, permitindo comunicação com ele, enquanto as representações simbólicas às quais Bergson se refere estão relacionadas aos procedimentos intelectuais e propriamente científicos de tradução da realidade.

estados aos estados, que lhes multipliquem os contatos, que lhes explorem os interstícios, o eu escapa-lhes sempre, de modo que acabam por não ver nele nada além de um vão fantasma (PM, 2009, p. 200).

Segundo Bergson, os estados de alma se definem pela qualidade e, no caso dos estados profundos, sobretudo, não têm qualquer relação com a quantidade, “misturam-se de tal maneira que não se pode dizer se são um ou vários, nem sequer examiná-los sob este ponto de vista sem logo os desnaturar” (BERGSON, 2008, p. 95). São progressos e não coisas, “vivem e, vivendo, mudam incessantemente; por conseqüência, não se lhes pode suprimir qualquer momento sem os empobrecer em alguma impressão, modificando assim a sua qualidade” (BERGSON, 2008, p. 147). Para que participem da “exterioridade recíproca das coisas externas”, nós os cortamos, e fixamos sua instabilidade por meio de nomes estáveis. Introduzimos em nossos estados de consciência uma homogeneidade que nos permite pensá-los. Fazemos isso por meio da linguagem, ao nomear tais estados, e, desse modo, os imaginamos separados uns dos outros, assim como as palavras estão separadas umas das outras. Depois, os imaginamos em sequência como em uma linha, donde nossas dificuldades quanto à liberdade, isto é, às ações que não se encontram pré-determinadas na sequência linear racional². Estados da alma que parecem, nas palavras do filósofo, “bastarem-se a si próprios” são “como as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, as emoções estéticas”. Ao abordar esses estados profundos de nossa alma, o que somos de modo mais imediato e que, portanto, não podemos expressar pela mediação da linguagem, Bergson enfatiza o caráter singular da arte no que se refere aos sentimentos que ela nos sugere (em que não há causalidade direta, como no caso da sensação de esforço). Isto porque os sentimentos estéticos proporcionam exemplos “impressionantes da intervenção progressiva de elementos novos, visíveis na emoção fundamental, e que parecem aumentar-lhes a grandeza embora se limitem a modificar-lhes a natureza” (BERGSON,

² “Chama-se liberdade à relação do eu concreto com o ato que realiza. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres. Com efeito, analisa-se uma coisa, mas não um progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração” (BERGSON, 2008, p. 165).

2008, p. 9). A arte nos leva a simpatizar com o sentimento expresso, tal é o seu objetivo.

A concepção que Bergson tem da linguagem, não podemos esquecer, é puramente instrumental: é tradução e só pode ser usada enquanto tal – por isso há o problema da expressão, isto é, da tradução (mediação) da experiência imediata. Mas, o poeta é justamente “aquele para quem os sentimentos se desdobram em imagens, e as próprias imagens em palavras, dóceis ao ritmo para os traduzir” (BERGSON, 2008, p. 12). A grandiosidade de um poeta, portanto, estará em quase nos fazer esquecer que utiliza palavras. Ao critério de exatidão, buscado pelas ciências e também pela filosofia que, desde seus primórdios, se sustentou sobre o procedimento analítico, construindo o discurso a partir de conceitos, a arte revela outra possibilidade expressiva, pois “nela o *telos* da expressão não é a fixação do sentido unívoco, mas sim o movimento da subjetividade e da totalidade – da Realidade – surpreendido e capturado no registro de sua transição” (SILVA, 1994, p. 20). Para o Naturalismo, a função da linguagem está relacionada à estruturação lógica da realidade, no sentido que acima mencionamos, manifestando-a. Mais ainda:

A verdade das personagens implica a da linguagem. A heróis humanos, convém uma língua exatamente adaptada às situações e aos meios nos quais eles estavam engajados. [...] Caracteres e ação, meio, personagens e linguagem estavam, portanto, submetidos ao critério universal da verdade (LIOURE, 1973, p. 125).

Critério refutado na e pela “revolução espiritual”, de maneira que fazemos nossas as palavras de Abirached, ao final da sua análise sobre as novas fronteiras do realismo, segundo a qual, nas transformações do personagem e do ator (e de todo o teatro, diríamos), o que se esboça...

[...] é talvez a ideia dissimulada que, de Bergson a Proust e aos surrealistas, se impõe progressivamente, sob diferentes avatares, à Europa do nascente século XX, a saber: que a vida é movimento ininterrupto, duração inesgotável, fluidez indivisível, sendo vã toda tentativa de representá-la intelectualmente; e que a memória mantém imóveis, no “subsolo da consciência”³, uma gama de

3 Citação de Abirached do livro *L'Energie Spirituelle*, Paris, Alcan, 1919, p. 35; conforme nota colocada no corpo do texto.

imagens e de lembranças que só demandam aflorar à luz do dia, por pouco que se lhes abra a porta, e a nos trazer os contornos de um saber que a inteligência é impotente para tirar do real (ABIRACHED, 1994, p. 230-1).

ARTAUD E BERGSON

Um dos mais importantes críticos da noção de representação do século XX, no que diz respeito ao teatro (sua definição e alcance) e, para além dele, à cultura europeia, Artaud considera que a própria ideia de representação que o Ocidente se fez, desde as origens, repousa num mal-entendido que visa neutralizar a atividade espiritual dos homens. A vida não é representável em si mesma. E um teatro que pretende substituir o simulacro da representação por um acontecimento real não pode deixar de eliminar o texto e a ideologia mimética por e a ele veiculada. Tudo o que relegar à encenação o papel de duplicação de outra realidade, exterior (e, portanto, estéril à atividade e atuação artística), será rejeitado. Re-presentar (re-apresentar, re-presentificar), re-produzir, re-citar etc., todo o vocabulário do teatro indica uma atividade de duplicação e reenvia a um sistema de ecos cujo ponto de origem é exterior à cena. Lá onde deveria criar, o teatro da Europa, segundo Artaud, repete e conserva. Ao invés de agir, ele multiplica as telas protetoras entre a cena e a vida, separando ou mantendo a separação estabelecida entre texto e encenação, palavra e ação, mente e corpo, imagem e sentido, ator e personagem, palco e plateia, espetáculo (atividade) e espectador (passividade).

Consideramos que Artaud está no ápice da contraposição ao Naturalismo e à representação, no que se refere à direção que mencionamos na seção anterior, por sua dedicação constante e incansável na contestação dos preceitos lógico-rationais, na exaltação da libertação da cena de qualquer submissão à exterioridade e na crítica contundente que faz à cultura ocidental. Artaud deixa o grupo surrealista, mas não os princípios que o orientaram, sendo fiel a eles até o fim em sua busca incessante de recriação do teatro⁴.

⁴ A este respeito, conferir as suas “Mensagens Revolucionárias”, presentes no Tomo VIII das Obras Completas.

Funda o Teatro Alfred Jarry no mesmo ano de sua saída do grupo, em 1926, o qual contei em embrião tudo o que será desenvolvido no Teatro da Crueldade, sobre o qual falaremos abaixo, condensando inquietudes não só artaudianas, mas de gerações de artistas, contemporâneos ou herdeiros de Artaud.

Ao criar o Teatro da Crueldade, ele o opõe explicitamente ao teatro europeu tradicional, caracterizado, no seu entender, pela discursividade e, portanto, pela racionalidade. Este teatro é definido como psicológico por permanecer no plano da linguagem falada, cuja finalidade é atingir o intelecto, o que manifesta a maneira ocidental de conceber o homem e o mundo, e sua origem está no século XVII. Tal concepção é fundamentada na repartição do homem (“razão e irrazão”, “corpo e alma”) e na supremacia de um domínio sobre o outro, repercutindo numa ideia fragmentada da cultura e da vida. A cena naturalista seria o coroamento da tradição clássica. Um teatro que pretende dar a ver “porções de vida”, transformando o público em *voyeur* que espiona a realidade como que pelo buraco da fechadura. Contra tal *teatro psicológico*, Artaud reivindica um *teatro metafísico*, voltado para o homem integral e realizado por uma expressão dinâmica no espaço, numa encenação em que não há primazia da fala.

Assim, Artaud vê uma linha de continuidade do teatro do século XVII (Racine, autor máximo da doutrina clássica) com o teatro naturalista de sua época e com a decadência da cena francesa (teatral e cultural). Trata-se do mesmo movimento: da criação do teatro psicológico e da exacerbação (ou identificação) da razão como faculdade de conhecimento. O naturalismo pretende-se experimental, mas não abre mão da razão e dos pilares básicos do classicismo, tais como simplicidade, ordem, clareza, objetividade etc. (pilares do conhecimento racional). Desse ponto de vista, o drama burguês e naturalista é visto também como parte de um processo que concentra a estrutura dramática em torno de conflitos que são construídos através da caracterização exacerbada de personagens, da forma dialogada e das situações cotidianas. Para além da forma, Artaud rejeita os temas desse teatro psicológico⁵.

⁵ “A psicologia que insiste em reduzir o desconhecido ao conhecido, quer dizer, ao cotidiano e ao comum, é a causa dessa diminuição e desse espantoso desperdício de energias, que me parece ter se esgotado [...]. Histórias de dinheiro, de angústias por causa de dinheiro, de arrivismo social, de agonias amorosas em que o altruísmo nunca intervém, de sexualidades polvilhadas por um erotismo sem mistérios não são do domínio do teatro quando são psicologia” (ARTAUD, 1964, p.120).

Para ele, o teatro precisa abordar temas que nos coloquem em contato não com essa “realidade cotidiana e direta, da qual ele aos poucos se reduziu a ser apenas uma cópia inerte, tão inútil quanto edulcorada, mas [com] outra realidade, perigosa e típica, em que os Princípios, como golfinhos, assim que mostram a cabeça, apressam-se a voltar à escuridão das águas” (ARTAUD, 1964, p. 74). E, para tanto, é preciso devolver a linguagem própria do teatro, pela qual ele pode se diferenciar da palavra – escrita ou falada. Essa linguagem é “física, material e sólida” (ARTAUD, 1964, p. 56). Ela também é intelectual, desde que se entenda que se trata de outra maneira de entender a intelectualidade, como uma experiência enraizada no corpo, que dele não se separa e que não pretende superá-lo, irradiando-se em uma multiplicidade, podemos dizer, qualitativa de planos: afetivos, sensíveis e racionais. Para tanto, é preciso uma multiplicidade de linguagens, que leve a uma espécie de bombardeamento da sensibilidade e do espírito, concomitantemente, e capaz de romper ou fissurar os quadros de nossa sensibilidade cotidiana.

Assim, a crueldade – que é, antes de tudo, reflexão, para Artaud – confronta-se com o que ele considera o pensamento cristalizado da época, de maneira que ele se opõe à “concepção racionalista do mundo, cuja aplicação à nossa vida cotidiana no mundo produz o que chamar[á] de a *consciência separada*” (ARTAUD, 1971, p. 185). E, para realizar tal projeto, ou para a reflexão sobre a necessidade desse teatro e seus desdobramentos, ele verá em Bergson um aliado. A esse respeito, lemos, na sequência do texto que acabamos de citar, as seguintes palavras:

Vocês todos sabem que não podemos agarrar o pensamento. Temos imagens para pensar, temos palavras para essas imagens, temos representações de objetos. Separamos a consciência em estados de consciência. Mas isso é somente um modo de falar, só vale para nos permitir pensar. Para olhar nossa consciência, somos obrigados a dividi-la, senão essa faculdade racional que nos permite ver nossos pensamentos nunca poderia exercer-se. Na realidade, porém, a consciência é um bloco, o que o filósofo Bergson chama de *duração pura*. Não há parada no pensamento. O que colocamos diante de nós, para que a razão do espírito olhe, na realidade, já passou; e a razão retém apenas uma forma maios ou menos vazia de verdadeiro pensamento (ARTAUD, 1971, p. 185).

Menção assaz rara, uma vez que Artaud não só não cita filósofos como parte, para a sua defesa do teatro e da cultura, de uma contundente crítica aos sistemas filosóficos. Não é possível dizer o que leu de Bergson, mas há uma interessante assimilação do filósofo da duração na sua defesa de um teatro que seja uma experiência integral e transformadora.

A palavra (linguagem discursiva, ordenada pela lógica da compreensão racional) é compreendida como linguagem vinculada à perspectiva que deve ser quebrada – da primazia da Razão, a qual pretende apreender as regularidades dos fenômenos, estabelecendo conceitos e representações estáveis sobre os mesmos.

A cultura ocidental teria investido nessa forma de conhecimento que privilegia o conceito, tendo como objetivo a construção de um pensamento “claro”, o que acaba por se tornar uma espécie de negação ou de impermeabilidade à “vida” no que ela tem de irregular, impenetrável e obscuro (que também são dimensões da realidade, se não forem “a” realidade...). Para tanto, é preciso destruir a tirania do texto (DERRIDA, 1995, p. 155).

Assim, ele compreende que só o teatro possui a chance de remediar a antinomia entre espírito e corpo, mas precisa, para recuperar o seu poder, recuperar a linguagem que lhe é específica e que lhe foi retirada pela tradição dualista europeia. Para tanto, é preciso banir o autor de teatro, liquidar a personagem e extirpar, definitivamente, a mimese. Trata-se, por fim, de recuperar a ideia da ação teatral como “acontecimento” (ritual), que envolve atores e público numa realidade, autêntica e arriscada (não há nada de banal ou desinteressado nessa arte), a qual deve desestabilizar os padrões de percepção e as representações cristalizadas.

* * *

Ao longo da obra bergsoniana, encontramos reflexões sobre a arte (como as que resumidamente apontamos acima) que nos permitem dialogar com as críticas artaudianas ao pensamento e ao teatro de sua época, ainda que seus interesses sejam bastante distintos. Bergson se colocou, de algum modo ou de diversos modos, no campo de reflexão sobre a arte, deixando possibilidades de abordagem e desenvolvimento sobre esse tema. Tal se deve ao fato de que *a arte é paradigma para*

uma filosofia da duração, que precisa necessariamente encontrar meios de falar sobre o que não se enquadra nos símbolos da linguagem conceitual e instrumental (que fixa para poder expressar), constituindo uma realidade dinâmica (móvel e temporal), em detrimento da imobilidade e eternidade buscadas pela filosofia tradicional. E é isso que, podemos dizer, deveria se tornar um *paradigma para a arte*, especialmente o teatro, tal como preconizado por Artaud, o qual sabe que para conseguir a desestabilização da percepção (o que Bergson chamaria de alargamento da percepção, próprio do artista e que o objeto de arte pode nos proporcionar) e, portanto, uma verdadeira experiência do pensamento, o teatro (a arte) deve expressar o que há de mais profundo no mundo e em nós, e que, para tanto, é preciso violência às formas habituais de cognição e expressão.

REFERÊNCIAS

- ABIRACHED, R. *La crise du personnage dans le théâtre moderne*. Paris: Gallimard, 1994.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARTAUD, A. *Le théâtre et son double*. Paris: Éditions Gallimard, 1964.
- _____. "Messages Révolutionnaires" IN *Oeuvres Complètes*. Tomo VIII. Paris: Gallimard, 1971.
- BERGSON, H. *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. Paris: PUF, 2008.
- _____. "Introduction à la métaphysique" IN *La Pensée et le Mouvant*. Paris: PUF, 2009.
- DERRIDA, J. "O teatro da crueldade e o fechamento da representação" IN *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1995.
- LIOURE, Michel. *Le drame de Diderot à Ionesco*. Paris: Armand Colin, 1973.
- SILVA, F. L. SILVA, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- ZOLA, E. *O Romance Experimental e o Naturalismo no Teatro*. Introdução, tradução e notas de Italo Caroni e Célia Berretini. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982.

A Condição da Arte no Sistema de Alain Badiou

Leonardo Dehan Bragé

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Alain Badiou em seu livro intitulado *Manifesto pela filosofia*, problematiza se ainda há possibilidade de filosofia, e até mesmo se há filósofos. A filosofia para ele só é possível na conformidade de sua destinação. Assim, parte do pressuposto de que a filosofia não produz verdades, pois ela precisa ser pensada através de procedimentos, de condições: científicas, políticas, amorosas e artísticas. O presente trabalho visa, então, apresentar conceitos fundamentais presentes no pensamento do filósofo: sujeito, acontecimento, verdade e arte. Ao se debruçar sobre a história, Badiou constata que a filosofia precisa se dessuturar de determinadas condições que se instauraram em alguns momentos para que se continue a fazer filosofia. Para tanto, o filósofo aponta que a arte é produtora de verdades irredutíveis à filosofia, propondo uma nova reformulação para entender a arte através do que ele conceitua por inestética.

O filósofo nasceu em 1937 em Rabat no Marrocos. Estudou na École Normale Supérieure de Paris na década de 1950. Por vários anos trabalhou ao lado de Althusser e no Cercle d'épistémologie d'Ulm, foi indicado por Michel Foucault em 1969 para o Centre Universitaire Expérimental de Vincenne, a futura Universidade Paris 8. A partir dos anos 1980 passou a lecionar no Collège International de Philosophie e Université de Paris 7. Foi membro fundador do PSU (Parti Socialiste Unifié) em 1960. Participou dos movimentos políticos em torno do

Maio de 68, e foi líder da esquerda maoísta. Atualmente participa do grupo ultra-esquerdista L'Organisation Politique, juntamente com Sylvain Lazarus e Natacha Michel.

Em 2009, Alain Badiou concedeu uma entrevista na qual expõe quem seriam seus três grandes mestres: Sartre, Althusser e Lacan.

“O que Sartre me ensinou foi, simplesmente, o existencialismo. Mas o que significa o existencialismo? Significa que deve haver uma ligação entre o conceito, por um lado, e por outro deve haver a agência existencial da escolha, a agência da decisão vital (...). Lacan ensinou-me a conexão, a ligação necessária entre uma teoria dos sujeitos e uma teoria das formas. Ele ensinou-me como e porque é que o próprio pensamento dos sujeitos, que tão frequentemente foi contraposto à teoria das formas, era na realidade apenas intelegível no quadro desta teoria. Ensinou-me que o sujeito era uma questão que não é de todo de um caráter psicológico, mas sim

Althusser ensinou-me duas coisas: que não há objeto próprio da filosofia - isto era uma das suas grandes teses - mas que há orientações do pensamento, linhas de separação e, como Kant já havia dito uma espécie de luta perpétua, uma luta que é sempre recomeçada de novo, em novas condições. Ele ensinou-me, consequentemente, o sentido de delimitação, do que se pode chamar delimitação. Em particular a convicção de que a filosofia não é um vago discurso da totalidade ou interpretação geral daquilo que é. Que a filosofia deve ser delimitada, que deve ser separada daquilo que não é filosofia”¹.

Pois que, influenciado pelos seus mestres, Alain Badiou obteve destaque com duas publicações na década de 80: *O Ser e o acontecimento*², em 1988 e *Manifesto pela filosofia*, em 1989. Na primeira, o autor reconhece que Heidegger é o último filósofo universalmente reconhecível³ e, nessa mesma obra, apresenta o fim de uma experiência de pensamento e de seu contexto, por exemplo, com Heidegger o fim da metafísica.

¹ <http://borntobewilde.blogspot.com.br/2009/09/alan-badiou-filosofia-como-biografia.html>.

² Essa obra no Brasil foi intitulada por *O Ser e o Evento*, contudo “considerando a história do conceito de “l'événement”, tradução mais consistente do título é *O Ser e o acontecimento*. O sentido de “evento” em português simplesmente não corresponde ao conceito francês, que nada tem de um espetáculo.” (MADARASZ, 2011, p.20.)

³ BADIOU, 1996, p. 11.

Considerando os jogos de linguagem, mostra como a filosofia “analítica” anglo-saxônica desqualifica a filosofia clássica e diz que Marx anunciou o fim da filosofia e sua realização prática e que Lacan, ao falar de sua “anti-filosofia”, atribui ao imaginário a sua totalização. Anuncia, ainda, que as condições atuais da filosofia são: as matemáticas pós-Cantor, a psicanálise, a arte contemporânea e a política. Propõe que sua tarefa é a de apresentar subsídios para esquematizar um quadro conceitual onde se reflita a compossibilidade⁴ destes elementos. E para que essa compossibilidade seja possível, ele precisa criar outra perspectiva para trabalhar com determinados conceitos filosóficos. Assim, apresenta o seu sistema filosófico na obra *o Ser e o acontecimento*. Sustenta que a ontologia é matemática para pensar o ser enquanto ser, e que é preciso repensar a categoria de sujeito, que este não depende da categoria de ser. Pois, o sujeito depende de uma ruptura, de uma novidade que se chama “acontecimento”.

Em *Manifesto pela filosofia*, ele problematiza a questão sobre se ainda há possibilidade de filosofia, e até mesmo se há filósofos: “Quase todos os nossos ‘filósofos’ estão em busca de uma escrita por desvios, de suportes indiretos, de referentes oblíquos, para que advenha, no lugar presumidamente inabitável da filosofia, a transição evasiva de uma ocupação do terreno”⁵. Assim, ele parte do pressuposto de que a filosofia não produz verdades, pois ela precisa ser pensada através de procedimentos, de condições. A filosofia para Badiou só é possível na conformidade de sua destinação.

Essa possibilidade se apresenta não como a forma de uma travessia, de um percurso, de um fim, pois “trata-se, muito pelo contrário, de saber o que quer dizer: dar um passo a mais. Um só passo”⁶. E, esse passo no pensamento moderno, depois de Descartes, é responsável por ligar as condições da filosofia aos três conceitos centrais: o ser, a verdade e o sujeito.

Existem algumas particularidades presentes na filosofia de Badiou, a qual encontramos os procedimentos que condicionam a filo-

⁴ A palavra “compossibilidade” se trata de um neologismo como explica Olleros em seu livro *Introducción al pensamiento de Alain Badiou: “De este modo articula dos términos en un neologismo: compossibilité, que une dos conceptos composer (componer) y posibilidad)”* (2008, p. 20).

⁵ BADIOU, 1991, p.2.

⁶ BADIOU, 1991, p.5.

sofia como sendo procedimentos de verdade. Segundo ele, “Afirmaremos que há quatro condições da filosofia, a falta de uma só delas acarretando sua dissipação, bem como a emergência de seu conjunto condicionou a sua aparição. Estas condições são: o matema, o poema, a invenção política e o amor”⁷. Diante desses quatro procedimentos genéricos que especificam e classificam todos os procedimentos suscetíveis de produzir verdades, só há verdades científicas, artísticas, políticas ou amorosas.

Em seu *Manifesto pela filosofia*, propõe a existência de uma era dos poetas da qual a filosofia estabeleceu contato no sentido que esses poetas se preocupavam com a questão do Ser. E, a rivalidade entre filósofos e poetas é uma velha história, lembrando nesse caso de Platão. A era dos poetas, descrita por Badiou, é composta de sete poetas: Hölderlin, Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Fernando Pessoa, Maldestitam e Celan. Um dos pontos em comum destes poetas seria a destituição da categoria de objeto. De acordo com Badiou: “O que tentam os poetas da era dos poetas é abrir um acesso ao ser, ali mesmo onde o ser não se pode sustentar pela categoria apresentativa do objeto. A poesia é, então, desobjetivante”⁸.

Como a categoria de objeto foi destituída pelos poetas, é preciso repensar a categoria de sujeito sobre uma nova perspectiva, uma nova categoria filosófica, delimitando-a. Pois, o sujeito não é uma substância, não é uma consciência, não é uma origem. A nova categoria de sujeito estará ligada a concepção de verdade. “Em particular, não é por haver sujeito que há verdade, mas, pelo contrário, porque há verdade há sujeito”⁹. E uma verdade tem algo de paradoxal, pois ela é novidade e também o que há de mais estável, de mais próximo, ontologicamente falando do estado de coisas inicial. Considerando a posição baudiana da qual a filosofia não produz verdades, mas elas se manifestam nas condições, nos procedimentos genéricos, que se prendem tanto a reunião ideal de uma verdade quanto a instância *finita* de tal reunião, que é, a meus olhos, um sujeito”¹⁰. Sobre o sujeito, Madarasz afirma:

⁷ BADIOU, 1991, p.9.

⁸ BADIOU, 1991, p.37.

⁹ BADIOU, 2002, p.43.

¹⁰ BADIOU, 1996, p. 23.

“O sujeito não será mais *sui generis*. Sua existência não terá nada mais de necessária. O sujeito participa da contingência radical que organiza a representação de si, específica do ser humano na era pós-romântica. Mas, porque isto se torna evidente, um sujeito terá de ser proporcionado, isto é, ‘condicionado’, por um acontecimento. Um sujeito cresce de forma imanente, no lugar desse acontecimento, no ‘sítio’ onde subsistem seus efeitos. Nesse sítio, se desenvolve uma língua específica, a ‘língua-sujeito’, pela qual o sujeito engaja a reflexão sobre o seu próprio surgimento”¹¹.

Assim, com relação ao surgimento do sujeito temos o paradoxo do qual reside “a existência de uma verdade depende da ocorrência de um acontecimento”¹². Badiou chama de situação o estado de coisas, um múltiplo qualquer. E para que ocorra um procedimento de verdade relativo à situação, é preciso que um acontecimento suplemente tal situação. E se nenhum acontecimento a suplementa, não há nenhuma verdade. A filosofia tem por operação específica propor um novo espaço conceitual unificado em que ganham lugar às nomeações de acontecimentos que servem de ponto de partida aos procedimentos de verdade. Portanto, quem nomeia os acontecimentos é o sujeito¹³, pois esse é o responsável pela dimensão local de um processo de verdade, visto que ele só aparece porque assume o risco de decidir, neste caso de nomear o acontecimento, declarando a ocorrência deste no “estado da situação”. Pois, o “acontecimento se determina como ruptura da situação vigente”¹⁴.

Badiou sustenta que se a filosofia é configuração, como pensamento, do fato de que as quatro condições genéricas são compossíveis na forma eventual que prescreve as verdades do tempo e, uma interrupção temporária da filosofia pode ocorrer um bloqueio do qual os procedimentos genéricos que a condicionam se encontram. Assim, ele propõe que:

¹¹ MADARASZ, p. 58

¹² BADIOU, 1996, p.23.

¹³ Para cada condição, Badiou propõe um sujeito relativo: na condição científica – teorias; na condição artística – configuração de obras; na condição política – organização e na condição amorosa – o Dois do casal.

¹⁴ MADARASZ, 2011, p.58.

“A causa mais frequente de tal bloqueio é que em vez de edificar um espaço de compossibilidade através do qual se exerça um pensamento do tempo, a filosofia delega suas funções a tal ou qual de suas condições, ela entrega o todo do pensamento a um procedimento genérico. A filosofia se efetua então no elemento de sua própria supressão em proveito desse procedimento”¹⁵.

Essa situação é nomeada por Badiou como sutura. A filosofia é colocada em interrupção temporária cada vez que se apresenta como suturada a um de seus procedimentos genéricos, e “se proíbe, por isso, de edificar livremente um espaço sui generis onde as nomeações eventuais que indicam a novidade das quatro condições venham inscrever-se e afirma, num exercício de pensamento, que não se confunda com nenhuma delas, sua simultaneidade e, portanto, um certo estado configurável das verdades da época”¹⁶.

O que Badiou pretende com sua filosofia, então, é des-suturar as condições da filosofia, pois cada uma delas é produtora de verdades e “toda a verdade origina-se de um acontecimento”¹⁷. E por condição podemos entender que se trata de um discurso produtor de verdades que tem por faculdade de receber e de ser transformada por um acontecimento. Ainda, pode-se considerar que uma condição filosófica tem um duplo funcionamento, de ruptura e de formação, existindo na situação geral. Visto que, a filosofia assimila a natureza da verdade ao avaliar as condições juntas. Diante disso, ela “pode sustentar que a condição é formada em sua particularidade pelo desenvolvimento de estados da situação que tornam partes de uma condição favorável a cumprir não somente a verdade, mas também os interesses distintos de sua aplicação”¹⁸.

Depois de algumas explicitações de como Badiou articula a sua filosofia, podemos agora apresentar essa aplicação no que diz respeito a condição da arte no pensamento do filósofo marroquino. Algumas reflexões a cerca da arte podemos encontrar na obra *Pequeno Manual de Inestética*. Com relação ao acontecimento na arte, mas não apenas ele, o acontecimento, “tem principalmente a ver com a inovação formal

¹⁵ BADIOU, 1991, p.29.

¹⁶ BADIOU, 1991, p.29.

¹⁷ BADIOU, 2002, p. 23.

¹⁸ MADARASZ, 2011, p 61.

do que vem circulando numa experiência compartilhada em períodos diversos da história”¹⁹. Ao nos depararmos com as suturas propostas por Badiou, podemos, então, questionar: Como ele compreende a obra de arte? Qual o papel da filosofia frente à arte?

Ele sustenta que as relações entre arte e filosofia são complicadas desde o tempo de Platão²⁰ e que para entender essas relações são necessárias apontar três tendências históricas para distingui-las: a didática, a romântica e a clássica. De acordo com Badiou essas três tendências podem ser resumidas da seguinte maneira²¹:

- No didatismo, a filosofia está ligada à arte pela vigilância educativa de uma verdade exterior;
- No romantismo, a arte realiza no sensível, no finito, no concreto, a Ideia filosófica abstrata;
- No classicismo, a arte capta o desejo e o transfere a uma aparência de seu objeto.

A filosofia no que diz respeito à arte é apenas estética: ela dá sua opinião sobre as regras do prazer artístico. Cada uma destas tendências tem representantes no século XX, em matéria de arte, nesse caso, o marxismo é didático, a psicanálise é clássica e a hermenêutica heideggeriana é romântica. Para o filósofo em questão, essas tendências, esses três esquemas, estariam saturados, pois produzem um desenlaxamento dos termos, uma desesperada falta de laço entre filosofia e arte. Nem mesmo os movimentos vanguardistas da arte presente no século passado conseguiram propor uma nova tendência. Visto que, “toda vanguarda declara ruptura formal com os esquemas artísticos anteriores”²². Entretanto, para Badiou as vanguardas não propuseram um novo esquema que poderia ser um esquema sintético: didático-romantismo. Alegando que as vanguardas eram vistas primeiramente como anticlássicas. Destaca-se o papel da questão das vanguardas que tinham a prerrogativa de romper com o passado, considera-se o seu tempo com o presente, pois a “questão ontológica da arte no século

¹⁹ MADARASZ, 2011, p.103.

²⁰ A crítica radical de Platão a poesia pode ser vista em seu diálogo A República – Livro X §607b “Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte desta espécie”. PLATÃO, 2010, p.473.

²¹ BADIOU, 1994, p. 23.

²² BADIOU, 2007, p. 201.

XX é a do presente²³". Visto que a concepção de vanguarda carrega em si, o fato de estar à frente, de começar e o problema que se coloca aqui dizem respeito ao tempo. E é pela intensidade da criação artística que é possível reconhecer o seu início.

Para tanto, propõe um novo esquema, um quarto laço possível entre arte e filosofia, considerando o que há em "comum" das três tendências – a relação da arte com a verdade. Ao considerar que as três tendências – didática, romântica e clássica – que realizaram o entrelaçamento estão saturadas e propor um novo esquema em que a filosofia deve mostrar a arte como tal, objetiva uma inestética que tem a sua destinação em descrever "os efeitos estritamente intrafilosóficos produzidos pela existência independente de algumas obras de arte"²⁴. Se a filosofia deve mostrar a arte como tal, podemos então questionar: Como ocorre a produção de verdades na condição da arte? Para responder a essa indagação, Madarasz afirma:

"A produção de verdades na condição artística, por exemplo, cria na modernidade artística uma série de obras que rompem com a situação vigente, a partir da qual a tarefa da pintura é concebida como relato figurativo da realidade. A ruptura que a arte provoca nos casos de Malevich ou de Duchamp aponta, ao invés, para uma configuração subjetiva que não tem nada de individuada fora da obra. E, no gesto de apreender das condições, a filosofia se encontra nesse ponto com o primeiro caráter geral da nova teoria do sujeito: o sujeito não se reduz ao indivíduo.(...) A arte se forma através da *coleção de obras* que reconhecem na ruptura inicial com a figuração ou o realismo, um destino comum"²⁵.

Considerando, ainda, a própria arte como um processo de verdade, Badiou destaca: "A arte é um pensamento cujas obras (e não o efeito) são o real. E esse pensamento, ou as verdades que ele ativa, são irreduzíveis às outras verdades, quer sejam elas científicas, políticas ou amorosas. O que quer dizer que a arte, como pensamento singular, é irreduzível à filosofia"²⁶.

²³ BADIOU, 2007, p.205.

²⁴ BADIOU, 2002, p. 9.

²⁵ MADARASZ, 2011, p.61.

²⁶ BADIOU, 2002, p. 20.

Para o filósofo, as três tendências – didática, romântica e clássica - não conseguem ser ao mesmo tempo, no que se refere à relação das obras de arte com a verdade, singular e imanente. Por isso, quer afirmar essa simultaneidade. Imanência no sentido que a arte é precisamente coextensiva às verdades que libera. E a singularidade, entendida como local, que essas verdades não são dadas em nenhum outro lugar, do que não for à arte. Pois, para ele: “a tese segundo a qual a arte seria um procedimento de verdade *sui generis*, imanente singular, é na realidade uma proposta filosófica absolutamente inovadora. A maioria das consequências dessa tese ainda está velada, e ela obriga a um considerável trabalho de reformulação”²⁷.

Esse trabalho de reformulação passa pela idéia de conceber *o presente* como sendo uma das questões ontológicas da arte no século XX. Em seu livro *O Século*, Badiou propõe uma reflexão sobre quais parâmetros históricos e políticos podemos pensar o século XX. O que ele está disposto é a pensar as subjetividades que formaram este século, pois este articulou-se em virtude de duas guerras mundiais e do que pode ser chamado do desmoronamento do empreendimento comunista. Assim, Badiou afirma:

“o século é o lugar de acontecimentos tão apocalípticos, tão apavorantes, que a única categoria com que seja apropriado pronunciar sua unidade é de crime. Crimes do comunismo stalinista e crimes nazistas. No coração do século, há então – Crime que dá a dimensão dos crimes – o extermínio dos judeus da Europa. O século é século maldito”²⁸.

Se o século XX é o século maldito, podemos também dizer que é o século da destruição, que comporta uma negatividade. Pode-se questionar qual o papel da arte no século maldito? Sobre este ponto, Badiou afirma:

“O século é vivido como negatividade artística, no sentido de que um de seus motivos, antecipado no século XIX mediante múltiplos ensaios (por exemplo, o texto de Mallarmé *Crise de vers*, ou mais anterior ainda, a *Estética* de Hegel), é o fim da arte,

²⁷ BADIOU, 2002, p. 21.

²⁸ BADIOU, 2007, p.11.

do fim da representação, do quadro e, mais que tudo, da obra. Por detrás do tema do fim, evidentemente se trata, uma vez mais, de saber que relação a arte mantém com o real ou qual é o real da arte”²⁹.

E para ilustrar o fim da arte, do fim desta representação, desta paixão pelo real que pode ser entendida como paixão pelo novo. Faz-se necessário destacar o poema que Malevitch escreve antes da composição do quadro *Quadrado branco em fundo branco*, que ele pintou em 1918.

“Tenta nunca te repetir - nem no ícone,
nem no quadro, nem na palavra,
se algo em seu ato te lembra um ato antigo,
então a voz do nascimento novo me diz:
Extingue, cala-te, apaga o fogo se é fogo, para que
as fímbrias dos teus pensamentos sejam mais leves
e não se enferrugem,
para ouvir o sopro de um dia mais novo no deserto.

Lava teu ouvido, apaga os dias antigos,
somente assim serás mais sensível e mais branco,
porque mancha sombria eles jazem sobre teus hábitos
na sabedoria e no sopro da vaga
se traçará para ti o novo.
Teu pensamento encontrará os contornos,
imprimirá o selo de tua caminhada”³⁰.

A obra de Malevitch está situada entre as vanguardas: do dadaísmo ao situacionismo. E elas não passaram de experiências de escolta da arte contemporânea, pois tinham a finalidade de representar mais do que entrelaçar. Visto que, “toda vanguarda declara ruptura formal com os esquemas artísticos anteriores”³¹. Entretanto, para Badiou as vanguardas não propuseram um novo esquema que poderia ser um esquema sintético - o didático-romantismo - pois para ele as vanguardas eram vistas primeiramente como anti-clássicas.

Portanto, “a arte do século XX centra-se no ato mais que na obra, porque o ato, sendo potência intensa do começo, só é pensado

²⁹ BADIOU, 2007, p. 92.

³⁰ BADIOU, 2007, p. 93.

³¹ BADIOU, 2007, p. 201.

no presente”³². Continuando com o trabalho de reformulação, Badiou considera que “uma verdade é multiplicidade infinita. (...) A infinidade de uma verdade é aquilo pelo que se livra de sua identidade pura e simples aos conhecimentos estabelecidos. Ora uma obra de arte é essencialmente finita”³³. Ela é finita pois delimita a sua apresentação no espaço e no tempo. Ilustra por si própria a sua finalidade e insubstituível, pois uma vez ignorada ao seu próprio fim imanente, permanece como é para sempre. Sendo assim, pode-se dizer que “a arte é criação de finitude”. E não podemos colocar a obra nem como um acontecimento e tampouco como sujeito. Pois, o acontecimento é uma causa imanente ao sujeito. E toda a verdade se origina de um acontecimento. E para resolver essa questão o filósofo da inestética propõe um pequeno número de proposições

:
 “Como regra geral, uma obra não é um acontecimento.(...) Uma obra tampouco é uma verdade. Uma verdade é um procedimento artístico iniciado por um acontecimento. Esse procedimento só é composto por obras. (...) A obra é, portanto, a instância local, o ponto diferencial de uma verdade. Vamos chamar esse ponto diferencial do procedimento artístico de seu *sujeito*. Uma obra é sujeito do procedimento artístico considerado, ou ao qual essa obra pertence. Ou ainda: uma obra de arte é um ponto-sujeito de uma verdade artística.(...) A obra está assim sujeita a um princípio de novidade. Pois uma investigação é retroativamente validada como obra de arte real enquanto uma investigação que *não teve lugar*, um ponto sujeito inédito da trama de uma verdade”³⁴.

Pode-se dizer que as obras constituem uma verdade na dimensão pós-acontecimento, instituindo a imposição de uma *configuração artística*. Uma configuração artística é uma verdade instaurada por um acontecimento(um múltiplo singular de obras, em geral um grupo de obras) evidenciada sob a forma de obras que são seus pontos-sujeitos. Mas o que Badiou entende por uma “configuração artística”? “Uma configuração não é nem uma arte, nem um gênero, nem um período “objetivo” da história de uma arte, nem mesmo um dispositivo “téc-

³² BADIOU, 2005, p. 206.

³³ BADIOU, 2002, p. 22.

³⁴ BADIOU, 2002, p. 23-24.

nico". É uma sequência identificável, iniciada por um acontecimento, composta de um complexo virtualmente infinito de obras, que nos permite dizer que ela produz, na estrita, imanência à arte que está em questão, uma verdade dessa arte, uma verdade-arte."³⁵ E para ilustrar como uma configuração artística que se deixa apreender pela categoria de verdade, Badiou nos contempla com essa explicação:

"Citamos, por exemplo, a tragédia grega, muitas vezes apreendida como configuração, de Platão ou de Aristóteles a Nietzsche. O acontecimento iniciador tem o nome, "Ésquilo", mas esse nome, como qualquer outro relativo a acontecimentos é, antes, o indício de um vazio central na situação anterior da poesia cantada. Sabe-se que, com Eurípides, a configuração está saturada. Mais do que o sistema tonal, dispositivo demasiadamente estrutural, citemos na música o estilo clássico, no sentido empregado por Charles Rosen, sequência identificável entre Haydn e Beethoven. Dir-se-á decerto que, de Cervantes a Joyce, o romance é um nome de configuração para a prosa."³⁶

Com isso, apresentamos alguns elementos presentes no pensamento de Alain Badiou: sujeito, acontecimento, verdade e arte para demonstrar a articulação realizada para a formulação da condição da arte a qual está inserida em seu sistema. Bem como, a sua concepção de configuração artística para pensar a arte como produtora de verdades. Pois, a filosofia será a responsável por resgatar os indícios dos quais essa configuração artística se deixa apreender pela categoria de verdade. Mas a montagem filosófica para a categoria de verdade será especificada pelas configurações artísticas do tempo, ou seja, na maioria dos casos uma configuração artística é cogitada no encontro do processo legítimo da arte e das filosofias que a assimilam.

REFERÊNCIAS

- Badiou, Alain. *Manifesto pela filosofia*. São Paulo: A Outra, 1991
 _____. *O Ser e o Evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: UFRJ, 1996.
 _____. *O Século*. Aparecida: Idéias & Letras, 2007.

35 BADIOU, 2002, p. 25.

36 BADIOU, 2002, p. 25.

_____. *Para uma Nova Teoria do Sujeito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *Pequeno manual de inestética*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

MADARASZ, Norman R. *O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. Aparecida: Idéias & Letras, 2011.

OLLEROS, Angelina Uzín . *Introducción al pensamiento de Alain Badiou*. 1a ed. Buenos Aires: Imago Mundi, 2008.

PLATÃO. *A República*. 13. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

Foucault entre filosofia e retórica

Jean Dyêgo Gomes Soares

Doutorando na PUC-Rio

A que não sei como tive o repente de isso dizer -
falso, verdadeiro, inventado... Firme gritei, repeti.

João Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas

Até que ponto a atividade de um filósofo de busca pela verdade se vê atravessada pela retórica? Será possível eliminar do âmago mesmo da filosofia qualquer gesto retórico? Será preciso fazê-lo? Em que medida a retórica influencia a busca pela verdade ou, pelo menos, seus jogos? Essas questões são a forma rudimentar de problemas incipientes que este trabalho pretende espreitar. Talvez fosse melhor guardá-las para o momento em que, apresentado um caminho mais sólido, elas surgissem mostrando alguma pertinência. Porém, lançar, antes de mais, estas motivações gerais é um gesto sincero para com os que seguem os caminhos deste texto. Assim, preterimos algumas respostas imediatas e privilegiamos a elaboração do problema.

Quando procuramos no vasto conjunto da obra de Michel Foucault, não encontramos um número avassalador de remissões ao tema da retórica. O que, em geral, se comenta é que a retórica aparece explicitamente no fim de sua vida.¹ No entanto, durante a pesquisa de

¹ Ver, por exemplo, BIESECKER, *Michel Foucault and the question of the rhetoric*; CASSIN, B. *Foucault, Heidegger, et l'antiquité*; e McKERROW, *Critical Rhetoric: Theory and Praxis*. Apesar das divergências, todos eles só encontram o tema da retórica em Foucault *explicitamente* nas pesquisas do fim de sua vida.

mestrado, no âmbito dos itinerários sobre linguagem na virada para os anos 70, encontramos alguns indícios da presença deste tema em lugares nos quais não críamos ser possível. Lemos, por exemplo, na mesa redonda na PUC - Rio em 1973:

M. Foucault: (...) E o problema é reintroduzir a retórica, o orador, a luta dos discursos no interior do campo de análise; não para fazer, como os linguistas, uma análise semântica dos procedimentos retóricos, mas para estudar o discurso, o discurso mesmo da verdade, como procedimentos retóricos, maneiras de vencer, de produzir acontecimentos, de produzir decisões, de produzir batalhas, de produzir vitórias. Para “Retorizar” a Filosofia.

R. Machado: É preciso destruir a vontade de verdade, não é?

M. Foucault: Sim.²

Dois anos antes dessa fala, o primeiro curso no Collège tem duas aulas sobre os sofistas nas quais alguns tópicos sobre retórica são trabalhados.³ Foucault apresenta os procedimentos de elisão da realidade do discurso que permitiram a exclusão dos sofistas. Nos termos da aula inaugural, “o sofista é escorraçado”, pois há uma mudança radical no estatuto do discurso verdadeiro: não se trata mais do discurso precioso e desejável ligado ao exercício do poder, capaz de fazer verdade através das palavras na realidade própria ao discurso; se trata somente do que ele diz, ou seja, do que o discurso é capaz de demonstrar.⁴

A fala de Roberto Machado salienta uma argumentação desenvolvida por Foucault na aula inaugural. Ali, a vontade de verdade, tal como a conhecemos, ganha contornos quando os procedimentos do sofista (o mestre da arte retórica) se tornam obstáculos para encontrar o discurso verdadeiro. Assim, entre 1970 e 1973 permanece ainda uma perspectiva muito semelhante sobre a relação entre retórica e filosofia. Pois, a expressão “‘retorizar’ a filosofia” indica para a necessidade de questionar sobre até que ponto tal exclusão dos sofistas não carece de recursos retóricos (tais como capacidade de persuasão, envolvimento de interlocutores) mesmo com a alegação de que o discurso demons-

² FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, t. II, p. 634

³ Ver FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, pp.31-67. *A ordem do discurso*, aula inaugural de Foucault no Collège de France, corresponde simbolicamente à primeira lição deste curso.

⁴ Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, pp. 17-18

trativo nos levaria a um grau zero de retórica. Em termos mais diretos, tal pergunta atenta para o fato de que inclusive os filósofos, quando dizem estar em busca da verdade, podem estar inscrevendo seu discurso (seu *lógos*) em uma disputa por legitimidade e pelo poder de dizer a verdade. Foucault concorda com Machado sem hesitação – é preciso destruir a vontade de verdade – e a pergunta deste surge após uma fala de Foucault que trata do problema de reintroduzir a retórica em filosofia. Encontraríamos aqui uma relação entre vontade de verdade e retórica? De que relação se trata?

O tema da vontade de verdade e da vontade de saber, correlatos entre si, permeiam boa parte da obra de Foucault e ali, em uma conversa, entrevemos sua relação com a retórica. Talvez, possamos subsumi-los (vontade de verdade ou de saber) a uma formulação mais ampla usada por Foucault em um verbete para um dicionário filosófico, já no fim de sua vida: “É claro, não se trata de saber como se constituiu ao longo da história um ‘conhecimento psicológico’, mas de saber como se formaram os diversos jogos de verdade através dos quais o sujeito se tornou objeto do conhecimento.”⁵

Não se trata nem de se voltar para as palavras, nem bem para as coisas, tais jogos de verdade buscam as condições de emergência que permitem ao sujeito estabelecer as regras do verdadeiro e do falso. Já neste momento de maturidade filosófica, Foucault percebe que toda sua pesquisa se lançou, de diferentes maneiras, sobre a relação entre tais jogos e o homem. Neste mesmo verbete escrito sob um pseudônimo, disse, um pouco antes, que tal questão sobre uma “arqueologia do saber [aquela que pesquisa as condições de possibilidade do saber, seus a priori históricos], Michel Foucault não colocou e não gostaria de colocá-la a propósito de qualquer jogo de verdade, mas somente a propósito daqueles nos quais o sujeito ele mesmo é posto como objeto do saber possível (...)”⁶. Portanto, é em um campo de enunciados específico que ele circunscreve sua pesquisa.

Esse verbete data de 1984. Vimos naquela fala, onze anos antes, que ele já admitia alguma relação entre vontade de verdade e retóri-

⁵ FOUCAULT, *Foucault*, t. iv, p. 633 [grifos nossos]

⁶ *Ibid.*, p. 633

ca: reintroduzir a retórica no “campo de análise”, (retorizar, portanto) passa por estudar procedimentos retóricos inerentes à prática em uma prática discursiva; passa por entender como em um dado momento uma vontade determinou “verdades” – sobre a loucura, a patologia, a vida, o trabalho, a linguagem, o saber, o “crime”, a sexualidade, o dizer-verdadeiro – enfim, sobre os mais diversos limites que determinaram o homem. É sobre esse “campo de análise” que Foucault parece se debruçar; é nele que parece ser preciso investigar o papel da retórica.

Demarquemos os pontos nodais do nosso problema. Quando se restringe ao campo dos acontecimentos discursivos – ainda lá, em 1969, em *A arqueologia do saber* – Foucault os distingue da língua.⁷ A língua constitui sempre um conjunto de enunciados possíveis segundo um conjunto finito de regras capazes de autorizar um número infinito de desempenhos. O campo dos acontecimentos discursivos, por sua vez, é um conjunto finito de sequências linguísticas já formuladas, sempre limitado pela atualidade, ainda que tal conjunto escape de nossa capacidade de registro e memória. Enquanto a análise da língua se pergunta pelas regras que permitem gerar um sem número de desempenhos, a descrição dos acontecimentos discursivos coloca uma questão diferente, a saber, como pôde um enunciado aparecer e não outro em seu lugar?⁸ Para estabelecer uma última diferença, digamos que, se a noção de língua pressupõe uma identidade (um conjunto limitado de regras) para daí aceitar que há a produção de diferenças infinitas (mas redutíveis à identidade das regras), o projeto de Foucault parte de uma diferença primeira: a cada momento há um conjunto atual finito de acontecimentos discursivos, de enunciados formulados segundo certas condições (conjunto chamado de arquivo na *Arqueologia*).⁹ Sempre quando produzido, um acontecimento estabelece um momento de plena diferença em relação a seu anterior e faz diferir

⁷ Cf. FOUCAULT, *L'arqueologie du savoir*, cap. II.I

⁸ A título de exemplo, podemos criar inúmeras frases com o enunciado “vândalo”, verdadeiras, falsas, performativas em contextos diversos. Porém, uma descrição dos acontecimentos discursivos sobre as manifestações de junho 2013 no Brasil passa por entender como tal enunciado apareceu, emergiu, e não outro, diferente deste (do tipo, p. ex., manifestantes). “Vândalo” se torna algo a ser pensado a cada vez que um novo acontecimento leva um sujeito, em uma instituição, segundo alguma estratégia a pronunciar um enunciado que o envolva.

⁹ Cf. FOUCAULT, *L'arqueologie du savoir*, pp.169-171. Ver também *Michel Foucault explique son dernier livre*, t.I, p. 772

os enunciados de agora daqueles que lhes eram anteriores. Assim, a diferença se coloca sempre como anterior à repetição quando consideramos os acontecimentos do discurso. A repetição, inerente a qualquer prática discursiva, permitiu criar efeitos escamoteadores da diferença que historicamente receberam o nome de identidade. São esses efeitos que o trabalho de Foucault pretende anular ao inserir a diferença no trato para com a história. Por isso, quando falamos de gregos ou de manifestações, trata-se sempre de pensar diferentemente o que está acontecendo ao nosso redor, da prática de diagnosticar o que é a atualidade: como a vimos, construímos, analisamos, enfim, pensamos seus domínios de saber? Quais as relações de força que atuam aqui e agora? Por fim, simultaneamente a esses processos, como se dão os processos de subjetivação inerentes a essas práticas?¹⁰

A noção de acontecimento parece-nos indispensável para entender a obra de Foucault. Quando em resposta às objeções a *As palavras e as coisas*, tal noção surge como o momento de diferença no discurso. Nas pesquisas genealógicas de *Vigiar e punir* e do primeiro volume da *História da sexualidade*, ela parece se manter, expandindo-se para o trato de práticas não-discursivas.¹¹ E veremos que será retomada na pesquisa sobre a *parresía*, sendo impreterível para entender as condições do dizer verdadeiro.

Antes de começar um pouco essa história da *parresía* (...), gostaria de retomar, não uma questão, mas enfim uma coisa que eu havia abordado da última vez; seria a possibilidade, se vocês desejarem, de um encontro com aqueles dentre vocês que estudam. Mais uma vez, não é para excluir os outros, mas podemos efetivamente ter questões, relações de trabalho um pouco diferentes das relações

¹⁰ *What is Enlightenment?* (1984) ou *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui »* (1967) são tomados como exemplos na discussão sobre filosofia em Foucault. Sua recorrência atesta, ao menos, a importância do tema da atualidade para ele (e para os que com ele trabalham) e os deslocamentos de perspectiva sobre sua prática.

¹¹ Apesar de discutido detidamente só em alguns momentos, como em notáveis trechos da *Arqueologia*, o conceito parece resistir ao longo da obra. Para um panorama do conceito, ver CASTRO, *Vocabulário de Foucault*, pp.24-28. Em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, encontra-se a inserção de *acontecimento* no espaço dos *procedimentos* genealógicos: "Et la généalogie doit en être l'histoire: histoire des Morales, des idéaux, (...) comme émergences d'interprétations différentes. Il s'agit de les faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures." (p.146) [grifos nossos]

puramente espetaculares que podemos ter no interior do curso. Não sei, será que, eventualmente, aqueles de vocês que estudam, que desejariam que pudéssemos conversar sobre seu trabalho, ou que gostariam de me fazer perguntas sobre o que digo, mas em função do seu próprio trabalho, será que quarta-feira que vem, por volta de quinze para meio-dia? Tiraríamos uma meia hora para o café, e tento reservar a sala ao lado desta, quer dizer a sala 3, acho. Nós nos encontraríamos assim, em vinte, trinta, enfim um pequeno número... Concordam? Querem fazer isso?

Michel Foucault

Trecho pronunciado no curso de 1983, *O Governo de si e dos outros*

O prosaísmo deste trecho talvez valesse só como item de biografia. Com ele, porém, podemos pensar ainda um pouco sobre a franqueza de nosso autor. Diversas fontes atestam que Foucault se queixava com frequência do ambiente do Collège.¹² Ambiente no qual uma distância de espetáculo se impunha entre orador e plateia, isolados por solenidades. Esta fala me chamou a atenção pelo fato de Foucault recorrer a alguns recursos ligados à expressão de vontades, seja pelo tempo verbal em que conjuga os verbos – para nós, em português, no futuro do pretérito – seja pela ocorrência de verbos tais como gostar, desejar e querer. O extremo cuidado no trato com seu público expressa um cuidado com o seu outro, que sempre esteve ali, distante e do qual, cada vez mais, ele desejava se aproximar, buscando romper a espetacularidade da instituição. Antes mesmo de começar com “essa história de parresía”, naquele dia ele começou de maneira franca, direta, disse verdadeiramente o que era sua vontade, correndo os riscos da solicitação que acabara de fazer. O cuidado com os outros expressava um íntimo cuidado de si. Vejamos, então, que história é essa de parresía.

O termo surge pela primeira vez dentro da pesquisa sobre o cuidado de si no curso de 1981-1982, *A hermenêutica do sujeito*. O título do curso designa a ideia de que por vivermos na contínua ilusão de nós mesmos, torna-se preciso interpretar, decifrando-nos a nós mesmos – exigência oracular recorrente nas práticas de si da antiguidade.

¹² Cf. GROS *apud* FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.351; ERIBON, *Michel Foucault*, p.206-7; FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.3.

Como uma das vias de prática hermenêutica sobre si, a parresía surge pela primeira vez entre parêntesis e só reaparece no fim da na aula de 27 de janeiro de 1982, da seguinte maneira: “A parrhesía [em latim *libertas*] traduzida em geral por ‘franqueza’, é uma regra de jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência.”¹³ Definição ainda incipiente, já que neste curso ele apresentaria outros de seus sentidos: franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, qualidade moral sugerida pela atitude do orador, uma técnica (*tékhnē*) simultaneamente ética (*éthos*) para com o discurso (*lógos*), liberdade no jogo da verdade, dos discursos, se distinguindo de qualquer tipo de discurso adulatório.

No fim da aula de 3 de março de 1982, ele cita algo crucial para entendermos as razões pelas quais nos dispomos a fazer um salto da viragem dos anos 70 para os textos do fim de sua vida: “a parrhesía é uma espécie de retórica própria ou de retórica não-retórica que deve ser a do discurso filosófico.”¹⁴ Trata-se de uma especulação. Foucault desenvolverá este tema nos dois anos seguintes e tentaremos expor sumariamente os principiais pontos de contato entre parresía, filosofia e retórica, considerando alguns pontos desenvolvidos em *A arqueologia do saber* que parecem ser retomados.

Retornemos ao curso de 1983. A fim de eliminar hipóteses sobre a parresía, Foucault tratou de fazer algumas distinções: 1) como era crucial para a noção de arqueologia, não se trata no discurso do parresiasta (aquele que exercita a parresía) de demonstrar como se sabe algo através de um *lógos* apofântico. Essa é a primeira hipótese a descartar.¹⁵ Em *A arqueologia do saber*, ele procurou estabelecer um método de descrição dos acontecimentos discursivos no elemento do arquivo (conjunto dos discursos efetivamente enunciados), para podermos argumentar, interpretar e diagnosticar o que nos rodeia. Não se trata de demonstrar que algo que se pensa corresponde ao mundo externo, mas entender como a relação entre pensante e pensável é criada e se transforma. A suspensão da obrigatoriedade de demonstrar é

¹³ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p.202

¹⁴ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 442

¹⁵ Cf. FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.51

uma exigência comum à arqueologia e aos procedimentos do parresiasta. Porém, parece haver uma dobra: Foucault, como diz-nos Deleuze, lança-se ao fora e encontra lá uma camada distinta na qual retoma seu trabalho.¹⁶ Talvez, possamos encontrar as diferenças dessa nova camada nas hipóteses seguintes. A segunda hipótese a eliminar trata precisamente de nosso tema:

(...) é a parresía uma estratégia da persuasão? Pertence ela a uma arte, que seria a arte da retórica? Aí, evidentemente, as coisas são um pouco mais complicadas, porque, como veremos, de um lado, a parresía como técnica, como procedimento, como maneira de dizer as coisas, pode e muitas vezes deve efetivamente utilizar os recursos da retórica; de outro lado, em certos tratados de retórica a parresía (...) vai encontrar lugar como uma figura de estilo (...) bastante paradoxal, bastante curiosa. (...) Por um lado porque (...) a parresía se define fundamentalmente, essencialmente e primeiramente como o dizer-a-verdade, enquanto a retórica é uma maneira, uma arte ou uma técnica de dispor os elementos do discurso a fim de persuadir. Mas que esse discurso diga a verdade ou não, não é essencial à retórica. E, por outro lado, (...) não há forma retórica específica da parresía. E, principalmente, na parresía não se trata tanto de persuadir, ou não se trata necessariamente de persuadir. Claro, quando dá uma lição em Dionísio, Platão tenta persuadi-lo. Quando Dion dá conselhos a Dionísio, é para que este o siga, e nessa medida a parresía [corresponde] de fato, assim como a retórica, [à] vontade de persuadir. Ela poderia, ela deve apelar para procedimentos da retórica. Mas não é necessariamente o objetivo e a finalidade da parresía. É claro que, quando Platão responde a Dionísio: vim procurar um homem de bem na Sicília, deixando implícito que não o encontra, temos aí algo que é da ordem do desafio, da ordem da ironia, da ordem do insulto, da crítica. Não é para persuadi-lo. Do mesmo modo, quando Dion salienta a Dionísio que seu governo é ruim enquanto o de Gelon era bom, aí também é um juízo, é uma opinião, não é uma tentativa de persuadir. Logo a parresía não deve, a meu ver, ser classificada ou compreendida do ponto de vista da retórica.¹⁷

¹⁶ Cf. DELEUZE, *Conversações*, p. 106

¹⁷ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.52

O trecho acima, um tanto longo, expressa a dificuldade e o cuidado de Foucault ao tentar definir a relação da parresía com a retórica. Nele, a conclusão a que chega, de que não se deve compreender a primeira do ponto de vista da segunda, não nos parece definitiva para tratar do tema da retórica no geral por algumas razões. A condição exigida é frágil para o estabelecimento da distinção: Foucault solicita uma espécie de suspensão do juízo sobre os objetivos do parresiasta quando trata do tema da persuasão – o que está em jogo para o parresiasta não é só o resultado de seu discurso, ou seja, se este é mesmo capaz ou não de persuadir – e, por isso, não se deve compreender a parresía do ponto de vista da retórica (enquanto arte de persuadir pelo bem falar). Avancemos ainda um pouco mais. A terceira hipótese, de que a parresía é uma maneira de ensinar, também é eliminada lançando mão de uma suspensão: quando se diz-a-verdade não necessariamente se quer ensinar o interlocutor, tratar-se-ia de simplesmente dizer aquilo que se quer dizer preterindo de um cálculo sobre a importância de tal enunciado para a formação do interlocutor. A quarta hipótese retoma a nossa tópica: pertenceria a parresía à erística? Sim, por inserir-se numa disputa; não, por que não se trata de fazer triunfar o verdadeiro, mas de simplesmente dizê-lo. O fim dessa hora de aula deixa entrever algo crucial para entender parresía: “Os parresiastas são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade.”¹⁸ Em seguida, Foucault encerra a hora de aula.

Antes de avançar, em *A arqueologia do saber*, Foucault já buscava distinguir enunciados de atos de fala.¹⁹ Lá os atos de fala mobilizavam um conjunto de enunciados, uma soma deles, porém se distinguem pelo fato dos primeiros dependerem dos segundos, enquanto que os segundos existem antes dos primeiros. Os atos de fala de um casamento exigem um conjunto de enunciados cujas proveniências são distintas (jurídicas, religiosas, morais, afetivas) e sua efetivação depende de um agenciamento adequado entre esses enunciados. Porém, a arqueologia trabalha sobre os enunciados das instituições envolvidas, enunciados anteriores à efetivação dos atos de fala.

¹⁸ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.56

¹⁹ FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, pp.110-111

A retomada da aula de 1983 apresenta uma nova dobra nesta tópica: a distinção entre enunciados performativos e enunciados parresiásticos. Foucault procura apresentar como tais modos de enunciação estariam em lugares inversos entre si. Podemos sumarizar os elementos da distinção em quatro pontos:

1) Um enunciado performativo produz um efeito esperado, regulado de antemão pelo hábito – ao dizer “desculpe” por um erro ou “Aceito” em um casamento, o sujeito conta com os efeitos de sua fala, busca determinar o acontecimento que o discurso faz produzir. Por sua vez, um enunciado parresiástico produz um efeito de abertura da situação para acontecimentos inesperados: “a parresía não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado.”²⁰ Tomemos uma cena de Grande sertão: veredas como exemplo. Após uma batalha entre bandos, Riobaldo conta-nos:

Digo ao senhor: eu gostava de Zé Bebelo. Redigo – que eu menos atirava do que pensava. Como era possível, assim, com minha ajuda, a morte dele? Um homem daquela qualidade, o corpo dele, a ideia dele, tudo que eu sabia e conhecia. Nessas coisas eu pensei. Sempre – Zé Bebelo – a gente tinha que pensar. Um homem, coisa fraca em si, macia mesmo, aos pulos de vida e morte, no meio das duras pedras. Senti, em minha goela. Aquela culpa eu carregava? Arresto gritei: “Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro quer este homem vivo! Joca Ramiro faz questão!...” A que não sei como tive o repente de isso dizer – falso, verdadeiro, inventado... Firme gritei, repeti.²¹

O desenrolar dessa trama será um julgamento que inocentará o réu, gerando uma dissidência que matará o “juiz” Joca Ramiro e resultará em uma perseguição por honra de palavra da parte do bando de Riobaldo (parresiasta), Zé Bebelo (Réu) e Diadorim. Retomemos o que foi enunciado: “Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro quer este homem vivo! Joca Ramiro faz questão!...” Nosso personagem tem consciência de que ao dizê-lo, abre um risco indeterminado: diz sem

²⁰ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.60

²¹ GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 252

saber de Joca Ramiro (diz-nos que seu dizer é “falso”), diz para produzir um efeito que, inesperado, cria um acontecimento: sua parresía instaura uma ruptura que torna indeterminada a relação dos jagunços com aquele réu que queriam matar.

2) Um enunciado performativo parte de um sujeito determinado e indiferente. Só quem foi determinado pela instituição e pelo interlocutor tem direito a dizer “Aceito” em um casamento, sua fala não muda os rumos, mas só ratifica uma situação já estabelecida, torna-se indiferente à situação porque pode prever seus resultados. No enunciado parresiástico, o sujeito é indeterminado e comprometido: “o sujeito compromete o que ele pensa no que ele diz.”²² Riobaldo diz: “Firme gritei, repeti.” A feliz polissemia do adjetivo firme expressa ao mesmo tempo rijeza e comprometimento com o que se diz (se grita ou se repete) mesmo consciente de que aquele enunciado indeterminava, não dava garantia sobre a vida de Zé Bebelo e a de nosso personagem.

3) No enunciado performativo há um estatuto comum que permite a fala, estabelecendo o que pode ou não ser dito, o que deve ou não ser dito. Se num casamento, no momento em que se deveria dizer “Aceito”, se dissesse “é muito legal” ou “não tem outro jeito”, o juiz perguntaria novamente até que o nubente cumprisse com o que deve ser dito. No enunciado parresiástico, não há qualquer estatuto prévio: “o parresiasta é aquele que faz valer sua própria liberdade de indivíduo que fala.”²³ A coragem de dizer cria as condições de parresía - eis o risco como condição. Riobaldo não quer carregar consigo aquela culpa, quer deixar de sentir a goela (atada, com nó), então diz o que tem a dizer, mesmo sabendo que pode ser falso. Cria as condições de seu dizer, assume-as e se faz valer como livre ao dizê-lo, correndo seus riscos.

4) Por fim, o enunciado performativo desvincula-se da verdade que diz. No casamento, a aceitação só é verdadeira quando o juiz declara o casamento como dado – isso independe dos nubentes. No caso

²² FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.62

²³ *Ibidem*, p. 63

do enunciado parresiástico, o sujeito se vincula à verdade do que diz ao ter coragem de dizê-lo. O espanto de Riobaldo consigo (“A que não sei como tive o repente de isso dizer”) é reflexo da coragem de seu ato e do risco da vinculação entre ele e o que havia dito. Em ambos os casos (o performativo ou o parresiástico) trata-se de enunciar a própria verdade (diz-se a coisa e, de alguma maneira, ela se tornará verdadeira porque foi dita). Porém, no enunciado parresiástico o que dizemos, nós o pensamos e nos vinculamos a ele instantaneamente sem saber de suas consequências. “Eu digo a verdade e penso verdadeiramente que é verdade, e penso verdadeiramente que digo a verdade no momento em que a digo.”²⁴ O que está em jogo não é mais a correspondência entre palavra e coisa, não se trata de um enunciado passível de verificação de validade. Nas palavras de Riobaldo: “falso, verdadeiro, inventado...”, pouco importa a validade do enunciado, mais vale a sua ação no real.

Foucault caracteriza esse movimento de vinculação entre sujeito e enunciado na parresía como uma espécie de retroação “que faz com que o acontecimento do enunciado afete o modo de ser do sujeito ou que, ao produzir o acontecimento do enunciado, o sujeito modifique ou afirme, ou em todo caso determine e precise, qual é seu modo de ser na medida em que fala”.²⁵ Retorna aqui o conceito de acontecimento. Eis sua dupla produção de diferença no caso de um enunciado – pelo modo como o sujeito encara uma situação e pelo modo como a situação se torna outra quando ele se pronuncia. Riobaldo se espanta com o que disse, é obrigado a mudar seu modo de ser e, ao mesmo tempo, altera todo encadeamento da vida de Zé Bebelo. Diferente de um enunciado performativo, o dizer-a-verdade é um acontecimento, momento em que irrompe o diferente, o indeterminado.

Esse tipo de acontecimento promovido pelo enunciado parresiástico se dá graças a uma estratégia de vinculação muito particular entre sujeito e enunciado a que Foucault denomina de “um dos aspectos e uma das formas da dramática do discurso verdadeiro.”²⁶ Não encon-

²⁴ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.62

²⁵ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.66

²⁶ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.66

tramos definição de dramática, mas consideremo-la como arte de agir (em grego, *draō*), neste caso pelo discurso verdadeiro. Então em que medida ela se distinguiria da retórica, se negamos sua definição antiga de arte de persuadir e seguimos novas perspectivas que consideram a retórica, por exemplo, como “negociação das distâncias entre os homens a propósito de um problema”²⁷? Em que medida esta dramática, presente nos enunciados de Sócrates, ou mesmo nos de Riobaldo, que permite o dizer-a-verdade não consiste em um gesto retórico de encurtamento das distâncias entre o orador e o interlocutor? Em que medida tal dramática não é contemplada entre os novos contornos da retórica?

No dia 2 de março de 1983, surgem mais algumas distinções. A primeira entre Parresía retórica – o dizer-a-verdade para grandes públicos, à maneira de políticos (o exemplo é Péricles²⁸), segundo uma estratégia com o fim de persuadir – e Parresía filosófica – o dizer-a-verdade para não importa quem seja. A segunda distinção decorre da primeira. Para Foucault, “a filosofia vai se apresentar, por oposição à retórica, como a única capaz de distinguir entre o verdadeiro e o falso.”²⁹ Através da primeira distingue o dizer-a-verdade da mera lisonja, da adulação que seriam próprias à retórica. A lisonja só serviria para dificultar distinções. A filosofia, por sua vez, seria a busca por fornecer instrumentos à alma para evitar confusões entre verdadeiro e falso, justo e injusto, sendo uma prática despojada de qualquer adulação. Segundo Foucault, “a filosofia vai se apresentar como detentora do monopólio da parresía, na medida em que vai se apresentar como operação sobre as almas, como psicagogia.”³⁰

Nessas distinções Foucault demarca menos o que acredita ser a distinção entre o fazer filosófico e a retórica do que a maneira como historicamente tal distinção foi feita. Afirmações sobre a filosofia tais como “detentora do monopólio da parresía”, “única capaz de distinguir entre o verdadeiro e o falso” jogam a favor dessa hipótese. Acreditamos que não se trata de uma apologia da filosofia antiga, mas de

²⁷ MEYER, *Questões de retórica*, p. 27

²⁸ Sobre Péricles, ver TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*. Foucault fala de Péricles em diversos momentos do curso, inclusive nesta aula.

²⁹ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.276

³⁰ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.276

um estudo que abrange, entre outras coisas, as tensões entre filosofia e retórica ao longo de sua história. A questão de fundo não é saber como funcionam duas maneiras de falar que se defrontam, mas saber qual é modo de ser do discurso que pretende dizer a verdade.³¹ Parece o retorno da pesquisa sobre os jogos da verdade, sobre as vontades de verdade, sobre como os modelos de produção de “verdades” surgem ou são reinventados. No final das contas quem parece excluir uma prática discursiva é a filosofia:

Essa relação da filosofia com a retórica é muito diferente da relação da filosofia com a política. Não é mais uma relação de exterioridade afirmada e de correlação mantida. É uma relação de contradição rigorosa. É uma relação de polêmica constante, é uma relação de exclusão. Onde há filosofia, deve haver relação com a política. Mas onde há filosofia não pode haver retórica. A filosofia se define, no Fedro, como alternativa e oposição à retórica.³²

Foucault caracteriza a relação entre filosofia e retórica como “de polêmica constante” e “de exclusão”. Rogério Lopes sumariza a distinção entre polêmica e refutação, apresentada por alguns teóricos da argumentação.³³ Segundo ele, “refutar é objetar em nome de regras previamente especificadas e consensuais”, enquanto polemizar seria questionar as regras sobre as quais se dá determinado tipo de argumentação. Diz-nos que “a polêmica é a forma de discurso ou disputa na qual esta retoricidade [ou seja, a presença de elementos retóricos] atinge seu grau máximo.” Quando Sócrates questiona as regras estabelecidas por seus adversários, denunciando-as, parece menos refutar do que polemizar. Começa sua Apologia, por exemplo, pondo em questão as belas e persuasivas palavras de seus acusadores, e diz que seria difícil encontrar entre elas alguma que fosse verdadeira.³⁴ Ele não refuta tal modo de ser do discurso, só procura excluí-lo como um modo de ser que não diz-a-verdade. Sua maiêutica, de fato, privilegia um debate governado por regras tacitamente aceitas, em regime de re-

³¹ Cf. FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.280

³² FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.319 [grifos nossos]

³³ Cf. LOPES, *Elementos de retórica em Nietzsche*, pp. 166-7

³⁴ Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 17a

futuração, quando exige a não-contradição de seus interlocutores. O que está em jogo é o regime mesmo de objeção. Foucault, no entanto, acredita haver parresía na linguagem “não-retórica” de Sócrates, dado que, na Apologia, ele utiliza uma linguagem estranha ao código do tribunal que ignora o estatuto prévio do que deve ou não ser dito, apresentando as palavras como elas se apresentam ao espírito: Sócrates diz como pensa e compromete sua vida ao dizer tais enunciados.³⁵ Se por um lado, Sócrates pretende excluir a retórica através da parresía filosófica, por outro, dado que ele polemiza as regras mesmas do dizer-a-verdade (porque o orador não deve se ocupar com a forma de apresentação ou mesmo em persuadir), com os desenvolvimentos atuais da retórica e da teoria da argumentação, podemos nos perguntar se Foucault não deixa entrever um grau de retoricidade na figura de Sócrates.

Com a política, a filosofia talvez mantivesse uma relação de “exterioridade afirmada e de correlação mantida”, ou seja, atribuía àquele domínio uma importância correlata porque ambos tratavam de dizer-a-verdade. Péricles e Sócrates arriscam-se de fato por esse dizer-a-verdade que se torna ação pelo discurso: como prática de si, suas palavras transformam-se em relação com outros e consigo. Porém, o primeiro o fez nas instituições políticas, enquanto o segundo e aqueles que o seguiriam, o fizeram às instituições políticas.³⁶ Era a maneira de manter seu espaço discursivo – a filosofia estabelecia-se entre mestre e discípulo, a política vinculava uma pluralidade dos cidadãos de uma cidade a uma unidade de comando ascendida sobre eles. Portanto, a exterioridade da política em relação à filosofia se dá porque a primeira ainda necessita persuadir em seu dizer-a-verdade e, na instituição, o faz pela retórica, arte excluída da prática do filósofo; enquanto que o diálogo entre mestre e discípulo “conduz não a uma retórica, mas a uma erótica”.³⁷ Seria essa erótica uma relação privada entre pares que desejam algo comum? Em que medida ela se volta contra as instituições? Trata-se do trabalho de uma vontade de verdade? O que vem após esta citação nada esclarece: “É isso. Muito obrigado.” Ficamos, porém, com estas hipóteses.

³⁵ Cf. FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.284

³⁶ Cf. FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.320

³⁷ FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p.338

No curso de 1984, Foucault retoma o eixo mais elementar de seu interesse pela parresía: criar uma história antiga das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo.³⁸ Vimos que tal história não se ateve só a um exercício solitário. A construção/cuidado de si implicara também em uma prática social, um convite ao bom governo dos homens (cuidar corretamente de si a fim de poder cuidar corretamente dos outros – casos do mestre e do político). Porém, com a introdução da versão de Sócrates e dos cínicos no quadro geral das práticas de si, voltar-nos-íamos a uma redução ascética e à busca por aquilo que é verdadeiramente necessário para viver. Tais pensadores procuraram constituir uma cena que pusesse cada um em face das suas próprias contradições: a vida como uma vida outra, em ruptura, em modo transgressivo, capaz de encontrar a verdade na alteridade.³⁹ Eis as últimas palavras de Foucault neste curso: “Mas aquilo em que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra.”⁴⁰ Trecho riscado, escrito, mas não pronunciado que permite ainda retornar à nossa questão. Considerando a retórica como negociação da distância a propósito de uma questão⁴¹, ela não estaria presente neste processo de instauração de uma alteridade? Mesmo nas deliberações mais íntimas, não estaria presente a negociação de uma distância entre as posições por menor que fosse? Não seria a retórica a interlocutora íntima da filosofia (que ela procura a todo tempo dissimular) em sua busca da verdade? Entre tantos deslocamentos apresentados no campo escolhido, esperamos ter podido fornecer contornos às questões que, por ora, nos inquietam.

³⁸ FOUCAULT, *A Coragem da verdade*, p.9

³⁹ Cf. GROS *apud* FOUCAULT, *A coragem da verdade*, pp.312-6

⁴⁰ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.316

⁴¹ Cf. MEYER, *Questões de retórica*, p. 27

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária

FOUCAULT, M. A coragem da verdade. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. A hermenêutica do sujeito. Trad. Márcio Fonseca, Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. A ordem do discurso. Trad. Laura Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. Dits et écrits. Vol I-IV. Paris: Gallimard, 1994.

_____. «Foucault». In: Dits et écrits – tome IV. Paris: Gallimard, 1994.

_____. L'archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969.

_____. «La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui ».» In: Dits et écrits – tome I. Paris: Gallimard, 1994.

_____. “La vérité e les formes juridiques.” In: Dits et écrits – tome II. Paris: Gallimard, 1994.

_____. Les mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966.

_____. L'ordre du discours. Paris: Gallimard, 1971.

_____. Leçons sur la volonté du savoir. Paris: Gallimard, 2011.

_____. “Michel Foucault explique son dernier livre.” In: Dits et écrits – tome I. Paris: Gallimard, 1994.

_____. “Nietzsche, la généalogie, l'histoire.” In: Dits et écrits – tome II. Paris: Gallimard, 1994.

_____. O governo de si e dos outros. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. “What is Enlightenment?” In: Dits et écrits – tome IV. Paris: Gallimard, 1994.

Bibliografia secundária

BIESECKER, B. “Michel Foucault and the question of rhetoric.” In: Philosophy and Rhetoric. Londres: Jstor, 1988.

CASSIN, B. “Foucault, Heidegger, et l'antiquité.” In: Méthexis No 11, Madri: Academia, 1998.

CASTRO, E. Vocabulário de Foucault. Trad. Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

- DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Cláudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *Conversações*. Trad. Peter P. Pelbart. São Paulo: 34, 1992.
- ERIBON, D. *Michel Foucault: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GUIMARÃES ROSA, J. Grande sertão: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. Ed. do estudante.
- LOPES, R. Elementos de retórica em Nietzsche. São Paulo: Loyola, 2006.
- MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- MCKERROW, R. "Critical Rhetoric: Theory and Praxis." In: *Communication Monographs*. New York: Routledge, 1989.
- MEYER, M. *Questões de retórica*. Trad. António Hall. Lisboa: Ed. 70, 2007.
- NIETZSCHE. *A gaia ciência*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Pinharando Gomes. Lisboa: Guimarães, 2009.
- TUCÍDIDES, História da guerra do Peloponeso. Trad. Mário Kury. Brasília: UnB, 2001.

A arqueologia das ciências humanas de Michel Foucault: implicações epistemológicas

Juliana de Paula Sales Silva

Universidade Federal de Minas Gerais

1 – UM ESBOÇO GERAL DA ARQUEOLOGIA DAS CIÊNCIAS HUMANAS DE MICHEL FOUCAULT

Diferentemente do que faz a tradição, que identifica *episteme* e ciência, incluindo a filosofia, Foucault a designa como um conjunto de regras anônimas e inconscientes ao saber, tomando este no sentido lato, por abarcar a ciência e as não-ciências, e agregando ainda a esse conceito a noção de *a priori* histórico – uma noção paradoxal sobre a qual é necessário ponderar¹.

Trata-se, na linha de Foucault, de tomar a tríade *vida, trabalho e linguagem* como as instâncias empíricas as quais fornecerão as condições de possibilidade para a formação de domínios positivos como a Biologia, a Economia política e a Filologia (ou Linguística histórica). É

¹ Ao juntar os dois pares, na perspectiva de Kant, estaríamos diante de um oxímoro, tendo Kant reservado o *a posteriori* ao factual, ao domínio da experiência histórica, e identificado o *a priori* com o transcendental, encontrado nos recessos do pensamento. A noção de *a priori* histórico acarreta dificuldades nada negligenciáveis de interpretação: Qual é o *a priori* da história? A consciência? Pode o *a priori* cair na história e ser historicizado? Levaria o filósofo a propor uma Crítica da Razão Histórica à maneira do neokantismo de Dilthey? Por sua vez, à diferença da noção grega, a *episteme* foucaultiana se assume como um grande bloco de conhecimentos, científicos e não científicos, como foi ressaltado e é preciso reforçar isto, os quais tiveram não só a mesma condição de possibilidade, mas *a priori* e histórica.

importante dizer que tais saberes, reportando-se sobre as empiricidades, são então ciências empíricas, tendo por objeto não *o homem*, mas um domínio empírico do real, tomado como matéria da observação e da experiência. A economia política de Ricardo, a linguística histórica de Bopp e a biologia de Cuvier são as grandes referências para Foucault, cada qual em seu domínio.

Segundo a história arqueológica proposta por Michel Foucault, depois da grande ruptura na ordem do saber que separou a *episteme* clássica da *episteme* moderna, o homem nasceu filosófica e epistemicamente – fato novo para a história ocidental, uma vez que, mesmo tendo o homem privilégio na ordem das coisas e na soberania do “Eu penso”, ainda não era pensado enquanto figura do saber. É nesse momento de mutação arqueológica que o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de um sujeito que conhece, e virtualmente abre o espaço para o surgimento das assim chamadas ciências humanas, pensadas como ciências das representações projetadas sobre as empiricidades e ao mesmo tempo projetadas como representações a partir delas.

Foi apenas quando se constituiu o que o autor chama de “duplo empírico-transcendental” que o homem apareceu como figura epistêmica, ou seja, quando começou a desempenhar duas funções concomitantemente, a de *existência como coisa empírica* e a de *fundamento filosófico*, a um tempo objeto e sujeito da investigação. Pode-se dizer que, de acordo com Foucault, tais ciências empíricas, juntamente com a filosofia transcendental, explicariam o aparecimento das ciências humanas, estando Kant na origem das duas vertentes.

2 - FOUCAULT E KANT

Segundo Foucault foi a questão “O que é o homem?”, formulada por Kant que resultou na grande ilusão antropológica na modernidade, uma vez que promoveu a confusão entre o empírico e o transcendental por parte da filosofia moderna/ contemporânea. É importante dizer que para Foucault, Kant teria marcado as diferenças entre os dois pólos. Na esteira de Kant, Foucault retém a ideia de que o homem é a um tempo ser de natureza e fundamento de sua própria finitude, ou objeto do saber e, ao mesmo tempo, sujeito do conhecimento.

Foucault, notando a lacuna entre os pólos empírico e transcendental cuja confusão resulta no problema do antropologismo das fi-

losofias modernas e também das ciências humanas, acusa toda a modernidade de uma ilusão antropológica. Segundo a perspectiva de Foucault, Nietzsche teria colocado um basta na pergunta pelo homem, o que já falava em sua *Tese complementar*².

O projeto foucaultiano, sobretudo na fase arqueológica, pretende acordar a tradição desse sono antropológico, propondo outra possibilidade para a filosofia e para as ciências humanas, um caminho que contorna o homem seja na forma da filosofia de Nietzsche³ para quem a morte de Deus é a morte do homem seja na forma do estruturalismo (pelo menos para o Foucault dos anos de 1966-69), via que dissolve o homem, buscando refúgio nas estruturas e nas formas objetivadas.

Foucault nota que o ponto positivo do projeto crítico de Kant é o reconhecimento da lacuna que se dá entre aquilo que é o fundamento de todo o conhecimento possível e sua realidade empírica. Esse hiato é a própria impossibilidade de conhecer o homem em sua essência – motivo pelo qual tanto as ciências humanas como a filosofia são projetos falhos, uma vez que não reconhecem esse hiato.

3 – O PROBLEMA DAS CIÊNCIAS HUMANAS E O CONTRAFLUXO ESTRUTURALISTA

As ciências humanas em Foucault, a saber, a sociologia, a psicologia e análise das literaturas e dos mitos⁴, assumem a forma de um triedro dos saberes - um perigoso parentesco das ciências humanas

² Vale lembrar que junto à *Histoire de la folie*, em 1961, Foucault apresentará também uma *Tese Complementar* - versada na antropologia kantiana a qual foi publicada somente em 2008 e que nos é muito cara para entender a crítica foucaultiana aos sistemas humanísticos formados a partir do século XIX. Tal tese, embora tenha sido publicada tardiamente, já era objeto de interesse dos estudiosos de Foucault, pois seria ela a motivação da escrita de *Les mots et les choses*, tendo o filósofo francês aprendido a lição de entender o homem como um duplo empírico-transcendental a partir de Kant. Cf. *Introduction à l'Antropologie de Kant (Genèse et structure d'Antropologie de Kant)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

³ A ousadia da Tese Complementar é apresentar a vertente nietzschiana como continuação do projeto crítico, motivo pelo qual Foucault foi aconselhado a não publicá-la. Como observa Sardinha: “a modernidade pós-kantiana fica marcada por um esquecimento da lição crítica que limita as pretensões do conhecimento, sendo Nietzsche o único autor de relevo que desmistifica as pretensões das novas antropologias filosóficas e que, ao fazê-lo, retoma o gesto crítico de Kant. Como se vê, a ambição do escrito de Foucault é quase desmesurada, o que explica em parte a decisão do seu autor em não a publicar.” SARDINHA, Diogo, “Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática”, p. 44.

⁴ Ao que tudo indica, Foucault entende por análise das literaturas e dos mitos a antropologia de Lévi-Strauss, mas, dubiamente, irá classificar como contraciência a etnologia. Ora, Lévi-Strauss fora o grande etnólogo na França dos anos de 1960.

com a filosofia, com a reflexão matemática, e com as ciências empíricas (biologia, economia e filologia ou linguística histórica). Na verdade, trata-se não de ciências a rigor, mas de saberes em vizinhança os quais são projetados a partir de outros.

Uma vez que as ciências humanas, como ciências da representação, tomam de empréstimo os conceitos das ciências empíricas, ocorre uma reduplicação – o que definirá uma ciência humana será o par conceitual nela privilegiado, a saber, *função e norma* – reduplicação da biologia, *conflito e regra* – reduplicação da economia, e *significação e sistema* – reduplicação do estudo da linguagem. Tais conceitos serão as instâncias que garantirão a representabilidade das ciências humanas, sendo a representação sua própria condição de possibilidade⁵ - as ciências humanas não são senão uma espécie de avatar da *episteme* clássica.

No caso das ciências humanas, o antídoto contra o antropologismo e a reduplicação dos saberes serão as ciências estruturais (psicanálise, etnologia e linguística, propostas como contramodelos das ciências humanas) as quais nem se esforçam para construir o homem e nem reduplicam outros domínios do conhecimento, sobretudo a linguística⁶, a qual, segundo Foucault, contém sua própria forma.

A Linguística, como ciência das puras formas, forneceria uma ciência perfeitamente fundada na ordem das positividades externas ao homem, pois, ao tratar da linguagem pura, atravessaria todo o espaço das ciências humanas. É através da linguagem e nela que o pensamento é possível, por isso a Linguística ocupa, como uma pura teoria da linguagem, o mais importante espaço nas considerações de Foucault. Ao contrário do que Foucault diz das ciências humanas, a Linguística se arriscaria a ter um papel muito mais fundamental do que retomar

⁵ Para Foucault, a *episteme* clássica é definida epistemicamente pela representação e com o recuo desta, nasce a *episteme* moderna, a qual, no entanto, não contorna completamente a representação. Como vimos com as ciências humanas, a representação na modernidade detém outros poderes.

⁶ Deve-se lembrar de que a linguística estrutural, à maneira de Saussure, resgata a representação clássica contornada na modernidade contrariamente à tendência historicista da linguagem, uma vez que lança mão novamente do signo arbitrário da Gramática de Port-Royal e também da ideia de um sistema binário. Foucault notou bem o resgate operado por Saussure da teoria clássica do signo à maneira dos solitários de Port-Royal: "Sabe-se bem que Saussure só pôde escapar a essa vocação diacrônica da linguagem com a representação, disposta a reconstituir uma 'semiologia' que, à maneira da gramática geral, define o signo pela ligação entre duas ideias". FOUCAULT, Michel, *As palavras e as coisas*, p. 407.

as funções de outras ciências, permitindo a estruturação dos próprios conteúdos e não sua reformulação teórica, ao retomar em novas bases a Filologia histórica. Uma vez que trata de suas formas puras, tal ciência faz aparecer o ser próprio da linguagem. É a reunificação de uma linguagem que foi fragmentada (domínio do empírico) na *episteme* moderna e que foi a condição de possibilidade do homem (ser falante) enquanto figura do saber que permite a Foucault apontar para uma possível mutação arqueológica, e são as ciências estruturais, tendo a linguística como a grande referência, que autorizam essa perspectiva. Portanto, é a visualização prévia do limiar de uma nova *episteme* que permite a Foucault dizer que o homem está em vias de desaparecer, à maneira da profética e emblemática última frase de *Les mots et les choses*: “como, na orla do mar, um rosto de areia”⁷.

Pode-se com isso afirmar que estas contra-ciências, além de anunciarem a possibilidade de uma nova *episteme* e configuração do saber – uma *episteme* estruturalista, poder-se-ia dizer –, levando à dissolução do homem e, por extensão, das ciências humanas, irão pavimentar um novo caminho para as ciências do homem, um caminho que contorna a história para buscar refúgio na estrutura: são então, além de contra-ciências, ciências estruturais. Todavia, se Foucault autoriza-nos a concluir isso, como muitos o fizeram, a sua filosofia/arqueologia, que não é uma epistemologia a rigor, mostra que suas relações com o estruturalismo não são assim tão tranquilas. Mais tarde Foucault irá dizer que nunca foi estruturalista⁸, assumindo suas raízes nietzschianas, heideggerianas e, sobretudo, kantianas, como podemos ver no verbete em que escreveu com o pseudônimo de Maurice Florence para o dicionário de Huisman: “Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant, e seria possível nomear sua obra como História crítica do pensamento”⁹.

O estruturalismo para Foucault, pelo menos no momento da escrita de *Les mots et les choses*, era uma corrente que se mostrava como

⁷ FOUCAULT, Michel, *As palavras e as coisas*, p. 536.

⁸ Foucault vai dizer posteriormente que nunca foi estruturalista, no entanto é possível observar as inúmeras vezes que o filósofo se refere ao termo de maneira positiva. Parece-nos que o problema está no rótulo de ser estruturalista e também com a relação dúbia que assume com Lévi-Strauss, relação de admiração, mas também de reserva.

⁹ Cf. HUISMAN, Denis, *Dictionnaire des Philosophes*, v. I, p. 994.

boa alternativa às ciências humanas: os projetos estruturalistas de Lévi-Strauss, de Lacan e de Jakobson pareciam ter aberto um domínio de análise formal que poderia ser largamente seguido por quem quisesse se libertar das amarras da tradição, como o marxismo, o positivismo e o existencialismo. Ademais, é importante ressaltar que o estruturalismo está presente em Foucault não somente em sua noção de *episteme* tal qual uma estrutura; parece-nos que mesmo com a mudança de subtítulo inicial da obra, a influência da corrente é considerável em *Les mots et les choses*.

4 – IMPLICAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DA ARQUEOLOGIA DAS CIÊNCIAS HUMANAS

A arqueologia das ciências humanas, proposta indicada pelo subtítulo de *Les mots et les choses*, é uma tentativa de promover as disciplinas estruturalistas que se mostravam como forte tendências no contexto das ciências humanas na França dos anos de 1960 – mas não é só. Para todos os efeitos, embora a *episteme* tenha sido identificada como uma estrutura, Foucault não fala de método estrutural, mas de método arqueológico¹⁰. Não redutível à interpretação nem à formalização, a arqueologia não apresenta uma proposta para as ciências humanas nem à maneira da hermenêutica nem, a rigor, e é preciso insistir sobre esse ponto, ao modo estruturalista, pois a região do saber narrada por Foucault não é relacionada nem ao *sentido* nem à *forma*¹¹. Como visto, Foucault vai buscar no nível das ciências empíricas e de diversos discursos não-científicos da modernidade as bases de uma arqueologia das ciências humanas, não numa epistemologia das ciências humanas ou numa história da filosofia tradicional. Contudo, trata-se, como ele mostra no artigo já citado em que assina como Maurice Florence, de um conjunto de realidades históricas: saberes, sexualidade, dispositi-

¹⁰ Em obras posteriores como *A verdade e as formas jurídicas* e *Vigiar e Punir*, já com um novo método, a genealogia do poder, Foucault considera as ciências humanas e também as ciências sociais, sobretudo as aplicadas, como sendo mais funcionais e sugere que elas se encontram descoladas do viés representacionista que expõe em *Les mots et les choses*. Nessa nova abordagem, o autor vai buscar no nível das instituições e das tecnologias de poder as condições de possibilidade de certas formações científicas.

¹¹ Cf DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. 18-32.

vos, etc, reconhecimento que nos leva de volta a Kant, como Foucault mesmo sugere ao dizer que seu intento é fazer uma “história crítica do pensamento”, e também à escola de epistemologia francesa.

Se Kant lhe fornece a *Aufklärung* e a crítica da razão, inclusive a possibilidade de fazer uma crítica da razão histórica, a escola de epistemologia francesa¹² fornece-lhe um antídoto contra o continuísmo em história¹³. A afirmação da descontinuidade histórica em detrimento da busca sempre recuada da origem pode ser entendida como resposta às filosofias da consciência ou do sujeito fundante, outra maneira encontrada por Foucault de questionar essas correntes que lhe foram tão contemporâneas.

Defendemos aqui a possível associação do método e da abordagem de Foucault a uma epistemologia das ciências humanas, ainda que à maneira de uma arqueologia do saber, sendo, contudo, necessário clarificar as implicações epistemológicas desta importante obra. No entanto, como aponta nosso direcionamento, não deixamos de notar que a perspectiva de Foucault é diferente da via dos epistemólogos, dos filósofos da ciência ou dos historiadores das ideias.

O pensamento de Foucault esforça-se em abrir um caminho para a filosofia que seja diferente do empirismo lógico e da filosofia analítica e do marxismo, sendo sua fonte a história da filosofia, contudo, numa relação dual de embate e filiação. A história é a grande fonte de Foucault, assim como no caso da maioria dos pensadores continentais; contudo, o uso que faz dela é livre, oferecendo outras versões e diferentes interpretações de fenômenos históricos já conhecidos. Foucault não se compromete com a história (aquela da tradição) porque é filósofo, a história é apenas o meio de conhecimento com o qual sua filosofia se identifica. Por isso observamos que em Foucault se trata de demarcar um espaço de pensamento enviesado

¹² É a noção bachelardiana de “corte epistemológico” que permite as descontinuidades históricas e que inspira a *episteme* de Foucault. Também é muito cara a Foucault a noção de história conceitual de Canguilhem. Essas relações com os dois autores nos são bastante importantes, pois a inscrição de Foucault na “escola de epistemologia francesa”, a qual tem Auguste Comte em sua origem, dá plausibilidade à nossa tentativa de extrair da arqueologia uma epistemologia das ciências humanas. Especialmente as relações com Canguilhem, de quem Foucault é visto como seu discípulo heterodoxo, havendo entre eles grande afinidade pessoal e intelectual.

¹³ Cf VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília: Editora UNB, 1998, pp. 277-8.

na história, mas ainda assim, diferente da história da ciência, da história das ideias e da história da filosofia.

Tendo recebido heranças múltiplas, como resposta à tradição, Foucault organiza seu aparato metodológico inserindo novos operadores, questionando conceitos e autores, redefinindo periodizações históricas, contrariando interpretações clássicas e canônicas, dentre outros procedimentos. Mas ainda que o autor não o assuma, sua arqueologia é sempre definida *em relação* à epistemologia ou à história das ciências. Justificando um distanciamento de Foucault com relação à epistemologia, Roberto Machado diz que o autor se aproxima desta somente para se afastar, pois que o abandono das categorias de ciência e de epistemologia acarreta o surgimento de um novo objeto investigativo, o saber, e um campo de análise do conhecimento ainda não explorado, a arqueologia. Para Machado a arqueologia foucaultiana representa um “deslocamento metodológico” face à epistemologia, sendo assim vista como um procedimento original. Todavia, é exatamente porque se desloca da epistemologia que a arqueologia assume com ela seus laços, uma série de relações e entroncamentos a serem debatidas.

A relevância de se estudar essa primeira fase da obra de Foucault se funda exatamente nessa fertilidade e inquietações trazidas¹⁴, na esteira tanto das teses de *Les mots et les choses* quanto da proposta de uma arqueologia das ciências humanas, evidenciando que, embora questionadas e contestadas, elas promoveram uma renovação no debate sobre as ciências humanas, como sugeriram Dreyfus e Rabinow, para além da fenomenologia, do estruturalismo e da hermenêutica¹⁵.

Se há de fato o que se pode chamar de escola de epistemologia francesa, como Braunstein¹⁶ e outros propuseram, certamente Foucault se inscreve nessa tradição a qual une pensadores enviesados na história da ciência como Bachelard, Canguilhem, Cavailles e Koyré. No entanto, como observa Domingues, se compararmos nosso autor com

¹⁴ Para Ivan Domingues, Foucault, como um camaleão filosófico, dissimula sua epistemologia na forma de arqueologia, o que acaba por trazer muitos incômodos aos epistemólogos tradicionais. Cf. DOMINGUES, Ivan. *O grau zero do conhecimento: O problema de fundamentação das ciências humanas*. São Paulo Edições Loyola, 1991, p. 7.

¹⁵ DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul, *Michel Foucault*, p. XVII.

¹⁶ Cf. BRAUNSTEIN, Jean-François. “Bachelard, Canguilhem, Foucault; ‘le style français’ en épistémologie”. In: WAGNER, Pierre (Org.). *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002, pp. 920-963.

estes epistemólogos, ainda que historicistas, teremos que constatar que suas ambições extrapolam os limites estabelecidos pela epistemologia e pela história da ciência, sendo seu pensamento orientado também para a filosofia política e a ética, para a filosofia da linguagem e a literatura e para as linhas estéticas¹⁷. Concordamos com Richard Rorty quando diz que, Foucault, assim como Nietzsche, foi um filósofo que reclamou para si privilégios de poeta¹⁸.

REFERÊNCIAS

BRAUNSTEIN, Jean-François. "Bachelard, Canguilhem, Foucault; 'le style français' en épistémologie". In: WAGNER, Pierre (Org.). *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002, pp.920-963.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: Duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *O grau zero do conhecimento: O problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo Edições Loyola, 1991.

_____. *Epistemologia das Ciências Humanas - Tomo 1: Positivismo e Hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DOSSE, François. *História do estruturalismo I: O campo do signo, 1945-1966*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

_____. *História do estruturalismo II: O canto do cisne, 1967 a nossos dias*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1994.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 2008.

_____. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009, p. 8.

¹⁷ Cf. DOMINGUES, Ivan, "A via da tradição continental franco-alemã e a história da filosofia", pp 72-82.

¹⁸ Cf. RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 1999, p. 263.

_____. *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *Dits et écrits I: (1954- 1969)*. Paris, Gallimard, 1994.

_____. *Dits et écrits II: (1970 -1975)*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Dits et écrits III: (1976 - 1979)*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Dits et écrits IV: (1980 – 1988)*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Introduction à l'Antropologie de Kant (Genèse et structure d'Antropologie de Kant)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

_____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *L'ordre du discours*. Leçon inaugural au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archeology of scientific reason*. Cambridge, 1989.

_____. (Org). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge Press, 1994.

HACKING, Ian. "Historical metaepistemology". In: CARL, W; DASTON, L (ed.). *Wahrheit und Geschichte*. Göttinger, 1999.

HUISMAN, Denis. *Dictionnaire des Philosophes*, 2 v. Paris: PUF, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "História e Etnologia". In *Antropologia Estrutural Dois*. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, pp. 13-41.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: Conceitos Essenciais*. Trad. Carlos Piovezani Filho e Milton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*. Trad. Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 1999.

SABOT, Phillipe. *Lire les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: PUF, 2006.

SARDINHA, Diogo. "Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática". *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 43-58, jul-dez, 2011.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot et Rivages, 1995

TERRA, Ricardo. "Foucault leitor de Kant". In: *Passagens*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

VEYNE, Paul. "Foucault revoluciona a história". In: *Como se escreve a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora UNB, 1998, pp. 235-285.

Biopolítica e a crítica foucaultiana no racismo de Estado

Héden Salomão Silva Costa
Universidade Federal do Pará

SOBRE A BIOPOLÍTICA

Não nos perguntamos neste artigo a partir de uma objetivação maior “o que é a biopolítica”? “Qual sua origem”? “De onde vem”? “Qual seu fim”? Porém – precisamos compreender, consideravelmente, a articulação conceitual do autor de “Vigiar e Punir” (2010) “como se exerce a biopolítica”? “Qual a função na sociedade”? Como é o seu funcionamento¹? Na verdade, a discussão tem a pretensão de compreender a relação da biopolítica a partir da população; pois, como a biopolítica exerce diretamente um controle sobre a vida. Este controle se volta para uma tecnologia de segurança que gere vida e atua sobre os corpos. Em outras palavras, a biopolítica é uma tecnologia de pensamento que se desdobra para tecnologias disciplinares e de controle da população. Da mesma maneira, podemos pensar a outra parte da

¹ “O funcionamento da biopolítica ocorre, da seguinte forma: se uma dada população fosse atingida por uma doença, procura-se-ia quantos indivíduos foram atacados pela doença, em um espaço territorial determinado, qual a idade de cada afetado, o índice de mortalidade dos atingidos, as regiões mais afetadas, a probabilidade dos indivíduos morrerem, os riscos da vacinação, quais os efeitos estatísticos da doença sobre a população etc. Podemos perceber que os mecanismos de segurança procuram organizar um meio em função de acontecimentos possíveis que podem ser regularizados em um quadro múltiplo e transformável” (SILVEIRA, 2005, p. 91).

investigação que é justamente a “genealogia do racismo²” de Estado, deste modo, para Foucault não é interessante fazermos uma teoria do racismo ou uma história do mesmo, porém, o importante é sabermos como o Estado socialista em sua primeira instância funciona? Quer dizer, funciona de forma racista ao ponto de uma tecnologia do biopoder. Dessa forma, o nosso estudo tem o objetivo de articular os conceitos de biopolítica com o racismo de Estado; haja vista que, no primeiro momento exibiremos uma biopolítica por dentro de uma tecnologia liberal de governo. Então, podemos evocar, indubitavelmente, que a ideia de liberalismo foi a marca desta nova tecnologia governamental, porém sem deixar de lado o socialismo de Estado que demarcou, também, um racismo de Estado. No entanto, qual é o racismo que Foucault nos quer mostrar? Ele afirma que não é o racismo étnico propriamente dito que o interessa, mas do tipo evolucionista, isto é, um racismo de natureza biológica em que estão presentes principalmente nos Estados socialistas. Assim, segundo o filósofo, o racismo se encontra nas diferentes formas de análise do projeto socialista desde o século XIX (1997). Portanto, se a biopolítica é uma tecnologia racional que se propõe em gerir à vida; por que estar no interior desta tecnologia o racismo?

Foucault começa a desenhar, pensar esse novo conceito de biopolítica a partir da definição de Liberalismo do século XVIII em relação ao limite da Razão de Estado. Este argumento é bem discutido na Aula de 17 de Janeiro de 1979 no Collège de France no Curso intitulado como o “Nascimento da Biopolítica”: “(...) não tanto assegurar o crescimento do Estado em força, riqueza e poder, crescimento indefinido do Estado, mas sim limitar no interior o exercício de poder governar” (FOUCAULT, 2008, p. 39). Esta citação é interessante, pois, nos leva a pensar que o filósofo começa elaborar a noção de que manter e gerir à vida é interessante para o capital humano dentro do núcleo da economia política e de mercado, então, os Estados dos séculos XVIII e XIX tiveram essa “preocupação” de gerir à vida, e não mais dizimar elas segundo Foucault. No entanto, é bom que a nossa pesquisa esclareça que, gerir à vida no programa do biopoder e da disciplina biopolítica requer os mesmos traços biológicos em relação a uma identidade

² De acordo com Foucault (1997) a genealogia do racismo se manifesta perante as várias possibilidades de pensar o racismo, sem a necessidade de esboçar uma origem no conceito sobre ele (o racismo).

populacional; principalmente no final do século XIX e até meados do século XX. Ou seja, é uma população selecionada.

Manter a vida é de fundamental importância para os Estados que se voltam para uma economia liberal de mercado. Quer dizer, uma economia que precisa de consumidores não tem o interesse de dizimar pessoas, mas manter, controlar, disciplinar, regularizar, normalizar à vida segundo a lógica do mercado. Dessa forma, o Liberalismo dos séculos XVIII e XIX se desdobrou para tal vertente, além do que, erige um outro modo de pensar a sociedade que quer ser eficiente, não mais, segundo Foucault (1997) em uma ideia centrada politicamente, isto é, fundada em um laço contratual que lhe permitiu tal origem, porém, na busca de uma certa normalização a partir de uma tecnologia liberal de governo. Ou seja, uma nova governamentalidade.

Dessa maneira, no livro de Rafael da Silveira intitulado como “Michel Foucault: poder e análise das organizações” aparece tal ideia sobre essa nova mentalidade segundo Burchell “teorizando” a respeito de Foucault. Eis a citação:

Começou-se a defender que a intervenção do Estado sobre a vida e sobre as atividades dos indivíduos deveria obedecer a um princípio de limitação. O instrumento da transformação foi à economia política e o seu resultado foi uma nova governamentalidade, denominada liberalismo. Foucault não compreendeu o liberalismo como um simples conjunto de doutrinas de teoria política e econômica, mas como um estilo de pensar, uma arte de governar. Para o pensador, o liberalismo foi uma transformação na relação entre saber e governo (BURCHELL et al., 1991 apud SILVEIRA, 2005, p. 101).

O sentido deve aqui ser compreendido na acepção no qual a Razão de Estado também tomou uma nova direção; é preciso que o mercado seja livre, ou seja, um dos aspectos do liberalismo. Embora, as disciplinas do poder não deve fugir do controle dos Estados, isto é, não cabe mais aos Estados controlarem tudo³. Neste sentido, temos uma nova articulação conceitual segundo Michel Foucault, que André

³ Quando o estado é “pré-moderno”, ele controla o poder econômico, poder político e dita quem deve viver ou morrer, também puni de forma ilimitada etc. Por exemplo, o Estado de Thomas Hobbes.

Duarte nos mostrará de forma interessante sob o aparecimento do biopoder e biopolítica que marcaram este liberalismo junto com a norma, ou melhor, uma sociedade normalizadora vinculada com o poder que se concentrava a título dos Estados.

Foucault chegaria aos conceitos de biopoder e biopolítica ao vislumbrar o aparecimento, ao longo do século XVIII e, sobretudo, na virada para o século XIX, de um poder disciplinador e normalizador que já não se exercia sobre os corpos individualizados nem se encontrava disseminado no tecido institucional da sociedade, mas se concentrava na figura do Estado e se exercia a título de política estatal que pretendia administrar a vida e o corpo da população. Evidentemente, esta descoberta pressupunha combinar as análises desenvolvidas em ‘Vigiar e Punir’, definidas como uma ‘anátomo-política do corpo’, com o que Foucault agora denominava, no volume I da História da Sexualidade, como a ‘biopolítica das populações’ (2012, p. 3).

A partir dessa lógica e da análise da população que a biopolítica se encurva para este novo elemento que é o “corpo social”. Este “corpo social” já estava presente na “História da Sexualidade I, A Vontade de Saber, sobre a ressonância do Direito de Morte e Poder Sobre a Vida”. Considerando tal obra, citamos uma passagem da mesma:

(...) Tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma bio-política da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação – durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo (FOUCAULT, 2014, p. 150).

Em outras palavras, essa tecnologia sobre os corpos aparece como uma “lente de aumento”, ou seja, uma tecnologia de racionalização e um sistema de vigilância de extrema potência e eficiência. Destarte, como aparece essa nova tecnologia de pensamento? Aparece a partir das tecnologias disciplinares do poder, daí a relação da biopo-

lítica e biopoder. Com efeito, vale à pena mencionar que a obra “Vigiar e Punir” de Foucault é sem dúvida o grande exemplo de tecnologias disciplinares. Eis a citação presente nesta obra que ratifica o argumento a respeito das sociedades disciplinares:

Não é a primeira vez, certamente, que o corpo é o objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. Muitas coisas, entretanto, são novas nessas técnicas. A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, grosso modo, como se fosse uma unidade indispensável, mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo (FOUCAULT, 2010, p. 132-133).

E para nosso melhor entendimento no que se refere às disciplinas do poder citamos outro intérprete de Foucault, o filósofo francês Gilles Deleuze que escreveu a obra intitulada: “Foucault” que nos mostrará a questão interpretativa sobre as disciplinas presente na obra “Vigiar e Punir” do próprio Michel Foucault:

Um das ideias essenciais de ‘Vigiar e Punir’⁴ é que as sociedades modernas podem ser definidas como sociedades ‘disciplinares’, mas a disciplina não pode ser identificada com uma instituição nem com um aparelho, exatamente porque ela é um tipo de poder, uma tecnologia, que atravessa todas as espécies de aparelhos e de instituições para reuni-los, prolonga-los, fazê-los convergir, fazer com que se apliquem de um novo modo (DELEUZE, 2005, p. 35).

No entanto, é relevante identificarmos que há uma diferença metodologicamente fundamental entre disciplina e biopolítica. As disciplinas agem no “corpo” individual, e repetimos novamente que a biopolítica atua no “corpo” da população. Dessa maneira, na analítica

⁴ “Assim, Vigiar e Punir define o Panóptico pela pura função de impor uma tarefa ou um comportamento qualquer a uma multiplicidade de qualquer indivíduo, sob a única condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e o espaço limitado, pouco extenso” (DELEUZE, 2005, p. 80).

do poder foucaultiana; Fonseca nos revela que o filósofo da “História da Sexualidade 1” analisa dois mecanismos de poder:

A distinção entre esses mecanismos e as técnicas de poder faz Michel Foucault falar em duas séries. Cada uma dessas séries corresponderia a uma das acomodações realizadas pelas duas técnicas de poder citadas. As disciplinas corresponderiam à série do corpo – organismo – disciplinas – instituições e a biopolítica à série população – processos biológicos – mecanismos regularizadores – Estado (FONSECA apud SILVEIRA, 2005, p. 59).

Entretanto, é indispensável descrevermos os passos dados pela biopolítica sem ao menos, questionarmos o exercício do poder. Ou seja, falar em biopolítica possibilita também falar de poder. Neste caso, pretende-se falar em Relação de Poder. Isto fica evidente na Aula de 7 de Março de 1979 no Curso o “Nascimento da biopolítica” ministrado por Michel Foucault no Collège de France. Assim, nos descreve ele:

(...) Eu queria ver que conteúdo concreto podíamos dar à análise das relações de poder – estando entendido, é claro, repito mais uma vez, que o poder não pode em hipótese alguma ser considerado nem um princípio em si nem um valor explicativo que funcione logo de saída. O próprio termo “poder” não faz mais que designar um [campo]⁵ de relações que tem de ser analisado por inteiro, e o que propus chamar de governamentalidade, isto é, a maneira como se conduz a conduta dos homens, não é mais que uma proposta de grade de análise para essas relações de poder (2008, p. 257-258).

Segundo Foucault essa análise por inteiro da relação de poder tem uma combinação com as práticas dos micros-poderes que conduzem as relações e as condutas dos homens. Mas, como se exerce tais relações? Como é aplicado? O interessante aqui não é ficarmos presos em uma teoria do poder, pois, para o filósofo de “Microfísica do Poder” tal perspectiva teórica do poder ao se remeter-se a “uma gênese” e depois a uma dedução; neste sentido não é interessante pensar o poder por essa tangente de acordo com Foucault. Na verdade, o poder segundo o filósofo é exercido pelas instituições e por pessoas que detém o contro-

⁵ M.F.: termo.

le e a vigilância dos indivíduos. Mas, o que define mesmo uma relação de poder para o autor do “Nascimento da Biopolítica”? “O que define uma relação de poder para Foucault (1995) é o fato de ela ser um modo de ação que age sobre outra ação: ‘uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais ou atuais futuras ou presentes’” (FOUCAULT apud SILVEIRA, 2005, p. 52). Logo, segundo Foucault é mais interessante falarmos a respeito de uma “genealogia do poder”.

Neste sentido, podemos dizer que, o poder é uma relação ativa presente a partir de um conjunto organizado de ações que atuam sobre outras ações, que podem ser possíveis, ou seja, atuam, indubitavelmente, em uma perspectiva ampla de possibilidades entre os indivíduos que se relacionam entre si. Assim, destacamos o autor de “Vigiar e Punir” se referindo a relação de poder:

Ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre as ações (FOUCAULT apud SILVEIRA loc. cit.).

Portanto, quando Michel Foucault ampliou as possibilidades de pensar a analítica do poder a partir das formas de discussões presentes no interior da biopolítica, o mesmo discutiu a articulação conceitual que põe em evidência com os mecanismos disciplinares, de tal forma que, pode ser compreendido através das relações de poder na sociedade moderna. Então, podemos refletir onde não há relação de poder para Foucault? Não há relação de poder quando os homens estão acorrentados ou presos, de outro modo, só há relação de poder quando os homens podem ter opções e decisões: “no limite, só há relação de poder quando o homem pode escapar” (FOUCAULT apud SILVEIRA, *ibid.*, p. 53).

Assim, podemos identificar que a biopolítica analisada por Michel Foucault e interpretada por Rafael Silveira, pode ser entendida da seguinte forma: “um conjunto de mecanismos pelos quais os traços biológicos fundamentais da espécie humana puderam entrar no interior de uma estratégia geral de poder” (SILVEIRA, *ibid.*, p. 88).

BIOPOLÍTICA, BIOPODER E RACISMO

Nesta tarefa de “ajustamentos” conceituais na segunda parte desta pesquisa é de fundamental importância fazermos uma abordagem geral sobre a articulação foucaultiana a respeito dos conceitos de biopolítica e biopoder, na qual, leva-nos a distinguir um traço característico destas duas modalidades. Para isso, é importante esclarecermos a diferença dos conceitos, embora eles não podem ser dissociados, pois, carregam intrinsecamente as mesmas problemáticas no que tange o racismo de Estado. De forma breve, o conceito de biopoder aparece na Aula de 17 de Março no Curso dado por Foucault no Collège de France denominado como “Em defesa da sociedade” – inerentemente como um dispositivo sobre a sexualidade; para depois aparecer em virtude da guerra das raças segundo Edgardo Castro (2009). Neste caso, o “biopoder se mostra em sua dupla-face: como poder sobre a vida (as políticas da vida biológica, entre elas as políticas da sexualidade) e como poder sobre a morte (racismo)” (CASTRO, 2009, p. 57). Em quanto que, a biopolítica se configura na medida em que exerce diretamente um controle sobre a vida. Este controle se volta para uma tecnologia de segurança que gere vida e atua sobre os corpos. Em outras palavras, a biopolítica é uma tecnologia de pensamento e reguladora, que se desdobra para tecnologias disciplinares, científica; e racionalmente tem o controle sobre a população. No entanto, a biopolítica funciona, também, segundo Foucault perante as atribuições racistas.

A raça é a raça biológica. Com essa noção foi possível, por um lado, estabelecer uma ruptura, no *continuum* biológico da espécie humana, entre quem deve e quem não viver; por outro lado, foi possível levar a cabo uma seleção (a morte do outro melhora a minha vida). Encontramo-nos aqui com a reelaboração, também em termos biológicos, tal ideia de guerra. Só que agora não se trata da vitória sobre o adversário, mas da eliminação do perigo. O racismo foi utilizado, segundo a análise de Foucault, para justificar o genocídio colonialista, a guerra, o manejo da criminalidade. Devemos ver o racismo, então, como algo muito mais profundo que uma velha tradição ou uma nova ideologia; ele está ancorado na tecnologia moderna do poder (ibid., p. 304).

De forma breve, o dispositivo que o Estado moderno trouxe para modificar o conceito de raça somente foi possível quando o racismo entrou a partir da própria sociedade (população, pelo visto, uma certa parte dela) e dos mecanismos de poder quando, se e somente se, “encarregaram da vigilância e das funções de repressão e de controle” (CASTRO, loc. cit.). Neste sentido, Castro (2009) interpretando Foucault nos diz que o autor de “Vigiar e Punir” põe em discussão a seguinte problemática a respeito da noção de Nazismo e Fascismo: nos revelando que ambos erigiram das análises marxistas. E, por que? Porque no interior da teoria marxista projetou-se a ditadura “terrorista” de uma possibilidade da fração mais reacionária da burguesia. Quer dizer, pessoas que tinham em seus domínios o poder soberano exerciam o direito de vigilância, por sua vez, conseguiram entrar no interior do poder exercendo, com isso, funções análogas de um soberano do século XVII. Ora, não foi exatamente a função de Marx – no entanto – suas teorias entraram ancoradas na tecnologia do poder em sua plena vigilância e racismo de Estado. Por conseguinte, esta ressonância funcional aparece a partir do Nazismo, na medida em que, a própria sociedade alemã tem em seu poder a vigilância de seus membros de sangue, na qual, tem em suas “mãos” uma “tecnologia da denúncia”, isto é, possuem o poder de tirar de circulação o sangue de seus próprios conterrâneos, e não somente dos sangues ditos impuros – por exemplo: os Judeus, os Ciganos, os Homossexuais, os doentes mentais etc. Dessa forma, no nacional-socialismo – também – “deixa-se morrer” o próprio sangue, na medida em que, este sangue não seja compatível no cálculo do biopoder.

Por meio do dispositivo do biopoder que nos séculos XVIII e XIX se reformulam o direito de soberania. Ou seja, se modifica o contexto político, sem a necessidade de substituir completamente o velho direito de soberania segundo o filósofo francês. Eis o que escreve Foucault:

Et jê crois que, justement, une des plus massives transformations du droit politique au XIX^e siècle a consiste, je ne dis pas exactement à substituer, mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse: pouvoir de ‘faire’ vivre et de ‘laisser’ mourir. Le droit de souveraineté, c’ est donc celui de faire mourir ou de

laisser vivre. Et puis, c' est ce nouveau droit qui s' instale: le droit de faire vivre et de laisser mourir (1997, p. 214).

Foucault por sua vez nos mostra neste trecho o novo tipo de poder que não anula a velha soberania, mas penetra e a modifica, de tal forma que, se investe de outra maneira no “corpo” da população. E o *slogan* nesta nova biopolítica também se inverte, pois se na tradição do direito de soberania era de primazia “fazer morrer” ou “deixar viver”, agora se “faz viver” e “deixa morrer”. Com efeito, “fazer morrer” significa que o soberano tem o direito de morte sobre seus súditos, podendo também “deixar viver”, caso seus súditos beneficiem de alguma forma seu soberano. Pelo visto, quando o biopoder usa uma outra estratégia a partir da tecnologia de racionalização codificada, não mais na morte, e sim na vida. Esta, inclusive é, portanto, a primeira face do biopoder. Porém, a outra face se configura em uma tecnologia da morte; no entanto, os Estados justificam o “deixar morrer” quando existe o perigo de morte em relação a soberania ou a própria sociedade. Daí, podemos interpretar que o “deixar morrer” em sua segunda parte se instaura em um racismo de Estado, pois, estes Estados deixam de lado os súditos em que são insuficientes em uma sociedade de normalização; e, também, àqueles que não possuem biologicamente a “soberania do sangue”. Logo, “deixar morrer” significa para Foucault um simbolismo do sangue, na qual, se assegura a qualquer custo uma raça no sentido biológico do termo, em “manter” e “deixar viver”. E, em contrapartida, “deixar morrer” significa o sangue, ou seja, a raça que não tem vínculo no cálculo do biopoder. Neste caso, o filósofo que ministrou o Curso de 1976 no Collège de France denominado “Il faut défendre la société” nos diz que:

Le racisme, jê crois, assure la fonction de mort dans l'économie du bio-pouvoir, selon le principe que la mort des autres, c' est le renforcement biologique de soi-même en tant que l' on est membre d' une race ou d' une population, en tant que l' on est élément dans une pluralité unitaire et vivante. Vous voyez que nous sommes là, au fond, très loin d' un racisme qui serait, simplement et traditionnellement, mépris ou haine des races les unes pour autres. Nous sommes très loin aussi d' un racisme qui serait une sorte d'opération idéologique par laquelle les États, ou une clas-

se, essaieraient de détourner vers un adversaire mythique des hostilités qui seraient tournées vers [eux] ou qui travailleraient le corps social (ibid., p. 230).

Este racismo segundo Foucault de cume evolucionista ou biológico está especificamente ligado a uma tecnologia do poder, pois ao entrar em seu funcionamento exerce obrigatoriamente do Estado soberano sua modificação ao “(...) se servir de la race, de l’ élimination des races et de la purification de la race, pour exercer son pouvoir souverain” (FOUCAULT, loc. cit.). Neste sentido, o racismo como um dispositivo do biopoder equivale para Foucault à eliminação da raça adversa na medida em que procura selecionar sua própria raça e a luta contínua em relação à vida, pois o foco é justamente de acordo com o filósofo francês a regeneração da própria raça. Então, isto nos leva a pensar a partir de Foucault que “plus nombreux seront ceux qui meurent parmi nous, plus la race à laquelle nous appartenons sera pure” (1997, loc. cit.). Esta ideia de pureza da raça vai ser levada a cabo pelos nazistas no século XX principalmente pelo führer Adolf Hitler.

Foucault (1997) vai mais longe quando nos relata que os Estados mais assassinos são justamente os mais racistas, pois, estes Estados expõem sua própria raça à morte. Neste caso, o filósofo nos mostra que o grande exemplo desta análise está no próprio interior do Nazismo realizado pelos mecanismos do biopoder no Estado alemão. Ora, o Estado alemão usa as técnicas do biopoder principalmente pelo fato de gerir à vida. Gerir à vida significa no Estado alemão selecionar a população que possui as “mesmas” genéticas, a “pureza do sangue” em que possa entrar no campo biológico como uma raça selecionada, e, equivalentemente, purificada. Deste feito, se pensa em virtude da melhor raça, a melhor genética; mais adaptado ao meio ambiente e, também, em sua instância ao meio político. É através da seleção da raça que a biopolítica tem a proposta de gerir à vida, de manter à vida, de selecionar o “sangue mais puro”. Isto é, portanto, o “fazer viver” – haja vista que, o “deixar morrer” significa retirar de circulação o sangue impuro, não se preocupar com raça adversa, deixar ao descaso a genética de uma raça que não esteja com o simbolismo biológico e compatível no que se refere à raça dita pura. Assim, se começa a entrelaçar o racismo biológico com o ideológico. E, a biopolítica funciona: calculando,

selecionando os corpos em um quadro múltiplo e transformável. Neste caso, vejamos dois “pareceres” de fundamental importância exibida pelo pesquisador Francisco Diógenes ao interpretar Foucault, e um “parecer” do próprio autor de “História da Sexualidade 1” que ambos nos mostrarão a relação deste biopoder na sociedade Nazista no que tange o “deixar morrer”, como expressão *sine qua non* em relação a pureza da raça:

a) Dessa feita, pode-se analisar, com Foucault, que a tecnologia do racismo apresenta, basicamente, duas funções: a primeira é fragmentar uma população, fazer um corte do tipo biológico (raça) em seu interior; a segunda é promover um tipo de relação positiva entre uma parte dos indivíduos de uma mesma população em detrimento de outra parte. Ou seja, ao mesmo tempo em que considera algumas raças como boas e outras como más – de maneira a defasar alguns grupos e a enaltecer a outros, ao colocar uma hierarquia, considerar uma população como uma mistura de raças, e até mesmo ao decidir quem deve morrer e quem deve viver –, o racismo de Estado traz consigo a antiga ideia guerreira de que há inimigos a serem combatidos e eliminados, mas agora dentro do próprio território e sob outra forma (DIÓGENES, 2013, p. 172-173).

b) Nas palavras de Foucault: ‘A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, do anormal), é o que vai deixar a vida mais sadia; mais sadia e mais pura’ (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 305 apud DIÓGENES, *ibid.*, p. 173).

c) Em uma palavra, o racismo constitui-se em uma nova forma – mas sob o mesmo tema com o qual atores precedentes fizeram sua nova história – de inserir o poder sobre a morte no *continuum* biológico, de fazer uma contra-história revolucionária plenamente coerente com o biopoder (DIÓGENES, *loc. cit.*).

Com efeito, é, por isso, que Foucault nos diz que o socialismo retoma o projeto biológico, na qual, é função dos Estados de incumbir-se ao modo peculiar de gerir à vida, de multiplicá-la, de trabalhá-la, de organizá-la, de tal forma que, consiga delimitá-la a possibilidade biológica, não exatamente focado em um indivíduo, e sim em uma multiplicidade de indivíduos. Em uma só palavra, o controle biológico

da população. Ora, dentro desse projeto socialista, é realmente possível segundo Foucault “exercer le droit de teur ou le droit d’éliminer, ou le droit de disqualifier” (FOUCAULT, 1997, p. 233). Quer dizer, isto implica em um Estado extremamente forte, onde dita quem deve estar fora da sociedade de normalização a partir da tecnologia do biopoder segundo os traços biológicos ou evolucionista, no qual, projeta-se para um racismo de Estado.

Et c’ est ainsi que, tout naturellement, vous allez retrouver le racisme – non pas le racisme proprement ethnique, mais le racisme de type évolutionniste, le racisme biologique – fonctionnant à plein dans les États socialistes (type Union soviétique), à propos des malades mentaux, des criminels, des adversaires politiques, etc. Voilà pour l’État (FOUCAULT, loc. cit.).

Neste caso, podemos refletir este racismo não étnico, e sim biológico quando traçamos o modelo Nazista de um Estado que trabalha de forma eficiente a ideia da pureza da raça, ao passo que, alimenta constantemente o “le controle des aléas propres aux processus biologiques était un des objectifs immédiats du régime” (ibid., p. 231). Que se desdobra para um poder de vida e de morte ao mesmo tempo.

Vimos que a atividade principal do regime Nazista centraliza-se na pureza da raça. No entanto, é de fundamental importância chamarmos a atenção quando analisamos o projeto Nazista em sua correspondência geral sobre a pureza da raça; está intrínseco a exposição da própria raça a uma possível destruição. Em uma só palavra, cabe, então, pensarmos junto com Foucault a possibilidade da eliminação total da própria raça alemã. Quando Hitler junto com seus membros colocaram o projeto Nazista em execução, põe evidentemente a sua própria raça a eliminação total. O império Nazista corresponde a uma soberania de Estado que se tratando da noção de racismo, é justamente a marca deste Estado. Mas, como impera o Estado Nazista? Por que ganhou tantos “adeptos” ou “aliados”? Como aflorou o Holocausto? Por que o racismo alemão foi levado ao extremo? E, por que Foucault analisa este projeto Nazista mediante uma tecnologia seguindo os traços da biopolítica? Sendo que a biopolítica evoca a sua própria “logomarca” prescrita, essencialmente, no gerir à vida em uma sociedade de normalização?

É óbvio que não responderemos todas estas questões, no entanto, é interessantíssimo divulgarmos que o Nazismo foi para Michel Foucault o ponto crucial de um poder de dupla face, que a eliminar os seus adversários; põe em voga o gerir à vida, de modo que, constrói a pureza da raça ao dizimar o sangue dos seus adversários. A saber, trabalha o biológico restritamente em sua população sanguínea. Pois, quando elimina o sangue impuro, seleciona, ainda mais a pureza da raça que deve imperar. E, este racismo, pela via dos fatos, Nazista, tem duas faces, pois, ao mesmo tempo em que se lança ao gerir à vida, expõe sua própria raça a eliminação total (Foucault, 1997).

Com postura, é bom lembrarmos que o Nazismo segundo Foucault não é em hipótese alguma uma invenção dos grandes loucos e possivelmente dos eróticos do século da Primeira e Segunda guerra mundial. E, segundo Manoel Barros da Motta na Apresentação da obra de Foucault intitulada a serviço dos *Ditos e Escritos III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema* nos relata que os Nazistas eram pequenos burgueses sinistros e tediosos (MOTTA apud FOUCAULT, 2009, p. XLIV) que alcançaram o poder mediante um ritual atroz. Que dispostos a conseguir uma liderança, e por assim dizer tiveram coragem para exercer o poder e impor à força suas teorias tecnológicas da morte; por isso, conseguiram ir longe em suas façanhas racistas; principalmente quando “ergueram o mastro” do Holocausto. A respeito desse assunto vejamos como coloca Manuel da Motta na Apresentação da obra *Ditos e Escritos III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema* de Michel Foucault a seguinte descrição precisamente no item: *Cinema – Política e Poder*:

‘Himmler era vagamente agrônomo, e tinha se casado com uma enfermeira’. É preciso compreender que os ‘campos de concentração nasceram de uma imaginação conjunta de uma enfermeira de hospital e um criador de galinhas’. E uma combinação de hospital mais galinheiro que constitui ‘o fantasma que havia por trás dos campos de concentração’, onde foram mortas milhões de pessoas. Foucault diz isso não para diminuir a condenação, mas justamente para destituir o Nazismo de todos os valores eróticos que quiseram lhe imputar (MOTTA apud FOUCAULT, 2009, p. XLIV).

Pelo visto, Foucault desconstrói a ideia de que se tem no cinema, o composto de erotismo na “sociedade” Nazista em virtude do erotismo de Hitler. Para ele, o Catedrático do Collège de France, o Fascismo e principalmente o Nazismo reconstruído no cinema entraram em uma falsa história, na medida em que, buscou centralizar um sadismo cinematográfico, em vez de imbuir o valor das estratégias do biopoder, porquanto, buscou-se, ritualizasse o próprio Hitler e o Nazismo. Enfim, o Nazismo trabalha para compor um ritual nacional-socialista em que seu “*slogan*” é fundamentalmente “deixar morrer” em uma sociedade de normalização que requer a pureza da raça; uma biopolítica que disciplina e justifica, grosso modo, uma tecnologia da morte em virtude de garantir a pureza de seu sangue. Então, de forma geral, como aconteceu o funcionamento do Nazismo para Foucault:

O Nazismo foi, sem dúvida, a combinação mais ingênua e mais astuta – e astuta pelo seguinte – dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. Um ordenamento eugênico da sociedade, com o que isso podia comportar de extensão e de intensificação dos micros-poderes, sob a cobertura de uma estatização ilimitada, acompanhada por uma exaltação onírica de um sangue superior, que implicava, ao mesmo tempo, o genocídio sistemático dos outros e o risco de expor-se a si mesmo a um sacrifício total (FOUCAULT, HS1⁶, p. 197 apud CASTRO, 2009, p. 304).

Por conseguinte, a nossa investigação tentou expressar a possibilidade de pensarmos a filosofia de Michel Foucault sem a necessidade teórica e dedutiva no sentido tradicional do termo. Ademais, pensar com Foucault é justamente reconstruir a História e, também, pensar o objetivo de problematização, e não de definição. Por isso, esta investigação permitiu trabalhar os conceitos de biopolítica, biopoder e racismo de Estado ao “puro” efeito de questões, levando a cabo a anti-doutrina do conceito. Logo, a nossa tarefa em problematizar estes conceitos foi desempenhar questionamentos sobre a prática na sociedade vivida por Foucault no século XX. Uma prática científica, de relação de poder, de saber, que ao entrarem em um dispositivo tecnológico

⁶ Obra de Michel Foucault denominada como “História da Sexualidade 1. A vontade de saber”. No original francês: <<L’histoire de la sexualité 1. La volonté da savoir>>.

do pensamento de acordo com Foucault racionalizado, e tecnicamente esse biopoder trabalhou o corpo da sociedade de forma múltipla e composta, ao mesmo tempo que, tinha as características de gerir à vida, se desdobrava para um racismo (a própria morte dos indivíduos ou da própria população). Assim, podemos dizer que a biopolítica e o biopoder se entrelaçam conceitualmente em suas duplas faces abrindo as possibilidades a vários questionamentos. Daí, o filósofo da obra “Segurança, Penalidade e Prisão” (2012) nos adverte que os conceitos podem ser reinventados – deslocados – atualizados e problematizados. Logo, participando de uma “genealogia da História”, em outras palavras, uma “genealogia da biopolítica” – uma “genealogia do biopoder” e, conseqüentemente, uma “genealogia do racismo” de tal modo que este racismo penetrou eficientemente no interior do próprio Nazismo a partir de uma tecnologia da morte.

REFERÊNCIAS

- BERT, Jean-François. *Pensar com Michel Foucault*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo/SP: editora Parábola, 2013.
- CASTRO, Edgar. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Revisão técnica Walter Omar Kohan e Alfredo Veiga-Neto. MG-Belo Horizonte: editora Autêntica, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução: Claudia Sant’ Anna Martins; Revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo, editora Brasiliense, 2005.
- DIÓGENES, Francisco Bruno Pereira. *Racismo de Estado e Tanatopolítica: sobre o paradoxo do Nazismo em Michel Foucault e Giorgio Agamben*. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea; Brasília, n° 2, Ano 1, 2013.
- DUARTE, André. *Sobre a biopolítica de Foucault ao século XXI*: Disponível em: <http://www.observatoriodeseguranca.org.pdf>, acesso em 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro 2. ed. Editora Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa A. e J. A. Guilhon. São Paulo: Paz & Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société: cours au college de france 1975-1976*. Paris, Gallimard Seuil, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, penalidade e prisão*. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização, seleção de textos e revisão técnica: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhte. 38. ed. Petrópolis, editora Vozes, 2010.

FRANTESCHI, Yara Adário. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVEIRA Rafael Alcadipani. *Michel Foucault: poder e análise das organizações*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

Racismo e produção da morte no contexto do biopoder: um estudo a partir de Michel Foucault

Pedro Fornaciari Grabois

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

“Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num

sistema político centrado no biopoder?” (Michel Foucault)

INTRODUÇÃO

O pensamento de Michel Foucault traz uma importante contribuição ao estudo do exercício do poder nas sociedades contemporâneas. Caracterizado como um poder centrado na gestão e promoção da vida de indivíduos e populações, o biopoder não se constitui apenas por dispositivos disciplinares e biopolíticos, mas é também atravessado por um poder soberano de dar a morte ou de “deixar morrer”. Para Foucault, o racismo é o elemento que explica a produção da morte em sociedades que têm por função máxima a administração da vida. Por racismo entende-se uma tecnologia de poder que estabelece um corte na população entre “aqueles que devem viver” e “aqueles que devem morrer”.

Uma vez que o texto foucaultiano sustenta sua argumentação acerca da relação entre biopoder e racismo em uma análise histórico-filosófica limitada a experiências europeias, como a do nazismo e a do racismo soviético, perguntamos: é possível pensar com Foucault a especificidade do racismo anti-negro no Brasil? Com isso, pretendemos não aplicar, mas fazer um uso crítico das ferramentas conceituais elaboradas por Foucault. Para tanto, não nos detemos numa análise que procura

apontar o que se configuraria como um “eurocentrismo” de Foucault. Procuramos antes explicitar até que ponto a reflexão em torno de biopoder e racismo, pensada originalmente a partir de contextos específicos de saúde e segurança das populações das “metrópoles” e daquilo que se convencionou chamar de “norte global”, pode também ser mobilizada no contexto histórico das colônias e no atual cenário pós-colonial. É a partir desta questão mais geral do biopoder e dos racismos no contexto global não europeu – e mesmo na relação problemática entre sociedades ocidentais e não ocidentais – que conduzimos nossa investigação mais específica sobre o racismo anti-negro no Brasil.

Embora seja este o objetivo específico de nossa pesquisa atual, neste texto não analisamos a questão do racismo no Brasil. Tampouco nos detemos nas formulações do próprio Foucault acerca da relação entre racismo e biopoder. Aqui apresentamos as contribuições de Achille Mbembe para pensar o racismo contemporâneo no mundo em seus efeitos de produção de morte. A fim de realizar um uso crítico das ferramentas conceituais inventadas por Foucault, ponto de partida de nossa pesquisa, escolhemos apresentar o pensamento de Mbembe em torno do “necropoder” no presente estudo.

BIOPODER E NECROPODER

Publicado pela primeira vez em 2003 em língua inglesa (“Necropolitics”) e em 2006 em língua francesa (“Néropolitique”), o ensaio do filósofo camaronês Achille Mbembe parte de uma concepção original da ideia de *soberania*, desenvolvida primeiramente por Michel Foucault no curso *Em defesa da sociedade* (1976) e depois por Giorgio Agamben no livro *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua* (1995). Tal concepção distancia-se das considerações tradicionais presentes na ciência política e nas relações internacionais, que localizam a soberania no interior das fronteiras do Estado-nação e nas instituições situadas sob a autoridade do Estado, ou bem no quadro das redes e das instituições supranacionais. Assim, Mbembe afirma:

a expressão última da *soberania* reside fundamentalmente no poder e na capacidade de dizer quem poderá viver e quem deve morrer. Fazer morrer ou deixar viver constituem, portanto, os

limites da soberania, seus principais atributos. Ser soberano é exercer seu *controle sobre a mortalidade* e definir a vida como a extensão e a manifestação do poder (MBEMBE, 2006, p. 29, grifos nossos, tradução nossa).

Após uma rápida definição da noção foucaultiana de biopoder como o domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu seu controle, Mbembe pergunta: em que condições concretas se exerce esse poder de fazer morrer, de deixar viver e de expor à morte? Quem é o sujeito desse direito?¹ Que nos diz o funcionamento desse poder sobre a pessoa que é assim “marcada para morrer” e da relação de inimizade que opõe essa pessoa a seu assassino? A noção de biopoder dá conta da maneira pela qual a política faz hoje do assassinio de seu inimigo seu objetivo primeiro e absoluto, sob o pretexto da guerra, da resistência ou da luta contra o terror? Procurando definir a guerra tanto como o meio de estabelecer sua soberania quanto uma maneira de exercer seu direito de fazer morrer e considerando a política como uma forma de guerra, Mbembe questiona: que lugares a vida, a morte e o corpo humano, em particular quando este é ferido e massacrado, ocupam na ordem do poder?

Seguindo sua argumentação, Mbembe liga a concepção de soberania como direito de matar² e a noção foucaultiana de biopoder a dois

¹ Para Roberto Esposito, o sujeito do direito de matar no caso de um genocídio é sempre o Estado: “a partir do momento em que o sujeito do genocídio é sempre um Estado e que cada Estado é o criador do seu próprio direito, dificilmente aquele que o ponha em execução fornecerá uma definição jurídica dos crimes que ele próprio cometa” (ESPOSITO, 2010, p. 196).

² Essa concepção de poder soberano estreitamente ligada ao direito de matar causa problemas entre pensadores da biopolítica. Rabinow e Rose (2006, p. 35-36), por exemplo, salientam que o uso do poder de matar na soberania “pré-moderna” era muito mais rarefeito do que uma constante: “A interpretação da biopolítica contemporânea como a política de um Estado modelado sobre a figura do Soberano, e de todas as formas de autoridade biopolítica como agentes deste Soberano, é útil aos absolutismos do século XX, o nazismo e Stalin. Mas nós precisamos de uma descrição mais sofisticada do poder e do poder soberano para analisar as racionalidades contemporâneas e as tecnologias de biopolítica. O soberano incluía, decerto, o direito de tomar a vida, mas a essência do poder soberano pré-moderno era sua natureza descontínua e esporádica – que, inclusive, era a *rationale* para seus excessos. A totalização do poder soberano como um modo de ordenamento da vida cotidiana em todos os tempos e lugares ao longo de um território seria bastante oneroso; inclusive, conforme muitos historiadores têm afirmado, a forma excessiva na qual este poder é exercido, por exemplo, em execuções públicas espetaculares e em rituais elaborados da corte jurídica, busca compensar sua natureza esporádica.”.

outros conceitos: estado de exceção e estado de sítio, aqui apropriando-se também de reflexões de Carl Schmitt (por exemplo em *La notion de politique: Théorie du partisan*). Para Mbembe, o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar. O poder de matar, que não é apenas o poder estatal, como bem frisa Mbembe, faz não apenas continuamente referência a, mas também opera na produção da exceção, da urgência e de um inimigo ficcionalizado. A visada analítica de Mbembe incide aqui sobre a relação entre o político e a morte nos sistemas que não podem funcionar senão em estado de urgência.

Sempre segundo Mbembe, o biopoder, da forma como aparece em Foucault, funciona distinguindo as pessoas que devem morrer das que devem viver, e, por operar sobre a base de uma divisão entre o vivente e o morto, se define por sua ligação com o campo biológico. Trata-se de um controle que pressupõe a distribuição das espécies humanas em diferentes grupos, a subdivisão da população em subgrupos, e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. É aí que intervém o que o próprio Foucault denomina de racismo. Mbembe comenta então que considera fácil compreender que a raça ou o racismo ocupem um lugar tão importante na racionalidade própria ao biopoder, uma vez que a raça, mais do que o pensamento em termos de classes sociais, constituiu a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática políticos ocidentais, sobretudo quando se trata de imaginar a inumanidade dos povos estrangeiros e a dominação a ser exercida sobre eles. Mbembe afirma acertadamente que, em Foucault, o racismo é antes de tudo uma tecnologia que permite o exercício do biopoder e que na economia do biopoder, a função do racismo é a de regular a distribuição da morte e de tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Assim, Mbembe (2006, p. 31, tradução nossa) afirma: “Foucault coloca claramente que o direito soberano de matar (direito de gládio) e os mecanismos do biopoder estão inscritos na maneira pela qual todos os Estados modernos funcionam”.

Entendendo que tanto o direito soberano de matar quanto os mecanismos de biopoder sejam os elementos constitutivos do poder de Estado na modernidade, aparece em Foucault a afirmação de que o Estado nazista foi o exemplo mais acabado de um Estado no exercício

do direito de matar, pois gerou, protegeu e cultivou a vida de maneira coextensiva ao direito soberano de matar, e o fez através da extrapolação biológica do tema do inimigo político, organizando a guerra contra seus adversários e expondo seus próprios cidadãos à guerra, portanto, à morte (FOUCAULT, 1999). A consolidação do direito de matar, que culminou no projeto da “solução final”, fez do Estado nazista o arquétipo de uma formação de poder que combina características do Estado racista, do Estado assassino e do Estado suicida.

NECROPODER, ESCRAVIZAÇÃO E COLONIZAÇÃO

Mbembe propõe então uma interessante virada interpretativa, que questiona o lugar ocupado pela experiência nazista e orienta nosso olhar para as situações vividas no mundo colonial moderno e contemporâneo.

Cabe salientar que para Mbembe pouco importa decidir se as tecnologias que foram utilizadas no nazismo tiveram sua origem na *plantation* e na colônia ou se tanto o nazismo quanto o stalinismo – segundo a tese mais evidente em Foucault – tenham tão somente ampliado os mecanismos já existentes nas formações sociais e políticas da Europa ocidental, tais como a submissão do corpo, as regulamentações médicas, o darwinismo social, o eugenismo, as teorias médico-legais sobre a hereditariedade, a degenerescência e a raça³. Fica então explícita uma diferenciação entre duas teses, uma que vê a matriz das tecnologias de morte dos Estados totalitários no processo de colonização e outra que vê tal matriz nos processos sociopolíticos internos à Europa. Embora Mbembe afirme que essa diferenciação importa pouco, ele defende que a colônia desempenhou papel fundamental tanto no pensamento filosófico moderno quanto na prática e no imaginário político europeus: ela representaria o lugar onde a soberania – correspondendo à tese de Carl Schmitt segundo a qual a soberania é o poder de decidir sobre o estado de exceção – consiste fundamentalmente no exercício de um

³ Tomando como exemplo a substituição do enforcamento pela guilhotina, Mbembe afirma que as inovações nas tecnologias do assassinio não visaram somente a “civilizar” as maneiras de matar e não representaram apenas a democratização das técnicas contra os inimigos do Estado, mas também tinham por objetivo identificar um grande número de vítimas num lapso de tempo relativamente curto, fazendo surgir assim formas mais íntimas, horríveis e lentas de crueldade.

poder fora da lei e onde a paz tende a tomar a forma de uma “guerra sem fim” (MBEMBE, 2006, p. 39).

Mbembe não pretende fechar a questão em torno do genocídio promovido pelo nazismo, sua análise procura investigar o exercício do poder nas colônias. Colocando-se o objetivo de *avaliar a eficácia da colônia como formação de terror*, ele faz uma interessante afirmação acerca da escravidão moderna viabilizada pelo tráfico atlântico:

Toda narrativa histórica da emergência do terror moderno deve levar em conta a escravidão, que pode ser considerada como uma das primeiras manifestações da *experimentação biopolítica*. [...] a estrutura mesma do sistema da *plantation* e suas consequências traduzem a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção (MBEMBE, 2006, p. 35-36, tradução e grifo nossos).

A escravidão enquanto experimentação biopolítica é paradoxal por duas razões. Primeiro elemento paradoxal: a condição do escravizado aparece como a sombra personificada, pois a vida do escravizado é como uma “coisa”, possuída por outra pessoa. Isto resulta de uma tripla perda: de seu lugar, dos direitos sobre seu próprio corpo e de seu estatuto político. Isto equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascimento e uma morte social (uma expulsão para fora da humanidade). Enquanto instrumento de trabalho, o escravo tem um preço, enquanto propriedade, ele tem um valor. O escravizado é mantido vivo, mas em um *estado mutilado*, em um mundo fantasmagórico de horrores, de crueldade e de dessacralização intensas. Traz-se à tona para a discussão o espetáculo dos sofrimentos infligidos ao corpo do escravizado. A violência praticada contra o escravizado, capricho ou ato destruidor, tem o objetivo de instigar o terror. A vida do escravizado é uma forma de “morte-em-vida” (“*mort-dans-la-vie*”). Há, portanto, uma desigualdade (“*inégalité*”) do poder sobre a vida: a condição de escravizado produz uma contradição entre a liberdade de propriedade e a liberdade da pessoa; uma relação desigual é estabelecida ao mesmo tempo em que se afirma uma desigualdade do poder sobre a vida. Este toma a forma do comércio: a humanidade é dissolvida a tal ponto que pode se dizer que a vida do escravizado é possuída pelo mestre.

Segundo elemento paradoxal do mundo da *plantation* como manifestação do estado de exceção: tratado como se não existisse senão como simples utensílio e instrumento de produção, aquele que é escravizado é, não obstante, capaz de fazer de um objeto, instrumento, linguagem ou gesto quaisquer uma representação, ao lhes dar um estilo. Portanto, diz Mbembe, a despeito do terror e do encarceramento simbólico, o escravizado pode adotar pontos de vista diferentes sobre o tempo, sobre o trabalho e sobre si mesmo. Mbembe propõe, então, o seguinte raciocínio:

Se as relações entre a vida e a morte, a política da crueldade e os símbolos do sacrilégio estão rascunhados no sistema da *plantation*, é interessante constatar que é nas colônias sob o regime de *apartheid* que um terror particular faz sua aparição. A característica mais original dessa formação de terror é a concatenação do *biopoder*, do estado de exceção e do estado de sítio. A *raça* é, aí novamente, determinante nesse encadeamento (MBEMBE, 2006, p. 37-38, tradução e grifos nossos).

Em todo esse processo, a raça aparece como determinante, pois foi no mundo colonial que pela primeira vez na história se testaram a seleção das raças, a interdição dos casamentos mistos, a esterilização forçada e mesmo a exterminação dos povos vencidos. Aqui, Mbembe afirma em nota a possibilidade de o necropoder assumir tanto a forma do terror da morte real quanto a que resulta em destruição da cultura com vistas a salvar o povo colonizado de si mesmo.

Com efeito, interessa, em Mbembe, frisar que a conquista colonial revelou um potencial de violência antes desconhecido e que a Segunda Guerra Mundial representou a extensão aos povos “civilizados” da Europa os métodos anteriormente reservados aos “selvagens”. Sua intenção, como já afirmamos, é *avaliar a eficácia da colônia como formação de terror*. Para tanto, ele opera um desvio pelo imaginário europeu quando este colocava a questão crucial da domesticação da guerra e da criação de uma ordem jurídica europeia (*Jus publicum Europaeum*). Dois princípios-chave aí fundam essa ordem. Primeiro, igualdade jurídica de todos os Estados aplicada sobretudo ao direito de fazer a guerra, isto é, direito de tomar a vida: a) matar ou assinar a paz é considerado uma das funções primeiras do Estado; b) o Estado “civiliza” as maneir-

ras de matar e atribui objetivos racionais ao próprio ato de dar a morte. Segundo, territorialização do Estado soberano, a determinação das fronteiras no contexto de uma nova ordem global imposta. A ordem jurídica (*Jus publicum*) toma aí a forma de uma distinção entre, de um lado, as regiões do globo abertas à apropriação colonial e, de outro, a Europa mesma. Distinção fundamental justamente para avaliar a eficácia da colônia como formação de terror. Debaixo dessa ordem jurídica europeia se compreende que legítima é a guerra conduzida entre dois Estados “civilizados”; a racionalidade da guerra está aqui diretamente ligada à figura de um Estado que é ele mesmo: modelo da unidade política, princípio de organização racional, encarnação da ideia universal e signo de moralidade.

Em contraposição a esta forma estatal, mas no mesmo contexto de uma ordem jurídica europeia, estariam as colônias: semelhantes às fronteiras; habitadas por selvagens; não geraram um mundo humano; não mobilizam sujeitos soberanos, cidadãos; não fazem distinção entre combatentes e não combatentes, entre “inimigo” e “criminoso”. É, portanto, impossível assinar a paz com as colônias. Mbembe (2006, p. 40) afirma, então, que as colônias são o lugar por excelência em que os controles e as garantias da ordem judiciária podem ser suspensas – em que se supõe que a violência do estado de exceção é operada a serviço da “civilização”. Esta ausência absoluta da lei no governo das colônias só é possível a partir da *negação racista* de qualquer ponto em comum entre o conquistador e o nativo⁴.

O que se passa é que o direito soberano de matar, que na Europa é regido por uma série de princípios, nas colônias não está submetido a nenhuma regra: o soberano pode matar a qualquer momento e de todas as formas; a guerra colonial não se submete a regras legais e institucionais. O terror colonial não é uma atividade legalmente codificada. O fim ou a consequência natural de uma guerra colonial não é necessariamente a paz; e a própria distinção entre guerra e paz aí não se aplica. As guerras coloniais, no sentido que Mbembe lhes confere, são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta, que situa o

⁴ Mbembe cita Hannah Arendt, quando a autora afirma, na sua famosa obra *As origens do totalitarismo*, que os colonizadores europeus enxergavam os “selvagens” como seres “naturais” a quem faltava a especificidade humana, a tal ponto que quando os massacravam não tinham consciência de cometer um assassinio.

conquistador frente a um inimigo absoluto. Neste contexto, Mbembe escreve ainda que

todas as manifestações de guerra ou de hostilidade tornadas marginais para o imaginário legal europeu encontram nas colônias um lugar para reemergir. Aqui, a ficção de uma distinção entre “fins da guerra” e “meios da guerra” se esfaca bem como a ideia segundo a qual a guerra funcionaria como um enfrentamento submetido a regras, por oposição ao puro massacre sem [...] justificação instrumental (MBEMBE, 2006, p. 41, tradução nossa).

NECROPODER E OCUPAÇÃO NA MODERNIDADE TARDIA

Para Mbembe, a ocupação colonial era ela mesma uma questão de usurpação, de delimitação e de tomada do controle físico e geográfico, inscrevendo no território um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa nova “territorialização” produz: linhas de demarcação de hierarquias, zonas e enclaves; a colocação em questão da propriedade; a classificação das pessoas em diferentes categorias; a extração dos recursos; e um “amplo reservatório de imaginários culturais”. Esses imaginários atribuíram significado à elaboração de direitos diferenciais para diferentes categorias de pessoas, estabelecendo objetivos distintos no interior de um mesmo espaço, isto é, atribuíram significado ao exercício da soberania. “A soberania significa a ocupação e ocupação quer dizer relegar os colonizados a uma terceira zona, entre o estatuto do sujeito e o do objeto” (MBEMBE, 2006, p. 42, tradução nossa).

Como exemplo de sua argumentação histórico-filosófica, Mbembe cita o regime de *apartheid* sul-africano, com sua estrutura de *townships* e *homelands*, que suspendia uma série de direitos dos negros: restrições severas sobre a produção dos negros para o mercado nas zonas brancas; fim da propriedade da terra para os negros, com a exceção de áreas reservadas; interdição de toda residência negra nas fazendas brancas (a não ser quando estivesse diretamente a serviço dos brancos); controle do fluxo urbano; e finalmente negação da cidadania dos africanos.

Mbembe evoca então Frantz Fanon em sua descrição “chocante” da espacialização da ocupação colonial. Em *Os condenados da terra* (*Les*

damnés de la terre, 1961), Fanon afirma que o mundo colonial é um mundo cortado em dois e que a linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e postos de polícia. A espacialização da ocupação colonial é regulada pela linguagem da força pura, pela presença imediata e pela ação frequente e direta. *Essa espacialização é a maneira mesma pela qual o poder de morte opera*⁵: a soberania é, então, a capacidade de definir quem tem importância e quem não tem, quem tem seu valor negado e pode ser facilmente substituído e quem não pode. Aqui, Mbembe cita um belíssimo trecho de Fanon, que reproduzimos abaixo:

A vila do colonizado, ou ao menos a vila indígena, o vilarejo negro, a “medina”, a reserva é um lugar de má fama, povoado por homens de má fama. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Aí se morre não importa onde, por qualquer motivo. É um mundo sem intervalos, os homens aí ficam amontoados uns sobre os outros. A vila do colonizado é uma vila faminta, faminta de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz. A vila do colonizado é uma vila agachada, uma vila de joelhos, uma vila afundada (FANON *apud* MBEMBE, 2006, p. 43, tradução nossa).

Na análise de Mbembe, a ocupação colonial tardia difere em uma série de aspectos da ocupação da era moderna, sobretudo ao combinar disciplina, biopolítica e *necropolítica*. Para o pensador camaronês, a forma mais acabada do *necropoder* é a ocupação colonial da Palestina. A seguir retomamos sua descrição do funcionamento do *necropoder* na Palestina.

Ele afirma que o Estado colonial tira sua pretensão fundamental de soberania e de legitimidade da autoridade de sua própria narrativa da história e da identidade. Neste caso específico, violência e soberania reivindicam um fundamento divino no qual deidades míticas, identidades nacionais forjadas contra o Outro e contra outras deidades: “violência colonial e ocupação se apoiam sobre o terror sagrado da verdade e da exclusividade (expulsões em massa, instalação de pessoas ‘sem Estado’ em campos de refugiados, estabelecimento de novas colônias” (MBEMBE, 2006, p. 44). Seguindo a leitura espacial proposta por Fa-

⁵ Uma interessante análise dessa relação entre *necropoder* e espacialização é realizada no artigo de Jaime Amparo Alves acerca dos padrões mórbidos das relações raciais na cidade de São Paulo, Cf. ALVES, 2011.

non, Mbembe afirma que a Faixa de Gaza apresenta três características principais ligadas ao funcionamento da *formação específica de terror* por ele denominada “necropoder”.

Em primeiro lugar, uma *ocupação fragmentada*: uma dinâmica de fragmentação territorial, que redefine a relação entre soberania e espaço, ao tornar todo movimento impossível e realizar a separação segundo o modelo do Estado de *apartheid*. Divisão dos territórios ocupados em complexa rede de fronteiras internas e células isoladas. Em segundo, uma *proliferação dos espaços de violência*. Variações topográficas, fortificações panópticas, soberania vertical: tanto a superfície do solo, quanto o subsolo e o espaço aéreo são transformados em zonas de conflito ou campos de batalha. A ocupação do céu ganha uma importância primordial, na medida em que a maior parte das ações de polícia se faz a partir do céu. Matar torna-se um assunto de *alta* precisão (quando afirma isso o autor joga com as palavras, referindo-se à reiteração da simbólica do *mais alto*). Em terceiro lugar, uma *guerra infraestrutural*. A sabotagem da rede de infraestrutura é feita de forma orquestrada e sistemática com a intenção de colocar o inimigo fora de combate: demolir casas e vilas; metralhar cisternas; bombardear as comunicações eletrônicas; esburacar estradas e pistas de aterrissagem; deixar fora de funcionamento emissores de televisão e rádio; quebrar computadores; sabotar os símbolos culturais e político-burocráticos do proto-Estado palestino; pilhar o equipamento médico; dentre outras táticas. Concluindo essa tripla caracterização da Faixa de Gaza, Mbembe chama a atenção para a relação que existe entre os elementos disciplinar, biopolítico e necropolítico:

A ocupação colonial da modernidade tardia é um encadeamento de poderes múltiplos: disciplinar, “biopolítico” e “necropolítico”. A combinação dos três dá ao poder colonial uma absoluta dominação sobre os habitantes do território ocupado. O *estado de sítio* é ele mesmo uma instituição militar. As modalidades de matar que ele implica não fazem distinção entre inimigo externo e interno. Populações inteiras são alvo do soberano. Os vilarejos e vilas sitiados são cercados e isolados do mundo. A vida cotidiana é militarizada. Aos comandantes militares locais é dada liberdade de matar quando e quem lhes aprouver. Os movimentos entre células territoriais necessitam permissões oficiais. A população

sitiada é privada de suas fontes de renda. Matar de forma invisível se soma às execuções explícitas (MBEMBE, 2006, p. 47, grifo do autor, tradução nossa).

À diferença das guerras da era moderna, as guerras da era da globalização já não teriam mais entre seus objetivos a conquista e aquisição dos territórios inimigos, mas antes procurariam agir segundo o modelo da incursão-relâmpago. Mbembe denuncia o fosso entre meios rudimentares de um lado e alta tecnologia de outro, cada vez mais evidente desde a Guerra do Golfo e a campanha do Kosovo.

No contexto das guerras contemporâneas e da era da mobilidade global, não caberia mais insistir em distinções entre campos políticos “internos” e “externos” separados por linhas claramente demarcadas. Neste novo contexto, o direito de matar não é mais monopólio dos Estados, as forças armadas já não são o único meio de executar esta função. Numerosos Estados africanos, afirma Mbembe a título de exemplo, já não podem reivindicar um monopólio sobre a violência e sobre os meios de coerção sobre o território, nem sobre os limites territoriais, uma vez que a coerção mesma se tornou um produto no mercado: milícias urbanas, exércitos privados, exércitos de senhores locais, empresas de segurança e exércitos de Estado proclamam um direito de exercer a violência e de matar.

Tomando de empréstimo o conceito de *máquinas de guerra* de Deleuze e Guattari, Mbembe afirma que as máquinas de guerra surgiram na África no último quartel do século XX numa relação direta com a erosão da capacidade do Estado pós-colonial de construir os fundamentos econômicos da autoridade e da ordem política. Nos anos 1970, uma linha que liga instabilidade monetária e fragmentação espacial emerge de maneira bastante clara. O mecanismo da dívida, na concepção defendida por Mbembe, sempre foi central para a manutenção da dependência incidindo sobre a produção das pessoas e sobre o elo político. É a partir daí que se determina o valor de alguém e que se mede sua utilidade; se valor e utilidade não ficam provados, então, a pessoa é relegada à fileira dos escravizados, peões ou clientes.

Atento às novas conexões entre guerra, máquinas de guerra e extração de recursos, Mbembe defende que assistimos hoje à emergência

de uma forma inédita de governamentalidade, que consiste na gestão das multidões (*gestion des multitudes*):

A extração e a pilhagem dos recursos naturais pelas máquinas de guerra vão de par com as tentativas brutais para imobilizar e neutralizar espacialmente categorias inteiras de pessoas, ou, paradoxalmente, de liberá-las, para forçá-las a se dispersarem sobre largas zonas que ultrapassam os limites de um Estado territorial. Na qualidade de categoria política, as populações são em seguida, desagregadas, entre rebeldes, crianças-soldado, vítimas, civis mutilados ou massacrados com base no modelo dos sacrifícios antigos, enquanto que os “sobreviventes”, depois do horror do êxodo, são confinados em campos e zonas de exceção (MBEMBE, 2006, p. 52, tradução nossa).

Essa nova governamentalidade se diferencia, portanto, do comando (*commandement*) colonial por ser ainda mais trágica e extrema. As novas tecnologias de destruição, que decidem entre a vida e a morte: se tornam mais táteis, anatômicas e sensoriais; ao invés de se definirem pela inscrição dos corpos no interior dos aparelhos disciplinares, antes o fazem, no momento oportuno, na ordem da economia maximal hoje representada pelo “massacre”. A “generalização da insegurança” teria responsabilidade direta sobre a “lei” de repartição das armas, aumentando a distância entre os que portam e os que não portam armas. Deste modo, as guerras contemporâneas já não seriam entre os exércitos de dois Estados soberanos, mas entre, de um lado, grupos armados que agem sob a máscara do Estado e, de outro, grupos armados sem Estado, mas com controle territorial. O que ainda mais trágica tal situação é o fato de o alvo principal dos dois grupos ser a população civil, não armada ou organizada em milícias.

Mbembe toma o caso do genocídio de Ruanda na década de 1990 como exemplo de massacre, para dizer que as formas de matar pouco variam. Os corpos sem vida são rapidamente reduzidos ao estatuto de simples esqueletos, sua morfologia se inscreve no registro de uma generalidade indiferenciada: simples relíquias de um luto perpétuo, corporalidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas no estupor. O grande número de esqueletos que ficou sem exumação num

estado visível denunciava a tensão entre, de um lado, a petrificação dos ossos, sua estranha frieza, e, de outro, sua vontade obstinada de fazer sentido, de querer dizer alguma coisa. Também no caso das amputações, é de ossos que se trata⁶.

Retomando o caso da Palestina, Mbembe afirma que aí duas lógicas inconciliáveis estão em enfrentamento: a lógica do martírio e a lógica da sobrevivência. Ao fazer esse recorte, Mbembe pretende analisar dois problemas: o da morte e do terror; e o do terror e da liberdade. Terror e morte estão no coração de cada uma dessas lógicas. Matar constitui o primeiro grau da sobrevivência. O horror sentido em vista da morte se transforma em satisfação pelo fato de isto ter ocorrido ao outro. A morte do outro, sua presença como cadáver fazem com que o sobrevivente se sinta único. Cada inimigo morto aumenta o sentimento de segurança do sobrevivente (MBEMBE, 2006, p. 54).

⁶ Seria interessante traçar um paralelo dessa questão da exposição dos ossos no genocídio em Ruanda com as ditaduras latino-americanas e a figura do desaparecido político. Ao falar do saber próprio aos arquivos, Marlon Salomon (2011, p. 8-9) escreve: “Não obstante se trate também de saber o que se passou, de identificar abusos e violações de direitos humanos cometidos por agentes do Estado (e de, possivelmente, imputar-lhes as responsabilidades), no Brasil, objetiva-se algo bastante preciso: abrir os arquivos que permitam saber do conjunto de circunstâncias que explicam a morte e o desaparecimento de presos políticos. [...] Os arquivos portam os fragmentos e vestígios dos ausentes; os frágeis traços daqueles que não estão mais aí, que *passaram*, mas cujo estatuto de mortos não está em questão. Trata-se de indivíduos que existiram e que reconhecidamente existem como mortos (ausências existentes). É justamente neste nó da história que os arquivos se tornam um problema no caso dos desaparecidos políticos. Pois, para eles, o desaparecimento não é a transformação de uma trajetória individual, da vida ou de uma existência em ausência; é a sua transformação em ausência inexistente, porquanto é o próprio reconhecimento dos desaparecidos como mortos o que está em questão. De um lado, os cidadãos lutam para que o Estado os reconheça como mortos, como ausentes que existem de fato e de direito. Não apenas como ausentes que *existiram*, mas que existem como ausência (mortos). De outro, o Estado esquiva-se de reconhecê-los como mortos que desapareceram sob sua custódia e afirma que eles *estão*, no limite, desaparecidos (quer dizer, sumidos, sem paradeiro certo); transforma-os em ausentes cujo estatuto de existentes ele pode até reconhecer de fato (sumir não é necessariamente morrer), mas se furta a reconhecê-lo de direito (evocando para isso a inexistência de um corpo ou de vestígios arquivísticos que o comprovem). É portanto, o próprio estatuto ontológico desses ausentes que se encontra aí em questão”. Também com relação a estes acontecimentos é possível traçar relações com os desaparecimentos que continuam a acontecer pela ação direta ou não do Estado brasileiro, um exemplo que ficou famoso recentemente (julho de 2013) foi o do pedreiro Amarildo, levado por policiais da Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) da favela da Rocinha e até hoje desaparecido.

Morte e terror. A lógica do martírio impõe a seguinte questão: qual a diferença intrínseca entre matar com helicóptero, míssil ou tanque e matar com o próprio corpo? A distinção entre as armas utilizadas para dar a morte impedem o estabelecimento de um sistema geral entre a maneira de matar e a maneira de morrer? Mbembe chama a atenção para o fato de que o “dar a morte” através do ato do “kamikaze” (“homem-bomba”) implica, ao mesmo tempo, homicídio e suicídio, resistência e autodestruição, proximidade e dissimulação, implica, portanto, na redução do outro e de si em pedaços de carne inertes e dispersas. Trata-se aqui de uma guerra corpo a corpo. Na lógica do mártir, a vontade de morrer se funda com a de levar o inimigo consigo, isto é, de abandonar qualquer possibilidade de vida para todos. Apenas aparentemente a lógica do mártir seria contrária à que consiste em querer impor a morte aos outros, preservando a própria vida. O corpo se transforma em arma, se torna uma peça de metal cuja função é, através do sacrifício, trazer a vida eterna ao ser. O corpo do mártir se duplica e, na morte, foge literal e metaforicamente do estado de sítio e da ocupação.

Terror e liberdade. Num interessante parágrafo, Mbembe explora a relação entre terror, liberdade e sacrifício a partir da ideia heideggeriana de *ser para morte* e da concepção de morte em Georges Bataille (*Heidegger, la mort et le sacrifice*). Segundo Mbembe, enquanto o ser para morte do humano em Heidegger tem um sentido existencial e é a condição de toda verdadeira liberdade humana – sou livre para viver minha própria vida unicamente porque sou livre para morrer minha própria morte –, em Bataille, a morte no sacrifício não revela nada e precisa ser lida como uma comédia que mostra a face animal do sujeito humano – o sujeito humano deve estar plenamente vivente no momento de sua morte, a fim de estar totalmente consciente, de viver tendo o sentimento de estar morrendo. Em Bataille, a morte daquele que se “sacrifica” é uma “comédia” e o meio pelo qual o sujeito humano “se engana voluntariamente”. No caso do kamikaze, o sacrifício de consiste num espetacular dor à morte do si, no ato de tornar-se sua própria vítima (sacrifício de si). O autossacrificado tem poder sobre sua própria morte e seu sacrifício consiste numa dupla transgressão: a do suicídio (autoimolação) e a do assassinio. Trata-se de um sacrifício sem animal

substitutivo e sem dimensão expiatória propriamente dita: uma pessoa morta não pode reconhecer seu assassino, que está igualmente morto.

Para Mbembe, tanto nos Estados escravagistas quanto nos regimes coloniais contemporâneos, morte, liberdade e terror estão irrevogavelmente ligados e é justamente a experiência da ausência de liberdade que está em jogo. Para ele, viver sob a ocupação contemporânea é fazer a experiência permanente de “viver a dor”:

Estruturas fortificadas, postos militares, barragens incessantes; construções ligadas a lembranças de humilhação, de interrogações, duras, cessar-fogo que mantém prisioneiras centenas de milhares de pessoas em alojamentos exíguos do crepúsculo ao raiar do dia; soldados patrulhando ruas sombrias, assustados por sua própria sombra; crianças cegas por balas de borracha; pais humilhados e agredidos diante de suas famílias; soldados urinando sobre barreiras, atirando em cisternas por diversão, cantando jargões agressivos, martelando as frágeis portas de ferro branco, para assustar as crianças, confiscando papéis, jogando lixo no meio de uma residência vizinha; guardas que derrubam barracas de legumes ou fecham fronteiras sem razão; ossos quebrados; fuzilamentos, acidentes mortais... (MBEMBE, 2006, p. 58, tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mbembe conclui seu ensaio reafirmando sua hipótese de que a noção de *biopoder* é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao *poder da morte*. Para tanto, ele lembra que é necessário trabalhar a partir das noções de *política da morte* e de *poder da morte*. São elas que ajudam a pensar os diversos meios pelos quais as armas são desenvolvidas em função de uma destruição máxima das pessoas e da criação de *mundos de mortos*, formas únicas e novas de existência social nas quais numerosas populações são submetidas a condições de existência que lhes conferem estatuto de mortos-vivos. Mbembe lembra ainda da importância das topografias reprimidas da crueldade (*plantation* e colônia em particular) e reafirma que o poder da morte perturba as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade.

A pesquisa aqui empreendida em torno da relação entre biopoder e racismo ainda não chega a conclusões definitivas sobre a pertinência da noção de necropoder para se analisar as relações de poder sociais e raciais no mundo contemporâneo. No entanto, pode-se afirmar com segurança que aquilo que Achille Mbembe explora em seu texto contribui em muito para se pensar os efeitos do racismo no mundo contemporâneo não-europeu. A descrição que ele faz da maquinaria de morte contemporânea, que nos dois casos específicos por ele expostos vitimiza sobretudo africanos e palestinos, sinaliza uma preocupação dentro do campo da filosofia política feita no Brasil, que é a de utilizar-se de outros aparatos conceituais que não os legados apenas por e a respeito dos europeus. Assim, Mbembe contribui – grandemente, mas não exaustivamente – para que se faça um uso crítico do pensamento de Foucault, sobretudo quando a intenção última da pesquisa aqui desenvolvida é analisar o racismo no Brasil em seus efeitos de gestão da vida e de produção da morte.

REFERÊNCIAS

- ALVES, J. A. Topografias da violência: necropoder e governamentalidade espacial em São Paulo. *Revista do Departamento de Geografia – USP*, Vol. 22, p. 108-134, 2011.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, 2002.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MBEMBE, Achille. “Nécropolitique”. *Raisons politiques*, n. 21, p. 29-60, 2006/1.
- RABINOW, P.; ROSE, N. *O conceito de biopoder hoje*. *Política & Trabalho*, n. 24, p. 27-57, abr/2006.
- SALOMON, Marlon. Saber dos arquivos. In: SALOMON, Marlon (org.). *Saber dos arquivos*. Goiânia: Edições Ricochette, 2011, p. 6-17.

Como a biopolítica e o racismo de Estado possibilitam o controle do corpo social?

Alexandre de Lourdes Laudino

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

O presente trabalho tem por finalidade trazer a questão, problematizada por Foucault em seus trabalhos, acerca da biopolítica, do Estado e do racismo; pensar como esses elementos estão ligados à gestão da população. Em seus trabalhos, Michel Foucault começa a delinear os contornos da noção de biopolítica e do biopoder tendo em

vista explicar o aparecimento, ao longo do século XVIII e XIX, de um poder disciplinador e normalizador que já não se exercia sobre os corpos individualizados [como no poder disciplinar] (...), mas se concentrava na figura do Estado e se exercia a título de política estatal com pretensões de administrar a vida e o corpo da população. Essa nova descoberta pressupunha combinar as análises desenvolvidas em *Vigiar e Punir*, definidas como uma ‘anátomo-política do corpo, com o que Foucault começou a denominar como a ‘biopolítica das populações’. (DUARTE, 2009, p. 40).

Vale ressaltar que Foucault em seus estudos genealógicos apresenta pelo menos duas modalidades de poder: o poder o disciplinar e o biopoder. Ao estudar a formação da sociedade burguesa, Foucault percebe uma forma de poder que procura de modo estratégico obter o controle do indivíduo através do que ele chama de poder disciplinar e a administração das massas através do biopoder.

São, portanto, duas tecnologia de poder,

duas séries: a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organo-disciplina da instituição e, de outro lado, um conjunto biológico estatal: a bio-regulamentação pelo Estado. FOUCAULT, 2002, p. 298

Esses dois mecanismos operam buscando obter o máximo do corpo e da população, são parte integrante da estrutura de um novo modelo de organização social: a sociedade disciplinar.

No primeiro volume da *História da sexualidade*, Foucault diz que esses poderes sobre a vida, que se desenvolvem no século XVIII, se caracteriza, como vimos, de dois modos (poder disciplinar e biopoder) que

não são antitéticos e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, (...) centrou no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua interligação em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população. (FOUCAULT, 2006 (b), p. 151-152).

O que se objetiva afinal de contas com esses processos não é a repressão no seu aspecto negativo, não é a humilhação e o castigo, vistos outrora nas sociedades de soberania. O que se quer é a eficácia produtiva, logo, no plano individual, onde atua o poder disciplinar, ao corpo não se aplica, necessariamente, a repressão e a mutilação, o poder disciplinar visa produzir um corpo adestrado, treinado, útil, nas palavras

de Foucault, “o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (FOUCAULT, 1997, p. 26).

É nesse cenário que vai surgir primeiramente a figura das instituições, da disciplina¹, da sociedade de disciplina, para mais a frente aparecer também a preocupação com a domesticação dos corpos e a noção de biopolítica como uma realidade que visa o controle do corpo social e não só do indivíduo, também “surgiu o capitalismo industrial, que é a sociedade mais dura, mais selvagem, mais egoísta, mais desonesta e opressora” (FOUCAULT, 2011, p.297). A hipótese do Foucault é que “o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho” (FOUCAULT, 2006, p. 80) e ele vai mais além, para o pensador, o controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetiva pura e simplesmente por ideologia ou pelo controle das mentes, como pensam os marxianos, mas começa a se efetivar no corpo. Foi, para Foucault, “no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista, o corpo como uma realidade biopolítica” (FOUCAULT, 2006, p. 80). Tal investimento no corpo se dá por algumas razões, dentre elas a otimização visando à produtividade. Há uma dinâmica, que podemos chamar também de mecanismo ou instrumento de poder (cf. MACHADO, 1982, p. 194) que trabalham no sujeito “permitindo o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 1997, p. 118).

As posições acumuladas demonstram que há uma preocupação com a população, com a vida da população. Essa é uma “tendência que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico” (FOUCAULT, 1996, p. 193). Aparece, desde então, uma nova tecnologia de administração das massas e o que ocorre de novo é o enfraquecimento ou a substituição do poder do soberano (rei), pois, até então, o soberano detinha o privilégio característico do poder: o direito de vida e morte (FOUCAULT, 2006, p. 147). Com a estatização do biológico (da vida), como fenômeno político, há uma substituição gradativa do que Foucault chama de “fazer morrer e deixar viver” (FOUCAULT, 1996, p. 193) para outro tipo de prática: “o poder fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 1996, p. 194), pois, a partir deste momento o Estado (fi-

¹ “Disciplina como técnica de exercício de poder” (cf. FOUCAULT, 2006, p. 105)

gura abstrata se compararmos a representação do rei) vai desenvolver uma série de tecnologias, técnicas e práticas políticas a fim de obter a “disciplina do corpo e a regulação da população (...), ocorre a administração dos corpos e a gestão calculista da vida” (FOUCAULT, 2006, p. 152). Isso somado ao alvorecer do capitalismo, procedente das diversas revoluções (como a revolução burguesa e a revolução industrial), careceu-se de mais poder sobre a vida, ter mais controle sobre as populações, então, houve, nesse momento um

desenvolvimento rápido (...) das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também no terreno das práticas políticas e observação econômica, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração. Explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um biopoder. (...) Este Biopoder, sem dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo (FOUCAULT, 2006, p. 152).

Mas o que está em jogo é que as tecnologias do biopoder, bem como o desenvolvimento do capitalismo, tinham como proposta a utilidade e a docilidade do indivíduo e do corpo social. Esse projeto foi possível graças às diversas instituições como a família, o exército, a escola, a polícia, o sistema carcerário, a medicina individual ou a administração coletiva. A era da “biopolítica da espécie humana” (FOUCAULT, 1996, p. 196) é herdeira das técnicas disciplinares que ocorreram nos séculos XVII e XVIII, muito bem abordado na obra de Foucault *Vigiar e punir* (1975). A diferença entre as técnicas disciplinares e a biopolítica é que na primeira a preocupação era o corpo, o indivíduo, a docilização, a sujeição do indivíduo. Para efeitos de rigor argumentativo, Foucault, em relação às técnicas disciplinares, pensa

a noção de docilidade que une ao corpo analisável ao corpo manipulável. É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. Os famosos autômatos (...). Em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõe limitações, proibições ou obrigações, [e] o controle minucioso das operações que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem

uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplina (FOUCAULT, 1997, p. 118).

Já a biopolítica “lida com a população, e a população como problema político” (FOUCAULT, 2002, Pg. 292). E aí entra a parte mais tenebrosa. Pois, em decorrência do desenvolvimento do capitalismo motivado pelas mudanças nas estruturas político-sociais torna-se necessária à gestão do homem como espécie (homem-espécie) isso porque a biopolítica é um modo disciplinar que

tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige a multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana. (FOUCAULT, 2002, p. 289).

O que há de mais obscuro nessa nova modalidade de instauração do exercício de poder é a expressão que está ligada a ela, a biopolítica (definida na citação anterior), e que está presente no modelo atual (ou pelo menos do século XX) de gestão das pessoas: “o fazer viver e deixar morrer”. A preocupação principal é entender como esse gerenciamento das populações que tem como lema o “fazer viver” produziu e induz a morte em larga escala como foi o caso do nazismo. Foucault coloca uma importante interrogação, a saber:

Como é possível que o poder político mate, reivindique a morte, exija a morte, faça matar dê a ordem de matar, exponha à morte

não somente seus inimigos, mas também seus cidadãos? Como um poder pode deixar morrer, se consiste em fazer viver? Como é possível, num sistema político centrado no biopoder, exercer o poder sobre a morte, exercer a função da morte? (FOUCAULT, 1996, p. 205)

Neste ponto crucial, Foucault explora a noção de racismo, associa a biopolítica ao racismo de Estado: “um racismo que a sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre seus próprios elementos, um racismo interno, o da purificação permanente que será uma das dimensões fundamentais da normalização social” (FOUCAULT, 2002, p. 73). É no período anterior ao fascismo e posterior à revolução burguesa que as ciências e as instituições ganham importância e se desenvolve de modo abrupto. Nesse contexto pode se dizer que poder e o conhecimento biológico se entrelaçam e que surge, segundo Foucault, uma nova modalidade contemporânea de racismo e, portanto, foi a emergência do biopoder que tornou possível a entrada do racismo nos mecanismos do Estado (CASTELO BRANCO, 2008, p. 86). Sendo assim, o racismo nesse contexto mais genérico² do termo, é, segundo Foucault,

O modo pelo qual, no âmbito da vida que o poder tomou sob sua gestão, se introduz uma separação entre o que deve viver e o que deve morrer. A partir do *continuum* biológico da espécie humana, a aparição das raças, a distinção das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras como inferiores será um modo de fragmentar o biológico que o poder tomou a seu cargo, será uma maneira de produzir um desequilíbrio entre os grupos que constituem a população. (FOUCAULT, 1996, p. 206)

Ai está o ponto mais cruel e fundamental da biopolítica: decidir, conforme interesses ideológicos, políticos e econômicos, seguindo um

² Vale lembrar que o tipo de racismo tratado no presente trabalho “não é o racismo propriamente étnico, mas o racismo tipo evolucionista, o racismo biológico” (Foucault, 2002, p. 313). Esse tipo de racismo visa a produção de uma sociedade homogênea e a desqualificação e a eliminação da diferença. Neste projeto que é estatal e racista, “são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 2002). Esse tipo de racismo instaura na sociedade um modo de vida, mais precisamente, um modo de cuidar da vida, e essa vida, de acordo com a biopolítica (que exclui), garante a vida de uns, organiza a vida de outro e cultiva biologicamente e da “direito soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas os seus próprios” (FOUCAULT, 2002)

método 'biologizante', a eliminação do outro em nome do corpo social, do povo, da população em geral, pois, "quanto mais espécies inferiores tendam a desaparecer, quanto mais indivíduos anormais sejam eliminados, menos degenerados existirão na espécie (...) [logo] fará a vida mais sadia e mais pura" (FOUCAULT, 1996, p. 206). O que deve merecer atenção é o fato de o Estado deixar os indesejados à própria sorte (deixar morrer) e proteger "a vida sã e pura". Tal modelo implica na "legitimação, eliminação e o silêncio dos indesejáveis" (CASTELO BRANCO, 2008, p. 86) criando subgrupos, guetos e zonas de exclusão. Nesses termos

cabe retomar que a biopolítica se refere às tecnologias que definem, num processo de normalização, os que devem viver e os que devem morrer. (...) [e por isso] o racismo está associado à biopolítica a medida que algumas raças são definidas como boas e outras como ruins. Algumas podem ser destinatárias dos serviços das agências de segurança de Estado, tratadas como inimigas e ou outras como cidadãos que precisam de proteção em relação às outras (marginais e criminosas), enquanto algumas podem apenas ser ignoradas. A hipótese da biopolítica confirma uma escolha política que faz diferença de tratamento passar pela classe social, gênero, raça/etnia/cor, *renda per capita*, etc. ou numa conjugação de dois ou mais indicadores. (NOGUEIRA JR. 164-165)

Enfim, até aqui, de modo bem sucinto, o problema foi apresentado de acordo com algumas reflexões recorrentes nas obras de Foucault. E dado o problema da gestão das massas e do racismo de Estado, cabe agora, a partir das reflexões e das críticas surgidas neste momento, aprimorar e abordar de modo mais qualificado os conceitos e noções foucaultianas, bem como entender como esses modelos e práticas políticas se aplicam nos territórios ocidentais e nos saberes ocidentais.

REFERÊNCIAS

CASTELO BRANCO, Guilherme. Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência. In: Izabel C. Friche passos, (org.): *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. (coleção Estudos Foucaultianos).

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. [tradução Claudia Snt'Anna Martins]. – São Paulo: Brasiliense, 1988.

DUARTE, André. Foucault e as novas figuras da biopolítica: O fascismo contemporâneo. In: Margareth Rago, Alfredo Veiga-Neto, (org): *Para uma vida não fascista*. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (coleção Estudos Foucaultianos).

FOUCAULT, Michel. Diálogo entre Michel Foucault e Baqir Parham. In AFARY, Janet e ANDERSON, Kevin B. *Foucault e a revolução iraniana: as relações de gênero e as seduções do Islamismo*. [tradução Fabio Faria]. – São Paulo: É realizações, 2011.

_____. *Em Defesa da Sociedade: curso dado no collège de France (1975-1976)*. [tradução Maria Emantina Galvão]. - São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Genealogia del racismo*. La plata: Editora Altamira, 1996.

_____. Sobre a história da sexualidade. In:_____. *Microfísica do poder*: Rio de Janeiro: Graal, 2006, 22ª edição.

_____. *Historia da sexualidade I: A vontade de saber*. [tradução: Maria Theresza da costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque]. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2006 (b).

_____. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. [tradução de Raquel de Ramallete]. – Petrópolis: Vozes, 32ª edição, 1997.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. [tradução Eduardo Jardim e Roberto machado]. – Rio de janeiro: NAU, 2013. 4ª edição.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

NOGUEIRA JR. Renato. Michel Foucault: saber, poder e sujeito na educação. In NOGUEIRA JR. Renato. *Aprendendo a ensinar: uma introdução aos fundamentos filosóficos da educação*. – Curitiba: IBPEX, 2009.

Foucault e a governamentalidade neoliberal

Fábio Duarte

Universidade Federal do Tocantins

1. INTRODUÇÃO

O presente texto aloja-se numa pesquisa mais ampla, cujo intento é apresentar uma espécie de “genealogia” da biopolítica, buscando o seu poder heurístico no âmbito da discussão política contemporânea e na problemática da falência das categorias tradicionais da análise política. Esta pesquisa maior interpreta o desenvolvimento do conceito em Foucault e seus desdobramentos em autores como Giorgio Agamben e Roberto Esposito.

Neste momento particular, expresso nesta temática, atenta-se para o papel da leitura foucaultiana sobre o neoliberalismo, tomando como referência a governamentalidade. Para tanto, toma-se como referência um dos cursos fundamentais ministrados pelo filósofo francês, que é “Nascimento da Biopolítica”.

Num primeiro momento, busca-se compreender a ênfase na governamentalidade, inserindo-a na problemática da biopolítica. No momento seguinte, com destaque para o “Nascimento da Biopolítica”, intenta-se explicitar os pontos fundamentais da interpretação foucaultiana do neoliberalismo. E, por fim, apresenta-se alguns pontos desta interpretação, mostrando sua possível relevância.

2. A GOVERNAMENTALIDADE

A questão da governamentalidade em Foucault faz sentido posicionando-a em suas inquietações no remanejamento de suas problematizações sobre o poder. A partir dos cursos como “Segurança, território e população” e “Nascimento da biopolítica”, ao final da década de 70, ocorre deslocamento fundamental na pesquisa sobre a analítica do poder, com ênfase nas noções de governo e de governamentalidade. Há uma ênfase na capacidade de governar pautada numa racionalidade de Estado. Deve-se, no entanto, entender que esta temática do governo, em Foucault, não se refere aos regimes políticos assumidos pelo Estado, mas se refere ao problema da “gestão das coisas e das pessoas”, ao governo dos indivíduos em uma sociedade a partir da gestão de suas condutas.

Neste cenário de redefinições teóricas que aparece o conceito de governamentalidade. Na aula do dia 1º/02/1978, Foucault introduz e enfatiza o conceito. (Cf. FOUCAULT, 1995, p. 277-93) Pode-se concordar que “ao fazê-lo, ele impôs um deslocamento no eixo da pesquisa que vinha desenvolvendo sobre a relação entre poder, soberano, território e dispositivos de seguridade, a qual, a partir de então, se converteu numa discussão entre Estado, economia política e os problemas da população.” (DUARTE, 2011, p. 57) Nesta conversão, a questão do governo das populações, ou seja, da governamentalidade passa a ser enfatizada. Deste modo, pode-se assinalar que:

Até 1978, Foucault entendia o poder como relação estratégica entre forças íntimas e microfísicas que atravessam os corpos individuais e perpassam o tecido societário. Desde 1978, ele o concebe como um conjunto de ações, em função do qual os indivíduos tentam limitar as ações de outrem ou a previsibilidade de que as mesmas ocorram a partir de suas próprias ações. (CANDIOTTO, 2011, p. 476)

Foucault faz uma espécie de genealogia buscando marcar o aparecimento da população como objetivo do governo. Nesta perspectiva, ocorre o desdobramento da arte do governar que permite a percepção do limite do modelo baseado na soberania jurídica, no qual a finali-

dade do seu exercício permitia a uma circularidade - a finalidade da soberania era o bem comum, e este nada mais era que submissão à soberania. O governo, nesta percepção nova, tem como alvo a população e age através de técnicas e táticas novas que almejam o controle desta população em termos econômicos (aumento da riqueza, por exemplo), biológicos (controle da natalidade, da saúde pública etc.) e demográficos (controle do fluxo populacional).

A população permite a organização de saberes através de sua observação paciente e minuciosa, com os quais o governo efetiva-se de modo racional e planejado. Deste modo, a preocupação está agora centrada na gerência da população em termos profundos e minuciosos. Segundo Foucault, a constituição de um saber sobre o governo é correlata de um saber referente à população, um saber que pode ser denominado da “economia” no sentido moderno. Assim, é evidente a passagem de uma arte de governar para uma ciência política, de um regime baseado na soberania para um regime dominado pelas técnicas de governo, fato que ocorre no século XVII em torno da população. O fato fundamental para Foucault não é o Estado ou a estatização da sociedade que tem importância para a modernidade, mas a “governamentalização” do Estado. (Cf. FOUCAULT, 1995, p. 292)

Foucault afirma que haveria então, neste processo ocorrido na Modernidade, de um lado, o anátomo-poder, constituinte do regime disciplinar que almeja o corpo individualizado e adestrado com propósitos econômico-políticos, e, de outro, o biopoder que toma como seu objeto o corpo sob uma perspectiva da espécie e visa também ao controle regulador das populações. Afirma o filósofo francês:

esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as **disciplinas: anátomo-política do corpo humano**. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por

volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e **controles reguladores: uma bio-política da população**. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. (FOUCAULT, 1993, p. 131)

A questão da governamentalidade insere-se na trajetória intelectual foucaultiana na afirmação teórica da biopolítica, assinalando que as disciplinas e a regulação das populações são o contraponto às liberdades formais e jurídicas modernas. Assim, “a governamentalidade é o âmbito reflexivo das práticas de governo, a racionalização da prática governamental no exercício da soberania política.” (CANDIOTTO, 2011, p. 477) Na elaboração de uma história da governamentalidade, “ao contrário de análises filosóficas tradicionais que se detêm na história das doutrinas políticas e suas ideologias, Foucault almeja salientar o *modus operandi* das tecnologias políticas e seus mecanismos de racionalização.” (CANDIOTTO, 2010, p. 94) Assim sendo, a biopolítica marca o ingresso da vida nua nos cálculos e procedimentos do poder, a inserção da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.

A biopolítica moderna apresenta uma aliança entre as ciências humanas e a soberania política estatal. Deste modo, “... foi a partir dos procedimentos (regulação biopolítica) e individuação (normalização disciplinar) que racionalidades políticas, como o liberalismo moderno e as várias vertentes do neoliberalismo contemporâneo puderam ser entendidas como técnicas de governamentalidade.” (CANDIOTTO, 2011, p. 471) Na interpretação foucaultiana, a biopolítica caracteriza-se como forma de racionalização dos problemas colocados à prática governamental por um conjunto de viventes constituídos em população. Nesta perspectiva, “os corpos ... também estão diretamente mergulhados em um campo político, as relações de poder têm alcance imediato sobre eles: elas os investem, os marcam, os dirigem, os supliciam, sujeitam-nos a trabalhos, obrigam-nos a cerimônias, exigem-lhes sinais.” (MARTINS, 2006, p. 178)

O século XVIII assiste a entrada da vida (dos fenômenos próprios da vida) na ordem do saber e do poder no campo das técnicas políticas. Deste modo, a partir deste século, a governamentalidade aparece como forma de governo sobre a vida dos seres humanos, da população. A governamentalidade está inserida na problemática da biopolítica, concebida como poder sobre a vida. Neste processo então passa a ser levado em consideração o fator biológico do ser humano. A população considerada a partir de suas opiniões, maneiras de fazer, comportamentos, hábitos, temores, preconceitos. Este processo assinala a gestão calculada do ingresso da vida natural no domínio da política.

Nesta configuração específica, pode-se resumir a caracterização da biopolítica: ela tem como seu objeto principal a população, como saber privilegiado a economia e como mecanismo básicos de atuação os dispositivos de segurança.

Nesta trajetória, existe o estudo foucaultiano sobre a governamentalidade neoliberal, explicitado no curso “O Nascimento da Biopolítica”. Este curso enquadra-se numa ampliação dos domínios na análise do poder, explicitando uma espécie de genealogia do liberalismo econômico e da governamentalidade liberal. Foucault afirma que o objetivo do curso é “...o estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política.” (FOUCAULT, 2008, p.4) Pode-se afirmar então que “... um dos desafios centrais do *Nascimento da biopolítica* é colocar o problema das condições da elaboração de um verdadeiro questionamento da ‘governamentalidade’ neoliberal.” (LAGASNERIE, 2013, p. 28)

De modo geral, tem-se uma leitura estreita, que declara ser o liberalismo como o aspecto doutrinário, como justificação ideológica do capitalismo. Existiria uma tendência a se considerar o neoliberalismo como uma concepção que se oporia à mudança, que buscaria preservar a situação vigente. Ela seria simplesmente e no mais das vezes uma ideologia legitimadora do capitalismo, cuja característica maior seria a mercantilização de tudo.

Para os seus defensores, o liberalismo é marcado pela ideia da liberdade como bem supremo dos indivíduos em sociedade, ou seja, pela preocupação com os sujeitos de direito e com as liberdades individuais, demarcando uma representação precisa e particular do poder. A função primordial do Estado seria garantir a existência e

a inviolabilidade do espaço privado dos indivíduos. Deste modo, a liberdade é, para o liberalismo, algo a ser pensado e justificado na relação do indivíduo com seus semelhantes na sociedade e na sua relação com o Estado. O vínculo assim primário e essencial do liberalismo seria com a defesa da liberdade individual, garantindo a racionalidade da economia e do mercado, e não fundamentalmente com a propriedade privada.

O liberalismo clássico, principalmente em seu aspecto econômico,

... nasceu não apenas como uma teoria – ou uma ideologia – que acompanhou o desenvolvimento das forças produtivas e a ascensão da burguesia à condição de classe dominante, mas como reivindicação e tradução da emancipação da atividade econômica em relação à moral, devendo ser compreendido, antes de tudo, como uma resposta aos problemas não resolvidos pelos teóricos políticos do contrato social. (ROSANVALLON, 2002, p. 8)

O liberalismo insere-se na perspectiva da filosofia política moderna de entender a instituição autônoma da sociedade independente de qualquer heteronomia. Ele encontra este intento no conceito de mercado. Este conceito, forjado a partir do século XVIII, foi estabelecido como oposto ao de contrato. Ele se constitui uma novidade na representação do social, ao apresentar o mercado (a economia) – e não o contrato (a política) – como o verdadeiro regulador da sociedade como um todo, e não somente do âmbito restrito da economia propriamente. (Cf. ROSANVALLON, 2002, p. 9-11)

A ideia de mercado além de colocar na concepção moderna de uma sociedade auto-instituída, sem fundamento exterior, passa a enfatizar o indivíduo como este fundamento. É a partir do indivíduo que se pensa o problema da instituição do social. O fundamento é o indivíduo, reunido com os seus semelhantes, ordenados pelo direito natural, que formam uma comunidade detentora de um poder auto-instituente.

O mercado busca a realização de um ideal de autonomia dos indivíduos ao despersonalizar a relação social. Assim, ele buscar responder a uma das exigências da sociedade moderna, qual seja, “a as-

piração de encontrar o meio de desdramatizar as relações diretas dos indivíduos, de desapaixonar suas relações, de desarmar a violência virtual das relações de força.” (ROSANVALLON, 2002, p. 9-11)

Mesmo tendo a morte abrupta ter cortado as suas análises, Foucault percebe a questão da centralidade do neoliberalismo no debate político contemporâneo. Ele foge dos lugares comuns, como a denúncia do neoliberalismo no sentido de que ele “alteraria o funcionamento do mundo, redefinindo as regras da economia” ou “subverteria a organização tradicional da sociedade.” Perde-se, no entanto, a capacidade imaginativa e argumentativa desta denúncia, tornando comum “o mesmo argumento em forma de lamentação.” (LAGASNERIE, 2013, p. 12) A concepção tradicional da filosofia neoliberal é que seria uma doutrina que privilegia o valor de liberdade e, por consequência, os valores da propriedade privada e de direitos naturais. A defesa do mercado entraria na esfera da defesa da liberdade.

3. A LEITURA FOUCAULTIANA DO NEOLIBERALISMO

Com a temática do neoliberalismo, Foucault faz uma genealogia do mundo contemporâneo e busca entender esta doutrina não como uma ideologia justificadora do capitalismo, mas como uma forma de governo dos homens, como uma forma de gestão da conduta dos homens. Além do mais, utiliza-o como um instrumento da crítica da realidade.

Em um primeiro momento, há que se atentar para a metodologia que Foucault usa nesta sua abordagem. Ocorre o afastamento dos universais (como soberania, Estado, sociedade civil, mercado etc.) que as análises sociológica, histórica e da filosofia política utilizam para explicar de modo efetivo a prática governamental, denunciando uma espécie de “ceticismo metodológico e sistemático” em relação a todos os universais antropológicos. Afirmar ele: “nada...de interrogar os universais utilizando como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para indagar que história se pode fazer.” (FOUCAULT, 2008, p. 5-6) Assim, “... a crítica foucaultiana dos universais e das ideias abstratas anula qualquer possibilidade de dar um fundamento qualquer uma justificação qualquer à ação política.” (LAGASNERIE, 2013, p. 109) A crítica foucaultiana às ideias gerais, às

teorias totalizantes ou a pensamentos do fundamento constitui o ponto de partida de invenção de novas práticas.

Por outro lado, percebe-se a recusa foucaultiana de uma “teoria do Estado”, no qual se buscaria revelar a essência do Estado. No dizer do autor:

o Estado não é um universal, o Estado não é em si uma fonte autônoma de poder... Não se trata de arrancar do Estado o seu segredo, trata-se de passar para o lado de fora e interrogar o problema do Estado, de investigar o problema do Estado a partir das práticas de governamentalidade. (FOUCAULT, 2008, p. 105-6)

Pelo viés de governamentalidade, a racionalidade política torna-se objeto de investigação foucaultiana pela primeira vez. Assim sendo, a análise do neoliberalismo se dá a partir do quadro de uma “racionalidade política governamental”. Foucault enfatiza que sua pesquisa se dá em torno da crise do dispositivo de governamentalidade. (Cf. FOUCAULT, 2008, p. 95) Esta noção de governamentalidade funcionaria como chave-interpretativa da inteligibilidade e da crítica do liberalismo, este entendido a partir da racionalidade governamental e não como uma ideologia ou uma teoria política ou econômica.

A leitura da doutrina neoliberal, em Foucault, coloca-se na interpretação da constituição do indivíduo moderno do poder disciplinar para a constituição da população, definida em seu aspecto vital, como espécie vivente agrupado em termos de uma característica biológica peculiar (doença, insanidade etc.) Na biopolítica, trata-se de governar populações, controla-la, medicalizá-la, favorecer seu crescimento e bem-estar.

A análise da biopolítica só pode ser feita após a compreensão do regime geral da razão governamental chamado liberalismo. Para a análise do poder, o problema da gestão da população implicou a delimitação do liberalismo como uma técnica governamental. Neste sentido é que a economia (política) entra como mecanismo fundamental da governamentalidade moderna.

A economia produz sinais políticos que permitem fazer funcionar as estruturas, produz mecanismos e justificações do poder. A economia política clássica consiste em isolar o econômico como um campo

inteligível diferenciado do político. Ela determina uma esfera de racionalidade distinta da razão de Estado. É o que possibilitou assegurar a autonomia da razão governamental, principalmente a partir de meados do século XVIII. Dentre os objetivos que ela se propôs destaca-se o “enfraquecimento do Estado”, ou seja, “... o crescimento simultâneo, correlativo e convenientemente ajustado da população, de um lado, e dos meios de subsistência, de outro.” (FOUCAULT, 2008, p. 19) A economia política visava “... garantir de forma conveniente, ajustada e sempre proveitosa a concorrência entre os Estados.” (Idem, 19) Um problema a partir do fim do século XVIII: a relação entre economia política e direito público. Um fato fundamental e originário: “... não se podia pensar a economia política, isto é, a liberdade de mercado, se levantar ao mesmo tempo o problema do direito público, a saber, a limitação do poder público.” (Idem, p.53) A economia aparece como criadora de direito público.

A interpretação foucaultiana do neoliberalismo enfatiza a sua diferença em relação ao liberalismo clássico. O Neoliberalismo, em suas técnicas de governamentalidade, surge em meados do século XX, apresentando uma questão diferenciada em relação ao liberalismo do século XVIII, qual seja: “supondo um Estado que não existe, como fazê-lo existir a partir desse espaço não estatal que é o de uma liberdade econômica?” (FOUCAULT, 2008, p. 117) No que tange ao objetivo do liberalismo clássico, poder-se-ia dizer que era “uma formalização geral dos poderes do Estado e da organização da sociedade a partir de uma economia de mercado.” (Idem, p.160) A arte de governar, aparecida em meados do século XVIII, buscava limitar do interior o exercício do poder de governar. O liberalismo pode ser caracterizado como a nova arte de governar formada no século XVIII, implicando em seu cerne uma relação de produção/destruição em relação à liberdade.

A diferenciação em relação ao liberalismo clássico (Smith, Ricardo, Say), o neoliberalismo uma governamentalidade baseada na competição, ao contrário de uma governamentalidade baseada no mercado livre tido como natural. Além disso, entre as duas tradições há concepções distintas do mercado, de seu lugar na sociedade e a relação entre a racionalidade econômica e o Estado. Assim, pode-se concordar que

O princípio de inteligibilidade do liberalismo enfatizava a troca de mercadorias num ambiente socioeconômico o mais livre e espontâneo possível. Ao contrário, o princípio de inteligibilidade do neoliberalismo passa a ser a competição: a governamentalidade neoliberal intervirá para maximizar a competição, para produzir liberdade para que todos possam estar no jogo econômico. Dessa maneira, o neoliberalismo constantemente produz e consome liberdade. Isso equivale a dizer que a própria liberdade transforma-se em mais um *objeto de consumo*. (VEIGA-NETO, 2011, p. 39)

O liberalismo é caracterizado como princípio e método de racionalização do exercício do governo, racionalização esta que obedece à regra interna da economia máxima. Para esta doutrina, o governo jamais é um fim em si mesmo. Três pontos do liberalismo são fundamentais em sua afirmação, a saber: a verificação do mercado, a limitação pelo cálculo da utilidade governamental e posição da Europa como região de desenvolvimento econômico ilimitado em relação a um mercado mundial.

A singularidade do neoliberalismo é que “o neoliberalismo não é Adam Smith; o neoliberalismo não é a sociedade mercantil; o neoliberalismo não é o Gulag na escala insidiosa do capitalismo... O neoliberalismo não vai, portanto, sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente.” (FOUCAULT, 2008, p. 181-2) Esta intervenção tem como meta a racionalidade o mercado, enfatizando que o essencial do mercado é a concorrência. Deste modo, “a utopia neoliberal consiste em inserir o máximo de realidades na esfera de um contexto de mercado.” (LAGASNERIE, 2013, p. 47)

O modelo neoliberal contrapõe-se à filosofia política moderna e ao normativismo jurídico, além de marcar uma crítica do papel dos universais e transcendentais na teoria política e social. Os conceitos de mercado, racionalidade econômica, “*homo oeconomicus*”, dentre outros, são críticos do modelo do Direito, da Lei, do Contrato, da Vontade Geral etc. Isso permite falar de uma linguagem que não seja a do Estado e de sua razão. Na ótica foucaultiana, a problemática neoliberal tem uma função de “desqualificação” do soberano.

O neoliberalismo consolidou-se como uma oposição ao Estado, à razão de Estado. “A razão de Estado, cuja origem remonta ao final do século XVI, busca no exercício e no reforço do Estado a legiti-

mação de uma governamentalidade crescente e a regulamentação de seu desenvolvimento; já o liberalismo tem a prerrogativa de que o Estado sempre governa demais.” (CANDIOTTO, 2010, p.40) No neoliberalismo, há a formulação de uma interrogação radical sobre a governamentalidade do Estado. A pergunta fundamental: por que é necessário governar? Há uma questão fundamental: “como a liberdade econômica pode ser ao mesmo tempo fundadora e limitadora, garantia e caução de um Estado?” (FOUCAULT, 2008, p. 140) Isto causa reelaboração tanto na teoria econômica quanto na arte de governar (ou na doutrina de governo) do liberalismo.

A análise das formas de liberalismo está no âmbito da compreensão da emergência da biopolítica no Ocidente moderno. Tanto o ordo-liberalismo alemão quanto o anarcocapitalismo da Escola de Chicago são “uma crítica hodierna nos excessos do governo, no sentido de que denunciam sua irracionalidade e propõem uma tecnologia governamental adaptada ao livre mercado.” (CANDIOTTO, 2010, p.41)

Se houver atenção a uma das vertentes estudadas por Foucault, no caso o neoliberalismo alemão, o ordo-liberalismo, percebe-se que em lugar de o Estado assumir a tarefa a vigilância das atividades do mercado, é o mercado que deverá vigiar as ações governamentais. Assim, a liberdade de mercado deve ser incorporada pela racionalidade governamental e agir como um ideal regulador de suas instituições. Para os ordo-liberais não é o mercado o elemento essencial mas a concorrência, sendo que esta não é natural, mas cujas condições deveriam ser produzidas pelo Estado. Há a intervenção estatal justamente para garantir as condições necessárias ao pleno funcionamento do mercado.

O princípio regulador da economia, a concorrência, passa a ser também o princípio regulador das instituições públicas e da sociedade. No liberalismo, os princípios de utilidade e de interesse estabelecem os limites da intervenção governamental. A crítica liberal parte do conceito de sociedade civil e pergunta pela necessidade do governo estatal e em que medida pode-se privar relativamente dele. Há, na verdade, uma indissociação entre homem econômico e sociedade civil. Estes dois elementos fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia e da governamentalidade liberal.

4. CONCLUSÃO

Em que pese as observações de Foucault não terem alcançado o período em que o neoliberalismo se transformou em ideologia dominante, principalmente na década de 90, suas observações nos guiam numa interpretação mais autêntica da doutrina referida, sem cair em maniqueísmos e torções ideológicas. O interessante é a visão de interpretar a doutrina neoliberal a partir da ótica da governamentalidade. Esta perspectiva possibilitou uma análise mais rica do que comumente vemos e estudamos. Além disso, a questão da governamentalidade neoliberal insere-se num quadro maior, de uma análise da biopolítica.

Ao mesmo tempo em que apresenta uma leitura autônoma do neoliberalismo, escapando a esquematismos, Foucault não se coloca como um defensor do objeto de suas análises, como alguns intérpretes tendem a insinuar, pois não toma a defesa do individualismo e de seus direitos fundamentais, aspectos doutrinários essenciais do liberalismo. O filósofo francês, na verdade, questiona-os, inclusive retirando o primado do direito e, por conseguinte, do constitucionalismo, apresentando-os deveras como marcas de uma técnica de governo. Para ele, liberal é a tecnologia de governo segundo a qual a economia de mercado é inteiramente ordenada nos quadros jurídicos e institucionais da sociedade civil. Neste aspecto, a sua análise da governamentalidade (neo) liberal revela uma dimensão quase sempre esquecida em Foucault: a crítica da contra a filosofia política e a filosofia do Direito. Na sua perspectiva, o paradigma que engendra obediência na contemporaneidade é feita da união entre filosofia política, teoria do direito e crença no Estado.

Ao se explicitar alguns aspectos da leitura da biopolítica foucaultiana, em especial a governamentalidade neoliberal, intenta-se alojar essa leitura numa pesquisa mais ampla em se que efetiva uma genealogia da biopolítica, almejando revelar seu aspecto heurístico quanto à filosofia política contemporânea. Isso faz sentido quando se insere a leitura foucaultiana nos seus desdobramentos e redefinições nas obras de Giorgio Agamben e Roberto Esposito.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, César. *Cuidado da vida e cuidado de si: sobre a individualização biopolítica contemporânea*. *Dissertatio*, 34, verão de 2011, p. 469-91.

_____. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba; Champagnat, 2010.

DUARTE, André. Foucault e a governamentalidade. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade saber*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

_____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LAGASNERIE, Geoffroy de. *A última lição de Michel Foucault*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

MARTINS, Carlos José. A vida dos corpos e das populações como objeto de uma biopolítica na obra de Michel Foucault. In: SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard. *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

ROSANVALLON, Pierre. *O liberalismo econômico*. Bauru: EDUSC, 2002.

VEIGA-NETO, Alfredo. Governamentalidades, neoliberalismo e educação. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

Michel Foucault: a ética como Estética da existência

Tulipa Martins Meireles

Universidade Federal de Pelotas

Esta pesquisa visa o desenvolvimento da constituição da ética do sujeito, no pensamento de Michel Foucault. Pretende-se delinear a maneira pela qual o indivíduo constitui a si mesmo enquanto um sujeito ético que estabelece para si mesmo seu modo de viver enquanto estética da existência. Para isso será utilizado a noção de *parresía, libertas*, a “fala franca”, presente no último curso ministrado por Michel Foucault no Collège de France *A Coragem da verdade: O governo de si e dos outros II*¹. Almeja-se utilizar a noção de *parresía*, para problematizar a manifestação da verdade² enquanto modalidade do dizer-a-verdade-

¹ *Le Courage de la Vérité: Le gouvernement de soi et des autres II (1984)*

² No curso de 1980 *Do governo dos vivos* Foucault descreve a figura do imperador Sétimo Severo – um dos imperadores dos primeiros séculos de nossa era. Sétimo Severo é o imperador que mandou pintar na cúpula de seu palácio o céu estrelado em que presidia seu nascimento e seu destino. Dessa forma, o imperador demonstrava seu destino – o destino de ser rei, de possuir o trono e o poder – sobre a cabeça de todos aqueles que entrassem em seu palácio. O mesmo *logos* que presidia a ordem do mundo também presidia seu nascimento e seu destino. Assim, Sétimo Severo é aquele que inscrevia e pronunciava suas sentenças sob uma ordem de mundo visível a todos e fundada em direito, verdade e necessidade. O céu estrelado na cúpula do palácio do imperador demonstra a função do poder político daquela época – um poder político mágico e religioso. Era, pois, o saber dos deuses, o saber que se pode exercer sobre eles e sobre si mesmo o tipo de saber mágico religioso que estava presente na forma de governar do imperador Sétimo Severo. Sétimo Severo tinha a necessidade da manifestação excessiva da verdade, e a maneira pela qual esse verdadeiro se manifesta de forma excessiva, não é totalmente da ordem de um conhecimento formado, centralizado, acumulado. O céu estrelado de Sétimo Severo representa uma manifestação pura da verdade sobre a qual

de indexada a um *êthos*, como prática do discurso verdadeiro, de um modo de viver, de conduzir-se com vistas a construção de uma “vida outra” que é a própria estética da existência.

Foucault encontrou no pensamento dos filósofos da Antiguidade greco-romana a reflexão moral que colocava a relação de si consigo como o elemento fundamental para a constituição do sujeito ético. Dessa forma, o que era visado como problematização ética era a vida dos indivíduos, o pensamento e a prática voltados para a prática do homem e para a maneira como este conduz a sua existência a fim de construí-la como algo belo. A maneira de conduzir-se não estava inscrita sob a forma da regra ou de códigos de lei, mas sim da reflexão sobre a prática do indivíduo e da maneira como vive, dos critérios elaborados por si e para si para construir sua vida enquanto obra de arte, enquanto algo a ser lembrado. Segundo Foucault (2011) é preciso lembrar aos homens a sua maneira de ser e de conduzir-se, o aspecto de sua existência que aparece aos olhos dos outros e aos seus próprios e também o vestígio que sua existência deixará na lembrança dos outros após a sua morte. Foi portanto, por meio de práticas e técnicas elaboradas e exercidas sobre si mesmo, seu pensamento e seu corpo que os filósofos da Antiguidade desenvolveram aquilo que Foucault chama de artes da existência. E foi a busca incessante por uma arte da existência que constituiu no pensamento greco-romano a elaboração de uma ética de si.

Entre as técnicas de si desenvolvidas na Antiguidade ressalta-se a prática da *parresía*, sobretudo, a *parresía* enquanto coragem do dizer a verdade elaborada pelo modo de vida dos filósofos do cinismo. No modo de vida cínico destaca-se a maneira escandalosa na qual os filósofos viviam na sociedade. E nesse sentido a importância dada ao ato

se fundam as sentenças do imperador. Tal manifestação pura não pretende provar alguma coisa ou mesmo refutar um “falso”, mas simplesmente mostrar a verdade. A manifestação faz surgir o verdadeiro sob um fundo invisível, desconhecido e então surge o verdadeiro ele mesmo. “(...) não se tratava da organização de um sistema utilitário de conhecimento, necessário ou suficiente para exercer o governo, mas tratava-se de um ritual de manifestação da verdade sustentada por um exercício do poder, um certo número de relações que certamente não podem ser reduzidas ao nível da utilidade pura e simples” (FOUCAULT, 2010. p. 34.) Essa forma de manifestação da verdade enquanto um ritual, não desaparecerá totalmente com o desenvolvimento de técnicas mais avançadas sobre a forma de governar, ela ao contrário adquirirá segundo Foucault novas formas e estratégias de ação.

de dizer-a-verdade como *parresía*, como manifestação de uma verdade que põe em risco a própria existência de quem a manifesta. *Parresía*, portanto, enquanto risco e perigo assumido em nome da verdade, em nome de uma estilística de vida que vai ao limite. Para essa abordagem é necessário compreender o que é definido como verdade para Foucault e que será fundamental para analisarmos atualmente o ato de dizer-a-verdade, e a possibilidade de pôr em questão a *askesis* e a ascética filosófica para a construção de um *êthos*. Isto na medida em que, se Foucault está interessado no estudo sobre a Antiguidade é porque a problemática posta por esses filósofos condiz com a atualidade, a problemática parresíastica anuncia um problema contemporâneo para pensar a democracia e a própria concepção de resistência, e ainda o modo de relacionar-se com a verdade em relação consigo mesmo e com os outros. A *parresía*, segundo a leitura foucaultiana dos cínicos, sugere uma manifestação da verdade que é a própria vida em contraste com o supérfluo e o banal das convenções sociais. Em uma de suas últimas entrevistas Foucault diz que o motivo que o fez interessar-se pela Antiguidade foi o fato de que, em seu tempo, uma moral orientada pelo código também estava desaparecendo e para tanto surgia espaço para ser pensado novos modos de viver.³

Foucault compreende duas maneiras de análise referente a verdade. A primeira pressupõe um sujeito constituinte, é a verdade epistemológica. Preocupa-se com a análise das estruturas dos discursos que foram recebidos como verdadeiro. A segunda maneira diz respeito ao estudo das formas “aletúrgicas”. Esta análise tem como foco a manifestação da verdade pronunciada pelo indivíduo, o ato pelo qual, o sujeito dizendo a verdade se manifesta, e com isso representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade, ou seja, a verdade enquanto manifestação de si mesmo. A aleturgia é uma maneira de dizer a verdade, é a maneira pela qual a verdade, manifestando-se impõe-se e é aceita como verdade. A verdade em sua forma aletúrgica pode ser manifestada por meio de um ritual da verdade, por uma alegoria que representa o discurso verdadeiro ou a própria manifestação

³ Nas palavras do autor: “Se me interessei pela antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência.”(FOUCAULT, 2012. p 283)

do verdadeiro. Será esta segunda maneira de analisar a verdade, oposta a uma análise epistemológica, o foco do trabalho desenvolvido por Foucault em seu curso de 1984. A aleturgia, portanto – a análise das “formas aletúrgicas” de conceber a verdade – compreendida como a manifestação da verdade, como procedimento verbal ou não, no qual se traz a luz o que é posto como verdadeiro é o que será analisado por Foucault. Não se trata, portanto, de analisar os discursos tal como é reconhecido como verdadeiro, mas sim:

sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta (...) quem diz a verdade, qual é a forma do sujeito que diz a verdade(FOUCAULT, 2011b, p.4)

A parresía insere-se no campo da aleturgia, é, portanto, por meio da análise das formas aletúrgicas de manifestação da verdade que Foucault concebe a prática da parresía. Essa prática é uma das consequências do problema da relação entre o sujeito e a verdade – ela é uma forma de manifestação que não implica a verdade de um discurso epistemológico, mas uma verdade manifestada pelo próprio indivíduo e que ao manifestar seu modo de vida manifesta-se naquilo que ele mesmo é. A prática da parresía possui uma longa história no pensamento da Antiguidade, ela foi identificada de muitas formas e constituiu uma gama de significações e problematizações dos modos de veridicção. No pensamento de Foucault, a problematização entre sujeito e verdade é analisada, portanto, não por meio do discurso que poderia dizer a verdade sobre o sujeito mas, o discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo, manifestando-se.

Foucault constata, por meio da análise sobre as tecnologias de si da confissão cristã, do discurso sobre a penalidade e da sexualidade, que o princípio de que “é preciso dizer-a-verdade sobre si mesmo” teve grande importância em toda a moral e cultura da Antiguidade greco-romana. As práticas antigas que implicam no dizer-a-verdade sobre si mesmo são, segundo Foucault, normalmente associadas, e de forma legítima, ao preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*). Todavia, esse preceito não passa da implicação de um prin-

cípio anterior a ele, qual seja, o princípio socrático da *epiméleia heautoû* (o cuidado de si, a aplicação de si). Esse princípio tão arcaico deu espaço para o desenvolvimento de uma “cultura de si” em que foi elaborado o jogo de práticas de si. Foucault compreendeu as práticas de si como um marco histórico para o desenvolvimento da afirmação de que “é preciso dizer a verdade sobre si mesmo”. E através desse jogo de práticas de si ele vê o surgimento de um personagem indispensável para essa necessidade, essa quase obrigação de ter que dizer a verdade sobre si mesmo. Esse personagem que estava presente nas práticas de confissão cristã e mais tarde na modernidade através do papel do psicanalista, vê-se delineado também na antiguidade pagã.

Em termos mais claros e mais concretos, direi o seguinte: não é necessário esperar o cristianismo, esperar a institucionalização, no incício do século XIII, da confissão, esperar com a Igreja romana, a organização e o estabelecimento de todo um poder pastoral, para que a prática do poder dizer-a-verdade sobre si mesmo se apoie em e apele para a presença do outro, o outro que escuta, o outro que incentiva a falar e que fala ele próprio. O dizer-a-verdade sobre si mesmo, e isso na cultura antiga (logo bem antes do cristianismo), foi uma atividade conjunta, uma atividade com os outros, e mais precisamente uma atividade com um outro, uma prática a dois. E é o outro, precisamente e necessariamente presente na prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo, que me reteve e me deteve. (FOUCAULT, 2011b, p.6)

Ou seja, o procedimento de dizer a verdade sobre si mesmo enquanto um ato conjunto, enquanto uma atividade que punha em questão os pares confessor-penitente, na pastoral cristã, ou paciente-psicanalista na modernidade, encontra-se anteriormente na história do ocidente, e Foucault o identifica na Antiguidade greco-romana. Na Antiguidade já era manifesto o interesse pelo “outro”, o outro que não é o indivíduo, é o outro parceiro no dizer-a-verdade sobre si mesmo. O outro sem o qual a prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo não seria manifestada. Assim, o que está no cerne da problematização do dizer-a-verdade não é somente o indivíduo, mas antes o conjunto de indivíduos reunidos para o desenvolvimento do dizer-a-verdade. E na Antiguidade greco-romana, Foucault identifica a figura deste outro de

maneira vaga e não institucionalizada, diferente, portanto, da figura institucionalizada do confessor, do diretor de consciência, do médico, do psicólogo. Na cultura antiga, esse “outro” podia ser um filósofo de profissão, mas podia ser também qualquer um.

Segundo Foucault, a filosofia antiga afirma que para dizer-a-verdade sobre si mesmo e conhecer a si mesmo é necessário a presença de um outro, e este outro deve ser buscado em qualquer lugar. Ele pode ser um filósofo de profissão mas igualmente qualquer um. Pode ser um professor institucionalizado, mas pode ser um amigo ou mesmo um amante. Pode ser um conselheiro para a vida toda como foi Demétrio, o cínico, para com Thrasea Paetus, importante político da época; mas pode ser também um guia para um rapaz que ainda não fez as opções fundamentais de sua vida. É variável, portanto, o status deste “outro”. Mas o seu papel e sua prática não é mais fácil de definir, uma vez que está apoiado na pedagogia mas também na direção da alma e toma a forma de uma prática médica na medida em que trata com o cuidado da alma, do regime da vida, das paixões, do modo de vida em todos os seus aspectos.

Ainda que possua uma função variada e um papel polivalente este outro diz ter uma qualificação. Mas não é uma qualificação dada pela instituição como na cultura cristã na figura do confessor, tampouco a qualificação que garante um saber institucionalizado, como na cultura moderna, na figura do psicanalista. A qualificação deste outro na cultura antiga é uma prática, é uma certa maneira de dizer chamada *parresía*, a fala franca. Assim, esta *parresía* é constitutiva do personagem do outro, fundamental na necessidade de dizer-a-verdade sobre si mesmo. A *parresía* é o próprio elemento constitutivo do dizer-a-verdade, ela é o elemento qualificador deste outro no jogo do dizer-a-verdade sobre si mesmo. O estudo da *parresía* e do parresiasta (quem é capaz de utilizar a prática da *parresía*) foi identificado por Foucault como a pré-história dessas práticas que se organizaram em torno de pares como o penitente e o confessor, o paciente e o psicanalista, o doente e o psiquiatra. Todavia, esse estudo levou o autor a identificar que a noção de *parresía*, antes de estar direcionada ao domínio da consciência, a uma condução espiritual, a um conselho para alma, na literatura helenística e romana ela não tem origem fundamentalmente nesse tipo

de prática voltada à condução espiritual. A noção de *parresía* é antes de tudo e fundamentalmente uma noção política. A análise da *parresía* no campo político, e enquanto um conceito fundamentalmente político, afastou primeiramente o autor do estudo que vinha desenvolvendo sobre a prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo na Antiguidade, que considerava a *parresía* enquanto um elemento das práticas de direção de consciência e das práticas de si. Entretanto o aproximou da análise das relações entre sujeito e verdade, da análise das relações de poder no jogo entre sujeito e verdade. A *parresía* passa a ser entendida enquanto uma noção radicada na prática política e na problematização da democracia que deriva posteriormente à esfera da ética pessoal e da constituição do próprio sujeito moral.

Foucault apresenta duas noções de *parresía*, a primeira delas consiste em um valor pejorativo, é o “dizer tudo” no sentido de dizer qualquer coisa, dizer aquilo que se passa pela cabeça. Assim, o *parresiasta* é tido como o “tagarela”, aquele que não possui em seu discurso nenhum princípio de racionalidade ou verdade. Foucault vai encontrar na *República* de Platão referencia a noção de *parresía* em relação a cidade, ou melhor, a má cidade democrática – é aquela que exerce a *parresía*, em que todos podem dizer qualquer coisa, aquela que é totalmente dispersa e diversificada entre os interesses e paixões dos indivíduos. O sentido positivo de *parresía*, Foucault encontra um exemplo na *Segunda filípica*, em que Demóstenes diz que em oposição aos maus *parresiastas* que dizem qualquer coisa sem indexar seu discurso à razão, ele quer, ao contrário, com a prática da *parresía* dizer a verdade, dizer as coisas que são verdadeiras, sem dissimular ou ocultar. A *parresía*, em sentido positivo seria, portanto, o “dizer tudo” indexado a verdade, sem ocultar nada da verdade, dizer a verdade sem mascarar-la. Mas ainda é necessário para caracterizar essa *parresía* positiva, duas condições. Primeiramente, não basta que a verdade dita por aquele que fala seja constitutivo de sua mera opinião pessoal, é necessário que essa verdade seja aquilo que de fato ele pensa. O *parresiasta* é aquele que anuncia uma verdade na qual está inteiramente ligado, essa verdade marca a opinião do sujeito, seu próprio pensamento e crença, ele se obriga a enunciá-la. Mas isso não é o bastante para identificar o *parresiasta*, uma vez que um professor ou um gramático ensinam uma verdade na

qual eles realmente acreditam e pensam, eles enunciam uma verdade que não é mera opinião, mas na qual estão interligados. Entretanto essa verdade não incorre em risco ao enunciá-la, a prática da *parresía* necessita do risco dirigido a própria relação que o sujeito possui com a pessoa a qual enuncia a verdade. O parresiasta é aquele que além de dizer o que pensa, o que acredita, ele assume o risco diante do outro, ao enunciar a verdade o parresiasta enfrenta e assume o risco de ferir o outro, de irritá-lo, podendo suscitar às condutas a mais extrema violência. A verdade na prática da *parresía* enfrenta o risco da violência, pois “o parresiasta (...) será o dizedor corajoso de uma verdade em que ele arrisca a si mesmo e sua relação com o outro” (FOUCAULT, 2011b, p.12). O uso da franqueza no discurso ignora o que poderá resultar com o próprio enunciador da verdade e este é o risco que ele assume e enfrenta. Esta característica da *parresía*,

implica uma certa forma de coragem, coragem cuja forma mínima consiste em que o parresiasta se arrisque a desfazer, a deslindar essa relação com o outro que tornou possível precisamente seu discurso. De certo modo, o parresiasta sempre corre o risco de minar essa relação que é a condição de possibilidade do seu discurso. (FOUCAULT, 2011b, p.12)

Mas implica também no risco que o próprio enunciador da verdade assume em relação a sua própria existência, ao dizer a verdade o parresiasta põe em risco sua própria vida, pois aquele à quem a verdade é dirigida é normalmente aquele que obtém o poder sobre o que fala, e pode não suportar a verdade que lhe é dita. É por isso que faz-se necessário na prática parresiástica um pacto entre o que enuncia a verdade e aquele que a acolhe (povo, assembleia, rei, amigo) para que a *parresía* possa se estabilizar no jogo parresiástico. Devem todos, portanto, entrar no jogo da *parresía* e admitir que aquele que assume o risco de sua própria existência em favor da verdade merece ser ouvido. O jogo da *parresía* envolve, dessa forma, duas deliberações, a de quem assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas também envolve a coragem do interlocutor em aceitar receber a verdade que poderá lhe atordoar. Entretanto, o parresiasta não é nenhum profissional ou técnico, pois a *parresía* não é técnica ou profissão

e sim atitude e maneira de ser, antes de ser uma técnica a *parresía* é uma modalidade do dizer-a-verdade.

Para melhor defini-la Foucault a contrapõe às outras maneiras fundamentais do dizer-a-verdade utilizadas na Antiguidade. Primeiro a modalidade do dizer-a-verdade profético. O profeta é aquele que, segundo Foucault, atua como intermediário entre o presente e o futuro; ele profere, sem dúvidas uma verdade, mas uma verdade que não foi propriamente pensada por ele, pois o profeta não fala em seu nome, sua voz serve como intermediária para uma palavra que não é sua. O profeta transmite geralmente a palavra de Deus. Assim, a verdade enunciada pelo profeta vem de um outro lugar, não é a sua própria verdade e a necessidade de sua própria verdade que deve ser pronunciada. O dizer-a-verdade profético, deve ser ainda interpretado, pois apesar de desvelar o que estaria escondido aos homens ele o esclarece de maneira obscura, pois o profeta fala através de enigmas. O parresiasta, contrariamente ao profeta, fala por si mesmo e é indispensável que assuma o risco de dizer aquilo que realmente pensa e acredita; o parresiasta também não diz sobre o futuro, mas antes desperta o homem para o que existe, para o seu presente, não desvela a cegueira do homem em relação ao futuro mas a cegueira do homem em relação si mesmo, a sua própria vida. E principalmente o parresiasta não fala por enigmas, ele ao contrário fala da forma mais clara possível porque ele quer ser entendido, por isso ele fala sem disfarces, sem máscaras nem ornamentos, não deixa nada a ser interpretado e sim algo para fazer;

O parresiasta não deixa nada para interpretar. Claro, ele deixa algo para fazer: deixa àquele a quem ele se dirige a rude tarefa de ter a coragem de aceitar essa verdade, de reconhecê-la e dela fazer um princípio de conduta. (FOUCAULT, 2011b, p.16)

Outra modalidade do dizer-a-verdade na Antiguidade contraposta ao parresiasta é o modo da sabedoria. O sábio, ainda que se aproxime mais do parresiasta emite um discurso de sábio, de um modo de ser sábio que o qualifica como tal. Entretanto, o sábio mantém sua sabedoria em reserva, em silêncio. Ele é sábio para si próprio, só fala quando quer e por enigmas e essas características o contrapõe ao parresiasta, pois este, ao contrário, tem o dever, a necessidade de falar, esta

é a sua tarefa, a qual não abandonará mesmo ameaçado de morte. O parresiasta não diz o ser das coisas e da natureza, seu dizer-a-verdade está relacionado com o modo de vida dos indivíduos, com sua realidade, com sua situação atual, com seus valores e sua conduta. A terceira modalidade do dizer-a-verdade oposta a *parresía* é a modalidade do ensino, ou melhor, da técnica. Foucault se refere ao saber técnico do médico, do sapateiro, do músico, que são muitas vezes mencionados nos diálogos platônicos. Esses personagens possuem um saber caracterizado por uma *tékhne*, por um tipo de conhecimento que se corporifica em uma prática que pode ser ensinada. A pessoa que detém a *tékhne* formula e emite a verdade sobre ela a outros, ele portanto, diz a verdade sobre a técnica. E da mesma forma que o professor e o gramático ele pensa e crê na verdade que enuncia, no entanto não há risco. Esse homem da *tékhne* e do ensino recebe um dizer verdadeiro que é capaz de transmitir, mas nessa transmissão ele não assume de fato nenhum risco. O que há nessa transmissão é a união e o pacto entre aquele que diz e aquele que recebe o discurso. Ao contrário,

o dizer-a-verdade do parresiasta assume os riscos da hostilidade, da guerra, do ódio e da morte. E se é verdade que a verdade do parresiasta – [quando] é recebida, [quando] o outro, diante dele, aceita o pacto e joga o jogo da *parresía* – pode nesse momento unir e reconciliar, isso só ocorre depois de ter aberto um momento essencial, fundamental, estruturalmente necessário: a possibilidade do ódio e da dilaceração. (FOUCAULT, 2011b, p.24)

O discurso do parresiasta, portanto, se distingue do dizer-a-verdade profético, pois o parresiasta não é aquele que pretende desvelar por enigmas, em nome de outro, o destino do homem. Nem mesmo pode ser comparado ao dizer-a-verdade do sábio, na medida em que o parresiasta não possui uma sabedoria resguardada sobre o ser e a *physis*, o parresiasta não guarda sua verdade em silêncio, pois tem a necessidade e a tarefa de enunciá-la. O parresiasta também não pode ser comparado ao homem da *tékhne*, porque além de transmitir uma verdade, ao fazê-la ele assume o risco da guerra, da violência. Das quatro modalidades de veridicção acima mencionadas, a *parresía* é a que está sob o domínio do *êthos*, ela põe em questão o modo de ser e agir do indivíduo, sua própria

conduta, diante de si mesmo e dos outros. O parresiasta é aquele que, como Sócrates, indagará sobre a conduta do outro e o despertará para o cuidado, o cuidado com o seu próprio ser, com o seu próprio modo de agir e pensar, com o seu “estar” consigo e com os outros. O dizer-a-verdade do parresiasta é uma necessidade, ela deve ser dita, enunciada de forma franca e clara para que todos compreendam e assumam, junto com o parresiasta, o risco de aceitar essa verdade.

A atitude parresiástica enquanto prática fundamentalmente política, adquire um caráter de cunho ético, na medida em que diz respeito ao modo de viver do indivíduos. A *parresía* tem por objetivo fazer com que as pessoas cuidem de si mesmas, exercem práticas sobre si mesmo, sua vida e seu corpo. Nessa medida, é “o cuidado de si”, o cuidado que o indivíduo exerce sobre o seu corpo e sua vida – por meio da ascese, da técnica e da prática direcionada ao modo de conduzir a vida e transformar a si mesmo a fim de alcançar a verdade – o elemento fundamental para pensar a construção do sujeito ético. A ética, na literatura de Foucault, está ligada diretamente ao modo de vida dos indivíduos. Pensar a ética é pensar uma maneira de viver inscrita não sob o código da lei, mas sob a forma refletida de pensar a regra e a relação consigo mesmo a fim de construir a sua vida enquanto uma estética da existência. É para fazer sua vida enquanto estética da existência que o indivíduo deve pensar técnicas e práticas de si mesmo, práticas de transformação de si que lhe possibilitarão criar um estilo de vida que será a própria manifestação de si mesmo. A *parresía* assume a tarefa de incitar os outros e a si mesmo na prática do cuidado. Sócrates dirá que “É preciso prestar contas de si mesmo”. Mas quem é esse “si mesmo” no qual deve-se prestar contas? Segundo Foucault não será a alma, tampouco a técnica, e sim o estilo de vida, a maneira como se vive (*bíos*);

é esse domínio da existência, esse domínio da maneira da existência, do trópos da vida, é isso que vai constituir o campo em que se exercerá o discurso e a *parresía* de Sócrates. Não é, portanto, nem a cadeia de racionalidade, como no ensino técnico, não é tampouco o modo de ser ontológico da alma, é o estilo de vida, a maneira de viver, a própria forma que se dá a vida (FOUCAULT, 2011b, p. 126)

Foucault faz a história da estética da existência no ocidente por meio das duas vias de veridicção socráticas. No *Alcebiades* de Platão, encontra-se a ideia de verdade sob a forma da pureza, a “prestação de contas” sobre si mesmo no Alcibiades conduz a uma realidade ontologicamente distinta que é a *psykhé*. Por meio da *parresía* socrática Alcibiades percebe que é preciso tomar conta de si mesmo. “Sócrates interrogava seu interlocutor assim: você acaba de admitir que tem de cuidar de si mesmo, mas o que quer dizer ‘cuidar de si mesmo’ e qual é essa coisa de que se deve cuidar?” (FOUCAULT, 2011b, p. 139) Incitado por Sócrates, Alcibiades descobria que o “si mesmo” que devia tomar conta, era uma realidade ontológica, distinta do corpo e designado como alma (*psykhé*). A alma era correlativa de um modo de conhecimento de si que tinha a forma “da contemplação da alma por si mesma e do reconhecimento por si mesma de seu modo de ser” (FOUCAULT, 2011b, p. 139) e assim, designava o lugar de um discurso metafísico. Na primeira via de veridicção socrática, vê-se portanto que;

esse cuidado de si vai conduzir a questão do que é, em sua verdade, em seu ser próprio, aquilo de que é necessário cuidar. O que é esse “mim”, esse “si”, de que é preciso cuidar? São essas as questões que encontrávamos no Alcibiades e elas conduziam esse diálogo a descobrir que era da alma que se precisava cuidar, era a alma que se precisava contemplar. E no espelho da alma se contemplando a si mesma, o que se descobria? O mundo puro da verdade, esse mundo outro que é o da verdade e aquele a que se deve aspirar. E nessa medida, o Alcibiades fundava, a partir do cuidado de si, através da alma e da contemplação da alma por si mesma, o princípio do outro mundo, e assinalava a origem da metafísica ocidental. (FOUCAULT, 2011b, p. 216)

No *Alcibiades*, a transformação do sujeito por meio da ascese do cuidado de si conduz o indivíduo ao ser da alma, ao rompimento com o corpo e a liberação da vida (*bíos*) para o acesso à verdade. Por outro lado, no *Laques* de Platão, a instituição de si não ocorre através da descoberta de uma *psikhé* (como realidade ontologicamente distinta do corpo), mas como maneira de fazer, de conduzir a vida ao longo de toda a sua existência. A prestação de contas sobre si mesmo no *Laques* conduz ao “*bíos*, a vida, a existência, a maneira como se leva sua vida.”

(FOUCAULT, 2011b, p. 140). É todavia correlativa a um conhecimento de si, mas no Laques não aparece sob a indexação da alma – mas sim da vida (*bíos*), é a vida o próprio objeto do cuidado, e ponto de partida para toda prática e atividade filosófica.

A partir desse ponto de partida, o cuidado de si leva à questão não de saber o que é, em sua realidade e em sua verdade, esse ser de que devo me ocupar, mas de saber o que deve ser esse cuidado de si e o que deve ser uma vida que pretende cuidar de si. (...) Essa outra linha de desenvolvimento fornece se não a origem, pelo menos o fundamento filosófico para a questão da arte de viver e da maneira de viver. Nessa linha não encontramos o platonismo e a metafísica do outro mundo. Encontramos o cinismo e o tema da vida outra. (FOUCAULT, 2011b, p. 216)

É possível portanto, através do delineamento e divergências entre o Alcibiades e o Laques traçar o que Foucault chama de “história da estética da existência”, as duas vias de problematização ressaltam a questão da vida filosófica e da verdadeira vida como vida outra. No Alcibiades funda-se o princípio do “mundo outro” e no Laques é posta a questão da verdadeira vida como “vida outra”. Dessa forma, Foucault pretende mostrar “como pela emergência e fundação da *parresía* socrática, a existência (*bíos*) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de elaborações de percepção estética: o *bíos* como obra bela” (FOUCAULT, 2011b, p.141) Foucault buscou encontrar em Sócrates o momento em que a exigência do dizer-a-verdade e o princípio da beleza da existência foram “amarrados” ao cuidado de si. A concepção de verdadeira vida enquanto uma estilística da existência, de uma existência bela na forma da verdade e da prática do dizer a verdade é característica dos filósofos do cinismo. O cínico é caracterizado como o homem da *parresía*, o homem do dizer-a-verdade, no retrato descrito do cínico há uma forte relação entre verdade e forma de vida;

Parece-me que no cinismo, na prática cínica, a exigência de uma forma de vida extremamente marcante – com regras, condições ou modos muito característicos, muito bem definidos – é fortemente articulado no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e co-

rajoso, do dizer-a-verdade que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar em uma intolerável insolência. (FOUCAULT, 2011b, p. 144)

Assim, dizer-a-verdade e forma de viver estão entrelaçados, o dizer a verdade aparece como a própria vida do indivíduo, é ela que denuncia-se enquanto verdade, e é ela que ao denunciar-se, arrisca-se. Diferente de Sócrates, não é simplesmente a vida que manifesta as virtudes, como a coragem, a temperança e a sabedoria. O modo de vida que serve como marco para a parresía caracteriza-se por formas precisas e codificadas de comportamento.

O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem da barba hisurta, é o homem sujo. É também o homem errante, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem casa nem família, nem lar, nem pátria (...) é o homem da mendicância também. (FOUCAULT, 2011b, p. 148)

O modo de viver dos cínicos desempenha o papel fundamental de condição de possibilidade em relação ao dizer-a-verdade, é ele que possibilita o exercício da parresía. Além disso, o modo de vida cínico desenvolve o que Foucault chama de “função de redução”, redução das convenções inúteis e das opiniões supérfluas para possibilitar a emergência da verdade. Segundo Foucault, o modo de vida dos cínicos tem a função de “reduzir todas as obrigações inúteis, todas as que são recebidas e aceitas ordinariamente por todo o mundo e não são fundadas nem em natureza, nem em razão” (FOUCAULT, 2011b, p. 149) Diferente do Alcebiades de Platão, que por meio do cuidado de si e da separação entre corpo e alma buscava descobrir o ser da alma, nos cínicos é realizada a redução da própria vida a si mesmo, redução da vida ao que ela é na verdade e que aparece no próprio gesto da vida cínica.

O cinismo vincula o modo de vida e a verdade a um modo muito mais estrito, muito mais preciso. Ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer a verdade. Ele faz enfim, das formas da existência um modo de

tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e viver a própria verdade. (FOUCAULT, 2011b, p. 150)

Para Foucault, o cinismo faz da existência, da *bíos*, aquilo que chama de aleturgia, de manifestação da verdade, a vida cínica é a própria manifestação e gesto da verdade. Segundo Foucault é esse o fundamental a ser apreendido do cinismo: a relação entre as formas de existência e a manifestação da verdade. Ao contrário do que alguns estudiosos veem no cinismo, uma espécie de individualismo, exasperação de uma existência particular, natural e animal. Para Foucault o estilo de vida dos cínicos constitui no escândalo da verdade, é o seu estilo de vida a própria emergência da verdade. O cínico é aquele que manifesta através de sua forma visível, por meio de suas práticas e de sua existência a possibilidade e o valor de uma outra vida, “uma outra vida que é a verdadeira vida” (FOUCAULT, 2011b, p. 161) Mas o que é a verdadeira vida? O que é o verdadeiro? Para Foucault, o verdadeiro é o não oculto, não dissimulado, completamente visível, é aquilo que não recebe nenhuma adição ou suplemento, não sofre nenhuma mistura além do que é em si mesmo e se manifesta como tal. O verdadeiro é aquilo que existe e se mantém além da mudança, se mantém na identidade, na imutabilidade. Portanto, a verdade ou o verdadeiro é distinto de algo como proposições e enunciados, aproxima-se mais da maneira de ser, fazer, conduzir, tem a ver com formas de ação.

Assim, como Sócrates que recebeu do oráculo de Delfos a missão de incitar os homens a cuidarem de si mesmos, Diógenes, o Cínico, recebeu a missão de “mudar o valor da moeda”. A moeda carrega consigo uma efígie, o cínico é aquele que deve “apagar a efígie e substituí-la por outra que representará muito e permitirá que essa moeda circule com seu verdadeiro valor” (FOUCAULT, 2011b, p. 199) O cínico tem, portanto, a missão de fazer circular o verdadeiro valor da moeda (*nomisma*), Foucault lembra que lei é *nomos*, ou seja, mudar o valor da moeda é também mudar as leis, as convenções, as regras. O modo de vida escandaloso dos cínicos, deve trazer a tona o verdadeiro valor da vida. E esse é o principal elemento que os diferencia das filosofias que lhes são contemporâneas, pois os cínicos retomam o efeito inverso dessas filosofias. Eles fazem dessa retomada uma prática revoltante,

uma prática que não atinge o consenso filosófico, mas o contrário, a estranheza na prática filosófica, o cinismo provoca a exterioridade, a hostilidade e a guerra. Com esse paradoxo do modo de vida cínico, aparece uma nova concepção ao problema filosófico e político da coragem da verdade: o escândalo.

A coragem da verdade enquanto ousadia ou bravura política do dizer a verdade, consistia em contrapor-se na assembleia ou ao príncipe. Com a opinião contrária ao erro o homem político colocava em risco sua própria vida, em nome da coragem do dizer a verdade. A ironia socrática, consistia em fazer com que as pessoas admitissem que aquilo que julgavam saber, na verdade não sabem. Assim, Sócrates arriscava-se a cólera e a irritação, para conduzir as pessoas a cuidarem de si mesmas, de sua alma e de sua verdade. Com o cinismo, surge uma nova forma da coragem da verdade, distinta da bravura política e da ironia socrática. O escândalo cínico consiste em fazer, pelas pessoas, a rejeição, o desprezo e a condenação dos princípios admitidos ou que tenham a pretensão de serem admitidos. O escândalo cínico, enfrenta a cólera das pessoas, proporcionando a imagem do que, ao mesmo tempo admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam na própria vida. Nas duas primeiras formas de coragem da verdade, arrisca-se a vida dizendo a verdade, para dizer a verdade ou por tê-la dito. No cinismo, arrisca-se a vida não simplesmente por dizer a verdade, mas por expor a verdade, por meio da maneira que se vive.

É isso que me parece importante e que merece ser retido, isolado – arrisca-se a vida, não simplesmente dizendo a verdade, por dizê-la, mas pela própria maneira como se vive. (...) Quer dizer, mostra-se e arrisca-se a vida. Arrisca-se mostrando-a, e é por mostrá-la que se arrisca. Expõe-se sua vida não por seus discursos, mas por sua própria vida. (FOUCAULT, 2011b, p. 206)

Portanto, é a maneira de viver do cínico o próprio risco de sua vida, o escândalo de seu modo de vida expõe a sua própria verdade, o mais claro e visível possível. Ter a coragem da verdade, é ter a coragem de mudar o valor da moeda e fazer de sua vida uma estética, uma estilística que rompe com o supérfluo em nome de si mesmo e do verdadeiro. O modo de vida cínico possui, assim como os estóicos e

epicuristas, uma ascética filosófica. Os cínicos, segundo Foucault, colocavam a importante questão da vida filosófica, buscavam a forma de vida que possibilitasse o dizer-a-verdade, e essa forma de vida estava inscrita sob o escândalo. A vida filosófica para os cínicos é a vida como prática, e a prática consiste no cuidado de si mesmo. E para ocupar-se de si mesmo, deve-se estudar apenas o que é útil para a existência, Diógenes Laécio diz sobre Diógenes, o Cínico:

Se espantava com ver os gramáticos estudar tanto os modos de Ulisses e negligenciar os próprios, ver os músicos afinar tão bem sua lira e esquecer a afinação da própria alma, ver os matemáticos estudar o sol e a lua e esquecer o que tem sob os pés, ver os oradores cheios de zelo pelo bem falar mas nunca preocupados com o bem fazer. (FOUCAULT, 2011a, p. 210)

É preciso, pois, cuidar da própria vida, do modo como se vive, do estilo e da forma como é conduzida a prática e a ação individual. E para haver verdadeiro cuidado de si, deve-se garantir os princípios formulados para si por meio da maneira de viver, da prática da vida e da coragem em assumir o risco da vida escandalosa. Deve-se fazer da própria existência o “escândalo vivo da verdade”.

REFERÊNCIAS

- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). 26 ed. São Paulo: Graal, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.
- FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II**. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.
- FOUCAULT, Michel. **Do Governo dos Vivos**. Curso no Collège de France,

1979-1980 (excertos). tradução/transcrição, notas e apresentação de Nildo Avelino. são Paulo/Rio de Janeiro, CCs/ Achiamé, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos. v. 5.** Trad. Elisa Monteiro, Inês Aufran Dourado Barbosa. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitátia, 2012.

Exercícios Espirituais: a crítica de Hadot à estética da existência de Foucault

Lorrayne Bezerra Vasconcelos Colares

O texto a seguir visa analisar o breve, porém rico e significativo, diálogo travado entre Pierre Hadot e Michel Foucault no final do século XX, procurando apresentar e discutir as ideias de ambos os autores a respeito dos conceitos de “*estética da existência*” e “*exercícios espirituais*”, termos estes em torno dos quais se encontram problemáticas e interrogações e que apresentam inúmeros pontos de convergência e de divergência entre os autores. Acima de tudo, esse é um debate a respeito da ética contemporânea, mas que se relaciona a diversos aspectos do estudo da história da filosofia. A problemática pode ser exposta na pergunta: “Em que medida a crítica que Pierre Hadot faz a Michel Foucault configura um projeto ético contemporâneo alternativo à estética da existência?”.

O primeiro contato de Hadot com Foucault ocorreu apenas no final da década de 80, nessa época, porém, Hadot confessa que mal conhecia o trabalho de Foucault, mas este, pelo contrário, parecia ter sido um atento leitor dele. De fato, Foucault chegou até a citar o nome de Hadot na introdução da *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres*, evidenciando assim que fora influenciado pela obra de seu contemporâneo. A partir de então, eles travaram um breve diálogo, entre conversas que Hadot lamenta terem sido raras, mas que evocaram discussões principalmente a respeito da filosofia greco-romana da vida. Contudo, a morte prematura de Foucault, aos 57 anos de idade, interrompeu

esse diálogo, o qual o próprio Hadot afirma que teria podido os beneficiar mutuamente em seus pontos de acordo, mas também, e, sobretudo, em seus desacordos. Todavia, mesmo após a morte de Foucault, Hadot publicou textos e entrevistas exaltando respostas que não havia conseguido comunicar a seu interlocutor enquanto este ainda vivia, e é a respeito da relevância dessas críticas que nos deteremos aqui hoje.

No âmbito das convergências entre os dois autores, Hoffmann (2010-2011, p. xxxvi) nota que ambos trataram de temas em comum, tais como as questões da *filosofia como terapêutica*, da *filosofia como modo de vida*, assim como da ideia do *cuidado de si* e dos *exercícios espirituais*. Para Hadot, a filosofia antiga consistia, sobretudo, em um modo de vida aliado a um discurso filosófico, ou seja, “em uma série de técnicas espirituais destinadas a mudar o ouvinte ou o leitor: mudar, em primeiro lugar, sua maneira de ver as coisas, o mundo, e seu próprio lugar no mundo, e em segundo lugar, como consequência do primeiro, mudar sua maneira de viver e de ser” (CHASE, 2011, p. 5). Já, para Foucault, e influenciado por Hadot, as *práticas* ou *técnicas de si* seriam “exercícios, e as relações de si consigo mesmo que determinam, são ‘o ponto, primeiro e último, da resistência ao poder político’” (CHASE, 2011, p. 8). Ambos os autores, por sua vez, são mencionados por seus comentaristas como exemplos de filósofos que ajustavam seus ensinamentos aos seus comportamentos e que defendiam que “a filosofia como teoria ou como conjunto de doutrinas não pode se separar do modo de viver do filósofo” (CHASE, 2011, p. 2), aliando-se assim a uma corrente que privilegia a dimensão existencial do discurso filosófico.

A *estética da existência* de Foucault é uma das principais problemáticas de sua vasta obra e concentra principalmente na fase final dos escritos de Foucault, compreendendo os anos entre 1978 e 1984 e tem como eixo uma temática ética. Foucault entende a ética como um modo pelo qual o indivíduo relaciona-se consigo mesmo, enquanto sujeito de suas próprias ações e, sendo assim, ele procura conceber uma ética através da qual o indivíduo possa criar-se como obra de si mesmo. Entretanto, essa temática não se distancia das temáticas políticas e epistemológicas abordadas por Foucault em suas fases anteriores. O eixo ético articula-se com questão do poder, da política e com o problema da governabilidade, na medida em que Foucault percebe que o governo

dos outros requer um governo de si. Hadot, assim como Foucault com sua *estética da existência*, afirma que “a filosofia é uma arte de viver, um estilo de vida que abarca toda a existência” (HADOT, 2002, p. 308).

Por fim, Hadot também ressalta, assim como o faz Foucault inúmeras vezes, que não pretende solucionar definitivamente os problemas filosóficos de seu tempo, mas que certas concepções da filosofia antiga lhe parecem manter um valor sempre atual. Foucault (1995a, p. 261) defende que seus estudos a respeito da Antiguidade não significam um retorno aos gregos, ou seja, ele não acredita que a solução dos impasses éticos atuais se encontre no estudo da Antiguidade, mas sim que podemos “ver claramente que alguns dos principais princípios de nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma estética da existência” e que esse tipo de análise histórica da ética grega pode ser útil, mas não é uma resposta; ela pode apenas servir para inspirar um olhar crítico e uma ação transformadora ante a dificuldade de instituir princípios de uma nova ética e, sendo assim, elaborar uma ontologia do presente. É como afirma P. Veyne (1986, p. 934), “a afinidade entre Foucault e a moral antiga se reduz à moderna reaparição de uma única carta no interior de uma partida totalmente diferente; é a carta do trabalho de si sobre si, de uma estetização do sujeito, através de duas morais e de duas sociedades muito diferentes entre si”.

Entretanto, é preciso não se enganar acerca da aproximação entre ambos, assim como observa Balaudé (2010, p. 39): não é Hadot que vai em direção a Foucault, mas é este último que encontra na temática da filosofia como modo de vida uma via fecunda para pensar o si mesmo e seus modos de constituição.

Em relação às divergências, Hadot apresenta uma série de ressalvas a respeito do trabalho de Foucault, que merecem ser estudadas mais profundamente. Entre elas, pelo menos uma delas, e é nela que me deterei, causaria danos significativos ao programa foucaultiano. J. F. Costa (1995, p. 121), em seu artigo “*O Sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?*”, classifica Hadot, entre os críticos de Foucault, como um universalista devido ao fato deste denunciar Foucault por sua estética da existência estar voltada para a auto-perfeição e auto-afirmação do sujeito e por dispensar o compromisso com os valores universais. Hadot pretende esclarecer que os filósofos da An-

tiguidade estavam procurando, antes de tudo, o bem como um valor supremo e não a beleza, e sugere que ao invés de falar de uma *cultura de si* seria melhor falar em um *ultrapassamento de si*. Essa noção estaria ligada ao ideal da sabedoria na Antiguidade, e Hadot critica o fato de Foucault pouco se ater a esse termo. O fato de Foucault ignorar a questão do sábio é um indicativo de sua negligência em relação à dimensão cósmica. Para Hadot:

A sabedoria é o estado ao qual talvez o filósofo jamais chegaria, mas ao qual ele tende, esforçando-se para transformar a si mesmo a fim de se ultrapassar. Trata-se de um modo de existência caracterizado por três aspectos essenciais: a paz da alma (*ataraxia*), a liberdade interior (*autarkeia*) e (exceto para os cétricos) a consciência cósmica, isto é, a tomada de consciência do pertencimento ao Todo humano e cósmico, espécie de dilatação, de transfiguração do eu que se dá conta da grandeza da alma (*megalopsychia*) (HADOT, 2002, pp. 308 – 309).

Segundo ele, apesar de Foucault ter compreendido a filosofia enquanto terapêutica, ele não compreendeu que “trata-se não da construção de um eu, como obra de arte, mas, ao contrário, de um ultrapassamento do eu ou, ao menos, de um exercício pelo qual o eu se situa na totalidade e se experimenta como parte dessa totalidade” (HADOT, 2002, p. 310). Hadot acredita que o que Foucault chama de *técnicas de si* está centrado excessivamente no *si*, no *eu*, no *a si mesmo*. O golpe fatal de Hadot está ao afirmar que essa interpretação demasiado voltada para o sujeito constituiria uma nova forma de dandismo. Ele diz:

o projeto ético proposto por Foucault ao homem contemporâneo de uma “estética da existência”, inspirado pelo que, a seus olhos, é o “cuidado de si dos filósofos antigos”, parece-me demasiadamente estreito, não dar conta suficientemente da dimensão cósmica inerente à sabedoria e não fornecer muito mais que uma nova versão do dandismo (HADOT, 2002, p. 395).

Tal acusação é irônica, principalmente devido ao fato de Foucault ter sido um estudioso de Baudelaire, e no seu texto ‘*What is Enlightenment?*’ (1984b) ter elaborado uma interpretação da modernidade que une aspectos dos escritos tanto de Kant quanto de Baudelaire a respeito

do iluminismo e do dandismo, respectivamente. De Kant, Foucault recuperou a discussão iluminista a respeito da emancipação do sujeito e de Baudelaire a questão da estética do eu, que tinha como objetivo “superar o isolamento e a alienação do sujeito moderno (urbano, racional, produtivo) propondo a transformação da vida em obra de arte” (SEPPÄ, 2004, p. 1, tradução nossa). No âmbito de seus estudos sobre Baudelaire, especificamente, Foucault se concentrou na figura do dândi, que é visto como o homem da modernidade, e o dandismo se configura por valorizar o ato da imaginação, valorizar o presente ao mesmo tempo em que se disporia a imaginá-lo diferente do que ele é, com objetivo de transformá-lo ao mesmo tempo em que se está atrelado a ele.

Além disso, tal modernidade não é simples relação com o presente, mas é também um modo de relação que deve ser estabelecido consigo mesmo. Para Foucault, a atitude da modernidade é uma forma de ascese, é uma auto-formação estética ativa, pois “ser moderno não é aceitar-se como se é no fluxo dos momentos de passagem; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e difícil” (FOUCAULT, 1984b, p. 40, tradução nossa). E é isso que o dândi de Baudelaire pratica, ser um dândi é deliberadamente impor a si mesmo, à sua própria existência, a tarefa de transformar o seu corpo, seu comportamento, seus sentimentos e paixões em uma obra de arte. A este nível, a modernidade de Baudelaire, segundo a interpretação de Seppä (2004), representa um novo tipo de culto de si mesmo, que é baseado em ideias de desinteresse, de manifestação de inatividade social, liberdade não-utilitária, mas também em tentativas de valorizar a originalidade de alguém em relação à sua própria época histórica. Entretanto, a beleza moderna que tanto busca o dândi não é convencional, mas sim descontínua, fugaz, bizarra e estranha aos olhos dos homens de sua época. Neste sentido, tanto as rupturas quanto as discontinuidades devem ser vistas como seus traços essenciais. A arte moderna de Baudelaire dependia da inovação individual na linguagem e nos modos de representação, a dimensão histórica, afetiva, fugaz e transitória da modernidade era vista como mais importante do que o clássico e elevado aspecto eterno e imutável de arte. O dândi deve ser concebido como um indivíduo que está consciente dos limites históricos de si mesmo e de sua situação, mas que tenta inventar e reinventar a si mesmo como

uma espécie de transgressão desses limites, através da criação de sua estética pessoal do eu.

É nessa perspectiva que a crítica de Hadot parece não contemplar o fato de que, para Baudelaire e dessa forma também para Foucault, o culto moderno do eu era, antes de tudo, uma manifestação da cultura da diferença através da busca pela artificialidade. Desprezando os limites do bom senso e do típico ou normal, o dândi cria sua própria estética do eu, que é dedicada às paixões inúteis e ao extremo lazer. A este nível, o dândi é um exemplo perfeito de alienação individual da sociedade e de sua cultura oficial. Seu comportamento também expressa certa revolta contra a burguesia e contra os valores capitalistas e seus ideais de vida racionalizados e utilitários. Além disso:

o cultivo estético do dândi do eu também é político e socialmente transgressivo: ele é destinado a iluminar os limites que a sociedade coloca sobre os indivíduos, e para testar esses limites, fazendo coisas de forma diferente - com imaginação e muitas vezes sem qualquer outra finalidade útil do que o prazer e satisfação estética pessoal de alguém (SEPPÄ, 2004, p. 8, tradução nossa).

O objetivo do dândi é estético, mas também ético, no sentido de que Baudelaire e os homens de sua época rejeitavam que a natureza poderia nos oferecer moralidade, e é por isso que eles buscam a artificialidade, pois acreditam que “tudo o que é bom é sempre um produto da arte/habilidade (*d'art*)” (SEPPÄ, 2004, p. 8, tradução nossa) e é por isso que, na visão de Baudelaire, a moral, assim como a beleza, deve ser atrelada à ordem do Belo ao invés de na Natureza. Ao ser tanto o criador quanto o objeto de sua arte, o cultivo estético que o dândi pratica em seu corpo está destinado a transformar sua arte em uma arte de viver, e seu estilo em um estilo pessoal de vida. E, como bem observa Seppä, “da mesma forma como nas culturas greco-romana, isso exige alguma moderação estética por parte do indivíduo” (SEPPÄ, 2004, p. 9, tradução nossa), podemos então falar em exercícios de auto-governo e de auto-criação quando pensamos na admiração do dândi pela esbelteza e no incentivo seu uso de espartilhos, que apertam o corpo com tanta força, mas também na admiração ao gênero andrógino na esfera da sexualidade. Tal cultivo do eu, porém, não se reduz a um culto narcisista de sua aparência física. É como defende Anthony Giddens:

o interesse moderno no cultivo estético da personalidade e do corpo também pode ser visto como a expressão de uma preocupação muito mais profundamente enraizada de construir e controlar o corpo ativamente. Por aqui também podemos ver uma conexão integral entre o trabalho sobre o corpo e estilo de vida - manifesta, por exemplo, na dieta e vestimenta exibicionista dos dândis. (GIDDENS apud SEPPÄ, 2004, p. 9, tradução nossa).

Sendo assim, Foucault não teria omitido esses aspectos da filosofia antiga apontados por Hadot por falta de conhecimento deles, mas porque sua estética da existência não estaria focada na exatidão da interpretação histórica da filosofia, mas sim em visar uma espécie de modelo de vida para o homem contemporâneo, e, como observa o próprio Hadot (2002, p. 395), as noções de *razão universal* e de *natureza universal* não possuem mais sentido hoje.

Em troca, contudo, Hadot parece propor que o homem moderno viva numa espécie de exercício de sabedoria, que ele possa praticar os exercícios filosóficos da Antiguidade independentemente dos discursos aos quais estivessem atrelados, desde que mergulhados na totalidade do cosmos. Ao tentar esclarecer erros comuns em relação ao conceito de filosofia como modo de vida, Desroches (2011, p. 2) defende que esse termo não se refere a nenhuma escola particular de pensamento, mas que descreve algo que pertence a todos e, assim, denota um fenômeno cultural complexo na origem do que chamamos de filosofia. Pierre Hadot propôs assim, através de uma análise que transpassa toda a história da filosofia, uma suposta permanência da experiência filosófica da tradição antiga em nós. Para Davidson, as críticas de Hadot a Foucault são notáveis exatamente porque essa “antiga experiência do eu deve manter a sua especificidade, e não apenas por razões de rigor histórico, mas especialmente para fornecer um ponto de vista filosófico a partir do qual podemos começar a aprender a pensar de forma diferente” (DAVIDSON, 2005, p. 134, tradução nossa). Ou seja, as críticas de Hadot não são meras correções históricas, interpretativas e metodológicas, elas remetem a uma característica da condição humana que deve ser repensada se quisermos escapar de uma existência individualizadora, descuidada, desatenta e desligada do mundo. Para Davidson, contudo, o que Foucault entende pelo conceito *cultura*

de si na Antiguidade tardia é sim demasiado estreito, contudo o erro de Foucault estaria num “defeito de interpretação, e não de conceituação” (DAVIDSON, 2005, p. 130, tradução nossa). Ele defende que o conceito de ética desenvolvido por Foucault como uma espécie de cuidado de si, apesar das inúmeras críticas, nos provê um quadro muito amplo e profundo e nos permite refletir sobre inúmeros aspectos do pensamento antigo. E, mais, Davidson sugere que se a interpretação de Foucault parece cair numa espécie de “estetização do eu, a interpretação de Hadot insiste numa divinização do eu” (DAVIDSON, 2005, p. 139, tradução nossa). Se Hadot está divinizando ou não o eu é complicado afirmar, mas sua insistência na crítica a respeito do ultrapassamento de si é pertinente e, sobretudo, está conectada a outros pontos discutíveis na obra de Foucault.

Por isso, é preciso ir a fundo dos escritos de Hadot e delinear o que ele entende com a teoria dos exercícios espirituais e em que medida eles seriam uma alternativa a proposta de Foucault, ou se ela mesma não seria fruto de desencontro que visava chegar ao mesmo lugar.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995. pp. 253 – 278.

_____. What is Enlightenment?. In: RABINOW, P (ed). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, pp. 32 – 50.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nouvelle edition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, no prelo. (Texto gentilmente cedido pelos tradutores).

BALAUDÉ, J.-F. Rétroaction philosophique: Pierre Hadot, les anciens et les contemporains. In: DAVIDSON, A. I.; WORMS, F. (dir.). *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*. Paris: Éditions ENS Rue d'Ulm, 2010, pp. 37 – 46.

CHASE, M. *Pierre Hadot y Michel Foucault: desde los ejercicios espirituales a las 'prácticas de si'*, conferência apresentada em 17 de janeiro de 2011 no Centro

Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidade de Guadalajara, Jalisco, Mexique.

COSTA, J. F. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?. *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, 7 (1-2), out. 1995, pp. 121 – 138.

DESROCHES, D. “La philosophie comme mode de vie chez Pierre Hadot”. *Encyclopédie de l’Agora*, Grandes questions, Dossier thématique, première version: juillet, 2011, 1 – 28.

HOFFMANN, P. “Pierre Hadot (1922-2010)”. *Annuaire EPHE*, Sciences religieuses, t. 119 (2010-2011), pp. xxxi – xl.

SEPPÄ, A. Foucault, enlightenment and the aesthetics of the self. *Contemporary Aesthetics*. Volume 2. 2004, pp. 1 - 29. Disponível em: <http://quod.lib.umich.edu/c/ca/7523862.0002.004/--foucault-enlightenment-and-the-aesthetics-of-the-self?rgn=main;view=fulltext>. Acesso em: 17 de out. De 2014.

VEYNE, P. *O último Foucault e sua moral*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento, do original “Le dernier Foucault et sa morale, *Critique*, n. 471 – 472, 1986, pp. 933 – 941”. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/art10.pdf>. Acesso em: 05 de dez. de 2013. pp. 1 – 9.

Cuidado de si e forma de vida: uma problematização da sujeição e da liberdade na atualidade

Rodrigo Cardoso Ventura

Universidade Federal do Rio de Janeiro

No âmbito da genealogia do poder foucaultiana, o ponto de partida é o poder pastoral, no qual é possível observar uma obediência das ovelhas ao pastor, ante a promessa de salvação no além-mundo. Nessa forma de relação de poder, o pastor conduz rumo à salvação, e a ovelha obedece e confessa seus mais íntimos segredos. Essa é a direção da consciência cristã, caracterizada pela obrigação de confessar verdades escondidas, pois, para alcançar a salvação prometida, é fundamental saber exatamente quem somos e dizê-lo explicitamente ao pastor.

Fazer a pergunta “quem sou eu?”, que certamente não teria sentido para um grego, é a maneira tipicamente moderna de obedecer. Ela é, na verdade, o eco de outra pergunta mais fundamental: “afinal de contas, quem é você?”. A partir daí, aquele que faz a pergunta nos tem em sua dependência, indicando-nos o caminho a seguir sob sua direção e nos aprisionando nos limites de uma verdade que nunca existiu, a não ser na promessa desse outro. Portanto, obedecer a tudo e nada esconder são as marcas mais distintivas do poder pastoral, enquanto uma modalidade de individualização por sujeição.

Principalmente a partir do século XVII, em um contexto mais terrestre e menos transcendente, a salvação é substituída pelas ideias de saúde e de cura. Com o enfraquecimento das instituições religiosas e a secularização do social, é possível observar um deslocamento da moral

do domínio da religião para o da ciência, campo no qual a medicina ocupava um lugar central. Quando a medicina, herdeira maior do poder pastoral, se estabelece como técnica geral de saúde, o exercício do poder passa a ocorrer em torno da vida humana, e sua característica individualizante se acirra. Estamos nos domínios do biopoder.

O biopoder organizou-se em torno da vida sob a forma de duas tecnologias de poder: o poder disciplinar e a biopolítica. O primeiro tem como meta o adestramento, a docilização, a ampliação e a extorsão da força dos corpos dos indivíduos, enquanto que o último se centra na regulação do corpo-espécie da população, visando as suas condições de saúde e proliferação. Corpo produtivo e corpo submisso em um só tempo.

O poder sobre a vida exerce-se cada vez mais pelo domínio das normas, extrapolando o campo legal. Enquanto a lei mede o indivíduo apenas em função dos códigos estabelecidos e do que é permitido ou proibido, a norma, a partir da definição de um modelo ótimo e da valorização de determinados tipos de conduta, visa a homogeneizar e a padronizar os indivíduos, intervindo diretamente no “como” de suas vidas.

Nesse cenário, Foucault afirma que poder e saber estão diretamente implicados, não existindo exterioridade entre ambos, mas, sim, relações de poder-saber que se articulam em discursos produtores de verdade. Para esse filósofo, o problema das relações de poder-saber era apenas um instrumento de análise das relações entre o sujeito e a verdade. O que Foucault evidencia é que os jogos de verdade instituídos pelas relações de poder-saber estão diretamente implicados nos processos de subjetivação ou, em outras palavras, na produção de formas/modos de vida.

Nesse momento da obra de Foucault, ainda no âmbito da genealogia do poder, a questão do sujeito ainda está colocada de forma negativa. O sujeito não é constituinte da verdade, mas, pelo contrário, é sempre constituído por ela, como um efeito das relações de poder-saber que engendram discursos verdadeiros a respeito de si.

Ao endossar e acreditar nas verdades reveladas e objetivadas de si, o sujeito submete-se a uma verdade produzida por outrem e se prende a uma identidade rígida e fixa. Torna-se, assim, outro de

si mesmo e passa a ser aquele que a verdade sobre si estabelece e fixa quem ele é. Do confessionário das igrejas, passando pelos hospitais e escolas, até chegar ao divã do psicanalista, o que está em jogo é tudo dizer e nada esconder.

De acordo com Foucault, o homem do ocidente tornou-se um animal de confissão, consolidando-a como prática central dos procedimentos de individualização do poder e como o lugar privilegiado da constituição da verdade do eu. Como consequência, as ciências modernas do homem estabeleceram-se enquanto práticas de objetivação do sujeito que giram em torno da enunciação confessional do eu e enquanto dispositivo de poder implicado na normalização e na sujeição da forma como se vive. Esse é o problema sobre o qual Foucault nos convida a pensar.

Diante das dificuldades de atravessar a linha das relações de poder-saber, Foucault afirma que onde há poder, há espaços possíveis de resistência e luta. De acordo com esse filósofo, as formas de resistência articulam-se em diversos tipos de luta, sendo aquelas contra a submissão da subjetividade as mais importantes na atualidade. Essa forma de resistência caracteriza-se pelo enfrentamento dos dispositivos de poder-saber que confinam e fixam o sujeito à sua própria identidade, subjungando-o e o tornando “sujeito a”, ou seja, normalizando sua subjetividade. Não se sujeitar é resistir, é abrir-se para outros e novos modos de ser sujeito e de estar no mundo, em uma luta capaz de produzir novas e singulares formas de subjetividade, através da recusa das individualidades *prêt-a-porter* e da libertação das camisas de força identitárias.

Nesse momento, Foucault concebe a possibilidade de uma relação consigo mesmo como uma alternativa aos efeitos normalizantes do biopoder. Ao tentar escapar da relação circular entre poder e saber, ele inaugura e acrescenta um novo eixo teórico em sua obra: o si (*soi*), mergulhando na Antiguidade greco-romana para pesquisar a noção de cuidado de si.

É importante dizer que o interesse de Foucault não estava em um retorno nostálgico à Antiguidade, que tentasse encontrar nesse passado longínquo as saídas para impasses do nosso presente. Para além de qualquer anacronismo, ele estava interessado em pensar no aqui e agora de nós mesmos. Para esse autor, não havia nada a ser copiado em

um período que não fosse o nosso. O fundamental era problematizar a questão da constituição dos diversos modos de vida ao longo da história, tentando pensar na atualidade uma ética de si capaz de resistir aos dispositivos de poder-saber e de promover outras formas de existência.

A noção de cuidado de si surge no âmbito da filosofia, pela primeira vez, em torno da figura paradigmática de Sócrates, a mutuca ateniense que, ao mesmo tempo em que se recusava a assumir o lugar de mestre e afirmava nada saber, cuidava para que os outros cuidassem de si mesmos.

Alargando a ideia de cuidado, tão impregnada pelas noções médicas modernas, no termo grego *epiméleia* cabem muitos outros significados, tais como: ocupação, cultivo, atenção, vigilância, preocupação, diligência e dedicação. É nessa direção que o cuidado de si implica, com suas funções de crítica e de luta, um trabalho de si para consigo mesmo rumo à transformação de si e ao acesso à verdade.

Composto de um conjunto de técnicas e de práticas de si que possibilitavam a realização de determinados exercícios (*áskesis*) no corpo, no pensamento e na conduta dos homens, a noção de cuidado de si evidencia a filosofia como modo de vida, na qual a vida prática (*bíos*) estava sempre em consonância com o discurso teórico (*lógos*).

É impossível circunscrever essa noção sem abordar o tema da liberdade. Ser livre era não ser escravo nem do mundo nem de si mesmo e de seus apetites. Ocupar-se consigo mesmo era um exercício de liberdade frente a si (sua própria *phýsis*) e às convenções do mundo (*nómos*), visando à experimentação de outros modos de vida. “Nesta perspectiva, as práticas de si se fundariam efetivamente na liberdade, não se configurando, pois, como modalidades de sujeição. Enfim, a singularidade do sujeito se constituiria por esses atos de liberdade e de produção de si.” (BIRMAN, 2010, p. 186)

Inserido no cerne de uma questão ética fundamental na Antiguidade, que indicava a busca pelo bem viver, o cuidado de si constituiu-se como uma arte da vida ou técnica da existência (*tékhne tou bíou*). Nessa direção, as técnicas de si se estabelecem como exercícios que aspiravam uma transformação na vida. Escultor de si mesmo, aquele que cuidava de si trabalhava, se esforçava para dar uma forma singular a sua própria vida.

Nesse contexto, o conceito de *áskesis* (ascese antiga) é fundamental. Aspirando a um modo de vida que nunca efetivamente se alcançava, a *áskesis*, termo grego emprestado do vocabulário do atletismo, era composta de um conjunto de exercícios e práticas que exigiam um trabalho de si para consigo mesmo. A meta principal da *áskesis* era preparar o sujeito para que ele respondesse existencialmente de maneira outra aos acontecimentos da vida, munindo-o de uma armadura (*paraskewé*) para encarar a dureza da vida.

Os cínicos antigos eram os mestres da *áskesis*. Radicalizando o caminho aberto por Sócrates, os cínicos adotaram uma postura filosófica eminentemente ética, não fundando uma escola e muito menos deixando escrita qualquer teoria. Nessa ausência de doutrina, o comportamento escandaloso de Diógenes de Sinope, o “Sócrates ensandecido”, tinha um aspecto filosófico. Tornando o gesto e o ato filosóficos, o cinismo era muito mais uma prática, ou melhor, uma prática de um modo de vida, do que uma escola filosófica. Estamos no terreno da pedagogia da exemplaridade e não da escolástica teórica.

Para os cínicos, o exercício (*áskesis*) era muito mais eficaz do que o discurso (*lógos*) para alcançar o bem viver. Esforço e trabalho de si sobre si estavam no âmago do cinismo. Diógenes perambulava quase nu pelas ruas de Atenas, morava em um tonel e se alimentava de forma frugal, expondo-se às mais diversas provações. Era um atleta da vida, um praticante de uma ética do pouco, que treinava para fortalecer sua vontade e sua capacidade de resistência para enfrentar os adversários existenciais e os infortúnios da vida.

Um dos princípios mais importantes do cinismo era “viver em conformidade com a natureza”, que explicitava todo o desprezo cínico pelas convenções. Esse princípio estava em total consonância com uma das passagens mais interessantes da vida de Diógenes, na qual se conta que ele foi expulso de sua terra natal por ter alterado o valor da moeda (*parakharátein to nómisma*).

Com essa atitude, Diógenes queria mostrar a maior importância da natureza (*phýsis*) frente aos costumes (*nómos*). Para que fosse possível alterar os costumes e hábitos que marcam a existência de qualquer sujeito, era fundamental alterar sua forma de vida. Esse é um dos principais legados do cinismo: a vida aponta sempre para uma vida outra, sendo a própria vida um exercício constante de transformação.

No cinismo, o modo de vida e a verdade estavam diretamente ligados. A vida cínica é a manifestação encarnada de sua verdade singular. O cínico faz de sua forma de vida um testemunho dessa verdade. Verdade trabalhada e exposta na vida que se vive, na superfície dos atos e comportamentos. Nada mais longe de uma verdade escondida, essencial e universal.

Radicalizando a postura ética de Sócrates, Diógenes, o atleta da existência, é o antiplatônico mais mordaz, que não se cansa de manifestar escandalosamente a verdade na materialidade rude e elementar de seu modo de vida. Ao transgredir as convenções sociais e exercitar o domínio de si, Diógenes é o cão que perturba e incita a todos a experimentar uma vida outra. Trabalho sobre si, transgressão e transformação da vida é o que é importante reter acerca dessa figura ímpar da história da filosofia.

De acordo com Foucault, é possível reconhecer duas direções distintas que a *epiméleia* socrática tomou na Antiguidade e que influenciaram diretamente o desenvolvimento de todo o pensamento ocidental. De um lado, um cuidado de si platônico, onde a constituição ética de si se dá pela aquisição de conhecimentos verdadeiros, com ênfase na doutrina e no “si mesmo” enquanto alma (*psykhé*) e lugar da verdade. Estamos no registro da transcendência e da verticalidade metafísica.

Do outro lado, um cuidado de si com a assinatura dos cínicos, que reduz ao máximo a importância da doutrina, dando ênfase ao ato e ao gesto exemplar. Aqui, essa noção recebe a forma privilegiada de *áskesis*, e o “si mesmo” instaura-se não mais como *psykhé* e, sim, como *bíos*. O que está em jogo é o trabalho que se faz sobre si mesmo com o objetivo de transformar a própria vida. Estamos no registro da imanência radical, onde não encontramos mais a metafísica platônica a apontar para outro mundo, mas, sim, o tema da vida outra.

Bem, a história mostra-nos de forma eloqüente que o platonismo venceu essa disputa, condenando o cinismo à periferia marginal não só da filosofia, mas principalmente da maneira de pensar ocidental. Apropriando-se dessa modalidade de cuidado de si com sabor platônico, o cristianismo e, depois, toda a filosofia moderna, inaugurada pelo o que Foucault chamou de “momento cartesiano”, são os responsáveis por eclipsar a potência do cuidado pela hermenêutica do conhece-te a ti mesmo.

Nesse contexto, o plano epistemológico rouba a cena como via régia de acesso à verdade, estabelecendo-se como solo fértil da matriz moderna da objetivação das verdades do sujeito. Estamos diante da consolidação de toda uma cultura hegemônica do saber de si, que tem suas raízes no platonismo, brota no poder pastoral, germina nas tramas do biopoder até atingir seu ápice na atual medicalização do social.

Diante de toda força dessa herança do platonismo, uma pergunta se impõe: será então que o cinismo, com suas práticas de cuidado de si, esvaiu-se ao longo da história, sendo apenas uma lembrança quase anedótica de um movimento que não reverberou em épocas posteriores? Foucault discorda, e eu, também. Em seu último curso no *Collège de France*, poucos meses antes de morrer, ele decide fazer uma breve digressão e se lançar no exercício de pensamento acerca das posteridades do cinismo antigo.

Nessa digressão, ele propõe-se a delinear, mesmo que sem o rigor e a abrangência que marcaram seu trabalho de pesquisa, já que não haveria mais tanto tempo, uma história do cinismo da Antiguidade até os dias atuais, não como uma doutrina, mas, sim, como uma atitude e um modo de vida. Nessa história, ele identifica ecos do cinismo no âmbito religioso, a partir da análise do cristianismo primitivo ainda não institucionalizado, no âmbito político, a partir do estilo de vida da figura do militante revolucionário ainda não capturado pelos partidos políticos, e no âmbito da arte moderna, a partir da noção de vida de artista.

Em todos esses contextos, é nítida a presença de algumas questões fundamentalmente cínicas, tais como: a relação entre os modos de vida e a manifestação da verdade singular, bem como a ruptura/transgressão com as convenções sociais. Porém, parece-nos que a análise mais interessante é aquela sobre a arte moderna, que tomou forma entre o fim do século XVIII e o início do século XIX.

Foucault afirma que, apesar de a ideia de vida de artista, ou seja, de que o artista deve levar uma vida singular, não capturada pelas normas sociais ordinárias, remeter à época do Renascimento, algo novo produz-se no contexto da arte moderna. “É a ideia, moderna creio, de que a vida do artista deve, na forma mesma que ela assume, constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade.” (FOUCAULT, 2011, p. 164) Em outras palavras, não há separação entre a vida do artista e

sua obra de arte, sendo a primeira a condição de possibilidade da segunda, e esta o testemunho da verdade da primeira. Foucault continua sua explanação da seguinte maneira:

Creio pois que essa ideia da vida de artista como condição da obra de arte, autenticação da obra de arte, obra de arte ela própria, é uma maneira de retomar, sob uma outra luz, sob um outro perfil, com uma outra forma, é claro, esse princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade vem à tona, se manifesta e toma corpo. (idem)

Obra de arte não mais como ornamento ou imitação, não mais a serviço da cultura, mas contra essa mesma cultura, como lugar de manifestação de tudo aquilo que as convenções sociais vedam a possibilidade de expressão. O artista, ao produzir sua obra, torna-se artista de si mesmo, tendo a coragem de assinar sua singularidade na tela de seu modo próprio de viver. Escândalo da verdade e transgressão das normas: eis as marcas cínicas impressas ao longo da história.

Para Foucault, a “morte de Deus” e a conseqüente ausência de qualquer lei simbólica e vertical, que indicasse aos homens, de maneira absoluta, o certo e o errado, fez com que todos, e não só os artistas modernos, estivessem fadados à transgressão. “Contudo, para regular a transgressão que se disseminaria, foi constituída a sociedade disciplinar que, pela normalização dos indivíduos, orientados pelos discursos das ciências humanas, pudesse criar limites para a transgressão.” (BIRMAN, 2012, p. 63)

Contudo, de acordo com Foucault, é preciso libertar a transgressão da clandestinidade subversiva que muitas vezes a caracteriza negativamente. Ela, em si mesma, não opõe nada a nada, é pura afirmação a alargar os limites que constroem o que quer que seja. Dessa forma, “a transgressão é um gesto relativo ao limite (...). O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recomeçar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo.” (FOUCAULT, 2006a, p. 32)

Porém, vale ressaltar que, a transgressão é uma experiência-limite que não abole os limites. Movimento sem fim de ultrapassamento dos limites impostos pela normalização e pelos dispositivos discipli-

nares, a transgressão é a atitude que não para de ampliar o espaço de liberdade e de definir novas fronteiras para a maneira como se vive. Portanto, não restam dúvidas de que “a transgressão propriamente dita funciona colocando em questão o sistema normativo, propondo outras maneiras possíveis para a regulação da subjetividade e que conduzirão de maneira inapelável a outras formas de subjetivação.” (BIRMAN, 2006, p. 352)

A experiência da transgressão aponta sempre para a possibilidade de superar a mesmice, inventar o novo e expandir as possibilidades existenciais. O problema, em tempos marcadamente arriscados, é que os sujeitos buscam a segurança dessa verticalidade perdida, submetendo-se servil e obedientemente a tudo aquilo que confisca sua liberdade, em troca da promessa ilusória de uma vida segura e estável.

Recorrendo ao dicionário nos deparamos que “experimental” é “percorrer”, “passar através”, “vencer dificuldades”, “abrir novas perspectivas”, indicando toda sua dimensão de movimento, mudança e trabalho. Seu prefixo “ex” aponta para o exterior, para um sair de si de forma diferente a cada contato com o mundo. Viver é, acima de tudo, experimentar, pois só se vive a experiência de si mesmo.

Para Foucault, a experiência é aquilo que desprende o sujeito de si mesmo, que faz com que o sujeito não se veja como sendo mais ele mesmo e que o impede de sê-lo da mesma forma. “Uma experiência é algo do qual a própria pessoa sai transformada.” (FOUCAULT, 1994, p. 41, tradução nossa) Experimentar-se é transformar-se!

E transformar o modo de vida, viver outramente, é alterar a “moeda” de si mesmo, é transgredir o *status quo*, desorganizando tudo aquilo que está instituído e enraizado em uma vida. É nessa direção cínica, que a prática do cuidado de si na atualidade não deve abrir mão de sua potência de transgressão, que leva à abertura de espaços de liberdade frente a todo tipo de encarceramento e sujeição. Portanto e por fim, é possível pensar a noção de cuidado de si enquanto experiência de transformação da vida de que se vive, capaz de desafiar os dispositivos normalizantes de poder-saber e suas práticas de sujeição contemporâneas, assumindo sua potência de transgressão e sua aposta radical na singularidade e na liberdade.

REFERÊNCIAS

BIRMAN, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006.

_____. Governabilidade, força e sublimação Freud e a filosofia política. In: *PSICOLOGIA USP* v.21 n.3, São Paulo, 2010.

_____. Modernismo e psicanálise: a problemática da influência na crítica freudiana do dispositivo da hipnose e na constituição do dispositivo da transferência. In: *REVISTA BRASILEIRA DE PSICANÁLISE* v.46 n.2, São Paulo, 2012.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*, 21ª Edição, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *A História da sexualidade I: A vontade de saber*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *A História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, São Paulo: Edições Graal, 6ª edição, 1984.

_____. *A História da sexualidade III: O cuidado de si*, São Paulo: Edições Graal, 8ª edição, 1985.

_____. *Dits et écrits IV*, Paris: Gallimard, 1994.

_____. *A hermenêutica do sujeito*, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária Ltda., 2006a.

_____. *O poder psiquiátrico*, São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, Petrópolis: Editora Vozes, 34ª edição, 2007.

_____. *Segurança, território, população*, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O governo de si e dos outros*, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. *Do governo dos vivos*, São Paulo: Centro de cultura social, Rio de Janeiro: Achiamé, 2010b.

_____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

“O filósofo e a cidade: Michel Foucault e a noção de ‘parrhesia’”

Anderson Aparecido Lima da Silva
Universidade de São Paulo

“Dizer o que se pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta”¹. Este célebre trecho da carta 75 de Sêneca a Lucílio poderia servir de epítome aos desenvolvimentos a que Foucault submeterá a noção de *parrhesia* nos marcos do curso *A hermenêutica do sujeito*² (1982). O termo grego *parrhesia*, formado por *pan* (tudo) e *rhema* (dizer), ressalta a enunciação de um dizer-verdadeiro, de um franco-falar, de um jogo entre locutor e interlocutor que estabelece um “pacto”, um “comprometimento” entre o sujeito que diz livre e transparentemente o que pensa e o sujeito da conduta.

Ora, se num primeiro momento a noção é analisada no contexto das práticas de direção de consciência, Foucault, no entanto, declara que os desenvolvimentos de suas pesquisas o levaram a constatar que a “a noção de *parrhesia* [...] é, fundamentalmente, uma noção política”³. Descoberta que o moveu em direção a uma “análise da *parrhesia* no

¹ SÊNECA, “carta 75”, apud FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito. A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France* (1981-1982); edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. SP, WMF Martins Fontes, 2010, p. 361.

² É no fim da aula de 3 de março que a noção é inserida, recebendo tratamento mais detido nas duas horas da aula de 10 de março.

³ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France* (1983-1984). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2011, p. 9.

campo das práticas políticas”⁴, proporcionando o “reencontro” de um velho tema constantemente explorado nas análises que havia empreendido atinentes às relações entre sujeito e verdade: “o das relações de poder e de seu papel no jogo entre o sujeito e a verdade”, ou ainda, “a questão do sujeito e da verdade do ponto de vista da prática do que se pode chamar de governo de si mesmo e dos outros”⁵.

Efetivamente, ao buscarmos discriminar alguns dos princípios que orientaram a instituição da *polis* democrática ateniense, nos depararemos com a noção de *parrhesia*, comumente enleada às noções de *isonomia* (a igualdade de direitos políticos) e de *isègoria* (o direito de todo cidadão de tomar a palavra publicamente), conjuntura na qual a *parrhesia* encarnaria o compromisso efetivo de cada qual de falar com toda a franqueza e liberdade⁶. Séculos mais tarde, a democracia seria ainda caracterizada por Políbio (Livro II, capítulo 38, §6) centrando-se em torno de dois destes princípios: “ninguém pode encontrar um sistema e princípios políticos tão favoráveis à igualdade e liberdade de palavra [*isegoria* e *parrhesia*], em suma, tão autenticamente democráticos quanto os da Confederação Aquéia”⁷.

Assim caracterizada, a *parrhesia* se instala num quadro político que coloca em cena o direito de todos de falar publicamente, no qual se espera franqueza e liberdade, apontando, concomitantemente, para um determinado tipo de vínculo que se estabelece entre aquele que fala, o que diz e como esse conjunto se relaciona com seus colocutores.

É particularmente no curso de 1983⁸ que Foucault principia suas análises sobre aquilo que designará “parrhesia política”, estabelecendo uma distinção entre a “*parrhesia* democrática” e a “*parrhesia* autocrática”. As cinco primeiras aulas do curso de 1983 são dedicadas à “*parrhesia* democrática” e se apoiam na interpretação de dois conjuntos de textos: as tragédias de Eurípidés – sobretudo *Íon* – e os discursos de

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ A este propósito, ver MOSSÉ, C. *Les institutions grecques à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, 2008; e VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. RJ, Difel, 2005.

⁷ POLÍBIOS. *História*. Trad. de Gama Kury. Brasília, Editora UNB, 1996, p. 110.

⁸ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. (Curso no Collège de France, 1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. de Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2010.

Péricles relatados por Tucídides. No primeiro caso, trata-se, ao ver de Frédéric Gros, de abordar a “fundação legendária do dizer-a-verdade da democracia ateniense”, já o segundo movimento marcaria a reflexão sobre o “exercício concreto” dessa *parrhesia*⁹. Centraremos nossas atenções neste segundo momento da *parrhesia* democrática, que Foucault chegou a designar como “momento pericliano da *parrhesia*”¹⁰. No mais, a título indicativo, as cinco aulas restantes do curso se dedicam à *parrhesia* do filósofo que se dirige ao Príncipe, isto é, à “*parrhesia* autocrática”, que tem como eixo principal de estudos as cartas de Platão, em especial a *Carta VII*.

Para tanto, tomaremos a análise empreendida por Foucault do terceiro discurso de Péricles na *História da guerra do Peloponeso* (livro II, § 60)¹¹. No momento em que a peste assola Atenas e os fracassos de guerra se acumulam, os cidadãos responsabilizam Péricles, principal estrategista de Atenas, por seus infortúnios. Nesse momento crítico, Péricles convoca uma reunião da Assembleia e, subindo à tribuna, diante da “cólera” pública, “apela para a lembrança de seus concidadãos” e “os critica” por “perder a coragem na adversidade”.

Péricles relembra a seus concidadãos que embora tenha ele mesmo, em acordo com suas convicções, enfaticamente lhes aconselhado a entrar na guerra, engajando-se em sua condução e manutenção, a decisão foi tomada pela Assembleia, numa decisão comum que implica a solidariedade no sucesso ou nos reveses. Chama-os, portanto, a assumir o pacto firmado por suas palavras, ainda que em momento de risco. Trata-se de uma cena em que, consciente de sua tarefa de falar francamente, mesmo no momento em que a maioria lhe é hostil (acarretando, por conseguinte, àquele que fala um perigo real não raras vezes vertido em sanções que vão do pagamento de multas ao ostracismo ou condenação à morte), o estrategista “em vez de bajular os cidadãos ou em vez de desviar para alguma outra coisa ou para um outro a respon-

⁹ GROS, F. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., pp. 346-7.

¹⁰ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 308.

¹¹ Acompanharemos aqui a tradução que o próprio Foucault oferece. O trecho em questão é traduzido e comentado por Foucault em *O governo de si e dos outros*, op. cit., pp. 164-166. Sua edição de referência é TUCYDIDES. *Histoire de la guerre du Peloponèse*, t. I. Trad. J. Voilquin. Paris, Garnier Frères, 1948.

sabilidade do sucedido, se volta contra seus concidadãos e os critica”¹². E com base em que Péricles assume esse franco-falar corajoso? É na apresentação de algumas de suas qualidades que podemos encontrar algum indício a este respeito: “vós vos irritais contra mim, que no entanto não sou inferior a nenhum outro, quando se trata de distinguir o interesse público e exprimir seu pensamento pela palavra, contra mim que sou dedicado à cidade e inacessível à corrupção”.

Destaquemos aqui duas das qualidades trazidas a lume: Péricles diz saber “distinguir o interesse público” e “exprimir seu pensamento pela palavra”. Ao que complementa que não bastaria discernir o interesse público se não o exprimisse exata e claramente ao conjunto de seus concidadãos. Ao evocar sua dedicação ao bem comum e sua capacidade de expô-lo publicamente num *logos* verdadeiro e refletido, Péricles põe à vista de todos a relação ao mesmo tempo transparente e conseqüente entre suas palavras e seus atos, que permite reconhecer em sua pessoa, em seu *éthos*, uma maneira de ser que é também uma maneira de fazer e de dizer.

Após estas breves linhas, não seria despropositado frisar como poderíamos encontrar na figura de Péricles os principais sentidos (positivos) do termo *parrhesia* expostos por Foucault ao cabo da primeira de seis aulas ministradas em Berkeley em outubro de 1983:

Para resumir o precedente, *parrhesia* é um tipo de atividade verbal na qual o locutor tem uma relação específica à verdade através do franco-falar, uma certa relação a sua vida através do perigo, um certo tipo de relação a si e aos outros através da crítica (crítica de si ou do outro), e uma relação específica à lei moral através da liberdade e do dever. Mais exatamente, a *parrhesia* é uma atividade verbal na qual o locutor exprime sua relação pessoal à verdade, e ele arrisca sua vida porque ele reconhece que o dizer-verdadeiro é um dever para melhorar ou para ajudar a outras pessoas (tanto quanto a si mesmo). Na *parrhesia*, o locutor utiliza sua liberdade e escolhe falar francamente à persuadir, a verdade à mentira ou ao silêncio, o risco da morte à vida e à segurança, a crítica à bajulação, a tarefa moral aos seus interesses e à apatia moral¹³.

¹² FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 164.

¹³ FOUCAULT, M. *Fearless speech*. Ed. Pearson, Joseph. Los Angeles: Semiotext(e), 2001, p. 19. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/83674956/Michel-Foucault-Fearless-Speech>. (Tradução minha).

Quadro sintético que evidência o quanto a relação a si estabelecida por aquele que pratica a *parrhesia* está inextrincavelmente atada à maneira de se reportar aos outros, o que, no caso de Péricles, traduz-se no vínculo entre a liberdade da palavra e na obrigação moral do cidadão consciente de seus deveres, permitindo, assim, conciliar – mesmo que ocasionalmente de modo tenso, como vimos – *parrhesia* e democracia. Conciliação sem dúvida frágil¹⁴ e que corre o risco constante de irromper numa crise, numa cisão e mesmo na perversão da relação entre os atos e as palavras, entre os discursos e as condutas, levando indivíduos e facções a recorrerem a discursos que não têm compromisso senão com a realização de seus interesses particulares, abdicando assim de qualquer “palavra fidedigna”, por “ânsia de chegar ao poder”. Circunstância que, a crer em Tucídides, propagou-se em Atenas após a morte de Péricles, prenunciando em alguma medida o desfecho da Guerra do Peloponeso:

Assim as cidades começam a ser abaladas pelas revoluções [...] A significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo o capricho dos homens. A audácia irracional passa a ser considerada lealdade corajosa em relação ao partido; a hesitação prudente se torna covardia dissimulada; a moderação passa a ser uma máscara para a fraqueza covarde, e agir inteligentemente equivale à inércia total. Os impulsos precipitados são vistos como uma virtude viril, mas a prudência no deliberar é um pretexto para a omissão. O homem irascível sempre merece confiança, e seu oposto se torna suspeito. [...] Palavras sensatas ditas por adversários são recebidas, se estes prevalecem, com desconfiança vigilante ao invés de generosidade. [...] De um modo geral, os homens passam a achar melhor ser chamados canalhas astuciosos que tolos honestos, envergonhando-se no segundo caso e orgulhando-se no primeiro. A causa de todos esses males era a ânsia de chegar ao poder por cupidez e ambição [...] Conseqüentemente, ninguém tinha o menor apreço pela verdadeira piedade, e aqueles capazes de levar a bom termo um plano odioso sob o manto de palavras enganosas eram considerados os melhores. [...] Já não havia palavras fidedignas, nem juramentos capazes de inspirar respeito bastante para reconciliar os homens¹⁵.

¹⁴ Acerca da fragilidade e, por vezes, paradoxos próprios à relação entre democracia e dizer-verdadeiro no contexto do “momento periclino da *parrhesia*”, ver FONSECA, M. “Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro”. In: *Revista de Filosofia Aurora – Dossiê Parrhesia*, Curitiba, v. 23, n. 32, 2011, pp. 17-30.

¹⁵ TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1987, pp. 166-168.

Ao afirmar que “a significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo o capricho dos homens”, trata-se menos de dizer que as palavras perderam seu sentido do que de destacar a manipulação da língua e o redirecionamento do poder de avaliação das palavras em relação aos atos. Nesta situação, a mesma palavra pode ser utilizada, em circunstâncias diversas, por ambos os partidos ou facções para dizer em aparência a mesma coisa, embora se refiram a ações absolutamente contrárias. O compromisso efetivo de cada qual falar publicamente com toda a franqueza e liberdade (*parrhesia*) vê-se assim fortemente abalado, visto que o falar não mais implica o agir coerente: as palavras, doravante, passam a adquirir o estatuto de meras ferramentas de submissão e engodo.

Este panorama não passou incólume à percepção de uma série de autores – fosse Platão, Sócrates ou Demóstenes – que em textos políticos e filosóficos passaram a indicar a deterioração das relações, ou mesmo a total incompatibilidade, entre *parrhesia* e democracia, colocando em xeque sua harmonia precedente. A esta temática, largamente tratada à época, Foucault nomeou “crise da *parrhesia* democrática no pensamento grego do século IV”¹⁶.

Nestes textos do final do século V e, principalmente, do século IV, a *parrhesia* aparece “menos como um direito a exercer na plenitude da liberdade do que como uma prática perigosa, de efeitos ambíguos e que não deve ser exercida sem precauções e limites”¹⁷. Prática perigosa e de efeitos ambíguos na medida em que se constata que não apenas as instituições democráticas não são mais capazes de dar lugar ao falar-franco, mas que passam a representar um perigo real tanto para a cidade como um todo quanto para cada cidadão em particular: a liberdade conferida a todo e qualquer cidadão de tomar a palavra em Assembleia – como apresentamos anteriormente, um dos valores seminais da democracia ateniense – passará a ser interpretada e utilizada como a possibilidade de que qualquer um diga qualquer coisa, o que bem lhe aprouver, independentemente de expressar uma fala franca ou estar de acordo com o bem comum. Mais do que isso, em meio a estes discursos, o indivíduo que ousa dizer a verdade no espaço democrático opondo-se à vontade da maioria corre grande risco não apenas de não ser ouvido, mas de sofrer retaliações de todas as espécies.

¹⁶ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., p. 48.

¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

A dar crédito a estas “constatações”, as instituições democráticas atingiram tal processo de deterioração que parecem cronicamente incapazes de distinguir, reconhecer, avaliar e valorar devidamente os discursos verdadeiros e os discursos falsos. Nessa situação, aquele que foi reconhecido como o “fundamento ético da democracia”¹⁸, a *parrhesia*, encontra-se ameaçado pela própria democracia, posto que esta teria deixado de ser capaz de “abrir espaço para a diferenciação ética dos sujeitos que falam, deliberam e decidem”¹⁹.

Dado o diagnóstico de impossibilidade de “diferenciação ética” na democracia, não foram poucos os autores a defender a proposição de deslocamento do campo de relação entre *parrhesia* e governo a outro tipo de estrutura política, que se apresentaria como mais favorável ao vínculo parresiástico do que aquele existente entre os oradores e o povo, ainda que este novo campo de relação pudesse apresentar seus riscos e situações adversas. Essa relação, como se pode imaginar, é aquela entre o Príncipe e seu conselheiro: “não é mais na Assembleia, é a Corte, a corte do Príncipe, o grupo dos que ele está disposto a escutar. É nesse âmbito, é nessa forma que a *parrhesia* pode e deve encontrar seu lugar”²⁰. A disposição do Príncipe e concomitante acessibilidade do discurso verdadeiro à alma, ao *éthos* individual do monarca ou do tirano permitiria à *parrhesia* (sobretudo àquela exercida pelo “filósofo”) articular seus efeitos no campo da política, conquanto, supõe-se, a maneira como o Príncipe governará a cidade dependerá de seu *éthos*, que aparece neste enredo como “o ponto de articulação entre o dizer-a-verdade e o bem governar”²¹. Passa-se, assim, do contexto da “*parrhesia* democrática” ao da “*parrhesia* autocrática”.

Todavia, em vez de seguirmos a ordem direta de exposição dessa passagem plena de meandros – sobretudo no que tange às adversidades de Platão em Siracusa e suas desventuras com a tirania, expostas na *Carta VII* e analisadas com sutileza e originalidade por Foucault em *O governo de si e dos outros* –, acreditamos que, dadas as proporções e propósitos deste escrito, talvez seja mais oportuno fazer uma breve

¹⁸ GROS, F. “A *parrhesia* em Foucault”. In: GROS, F. (org.) *Foucault: A coragem da verdade*. Trad. de Marcos Marcionilo. SP, Parábola Editorial, 2004, p. 159.

¹⁹ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., p. 43.

²⁰ *Ibid.*, p. 51.

²¹ *Ibid.*

alusão a Sócrates e a algumas de suas posturas diante da "crise" própria a seu tempo, e talvez própria a sua filosofia.

Afinal, como compreender a postura daquele que, visto frequentemente em praça pública interpelando seus concidadãos, "dirigindo[-se] a cada um em particular como um pai ou irmão mais velho, tentando persuadi-los a se preocupar com a virtude"²², se negou tanto a ser conselheiro de qualquer tirano quanto a vir à frente dos demais e dar conselhos na Assembleia? Mais do que isso, em sua *Apologia*, Sócrates não hesita em dizer que a linguagem do tribunal lhe é "simplesmente estranha", chegando a comparar-se a um *xénos*, um "estrangeiro", frente a estes "modos de linguagem"²³. Sócrates refere-se aos "modos de linguagem" de seus acusadores, que têm a habilidade de falar "convincentemente", com "discursos beletrificados", "bem ordenados nas expressões e nas palavras" e que, no entanto, "de verdadeiro, a bem dizer, nada disseram"²⁴. Cenário que alude, sem dúvidas, àquilo que designávamos como a "crise da *parrhesia* democrática no pensamento grego do século IV".

Nesse ínterim, Sócrates vai apresentar o contraste de seu franco-falar – que por vezes Foucault designa como "*parrhesia* filosófica" ou "*parrhesia* ética"²⁵ – com a linguagem de seus acusadores, ou ainda, com as formas oratórias canônicas vigentes nas Assembleias e tribunais da época. Primeiramente, a linguagem que Sócrates utiliza é sempre a mesma, a de todos os dias, em todo e qualquer lugar²⁶. Segundo, se expressa com a série de palavras que se apresenta a seu pensamento, prescindindo de ornamentos ou "beletrificações", trata-se, afirmar, de

²² PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, precedido de *Sobre a piedade (Eutífron)* e seguido de *Sobre o dever (Críton)*. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. RJ, L&PM, 2011, p. 91.

²³ "Pois a situação é esta: subo agora, com setenta anos de idade, pela primeira vez ao tribunal; logo, a linguagem daqui me é simplesmente estranha... E da mesma forma que vocês, caso eu fosse de fato um estrangeiro, certamente seriam condescendentes comigo, se eu falasse com aquele sotaque e aqueles modos em que fui criado, também agora peço isso a vocês, conforme me parece justo: que deixem de lado meus modos de linguagem (seriam talvez piores, talvez melhores), e examinem propriamente isto e nisto prestem atenção – se falo coisas justas ou não" (Ibid., p. 66).

²⁴ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 65.

²⁵ Cf. FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., p. 63.

²⁶ "Peço e solicito isto a vocês, varões atenienses: se vocês me ouvirem me defender com os mesmos discursos que costumo proferir não só na ágora, junto às bancas (onde muitos de vocês têm me ouvido), mas também em outros lugares, não fiquem espantados nem façam tumulto por causa disso" (Ibid.).

“coisas ditas de improviso, com as palavras que me ocorrerem”²⁷. Por fim, há coerência entre o que Sócrates diz e aquilo que acredita ser justo: “acredito que são justas as coisas que digo”²⁸.

Após estes breves apontamentos, talvez possamos jogar alguma luz sobre a dupla recusa de Sócrates que assinalávamos anteriormente. Afinal de contas, se Foucault identifica duas alternativas – curiosamente, de algum modo, “complementares” – que se apresentam com frequência ao “filósofo”, sobretudo em períodos de “crise”, qual seja, assumir a postura do “filósofo que volta seus olhos para uma realidade e se vê desconectado deste mundo”, ou a do “filósofo que se apresenta trazendo já escrita a tábua da lei”²⁹, Sócrates não se identifica a nenhuma dessas figuras. Isso porque, em sua dupla recusa, a *parrhesia* de Sócrates apresenta-se diante da “crise da *parrhesia* política” como um discurso que não fala a linguagem do discurso político instituído, atado a suas engrenagens mais ou menos sutis, tornando-se, assim, distante de qualquer prática filosófica que se propusesse a dizer ou a prescrever a verdade *da* política, *na* política. A *parrhesia* de Sócrates, ao contrário, diz a verdade *diante* da política, diz a verdade diante do poder e, por vezes, *apesar* e mesmo *contra* o poder, seja qual for o regime político ou o governo em vigor. Nesta via de leitura, em vez de reclusão do filósofo, de sua “desconexão” em relação ao mundo, a correlação entre a prática política e o franco-falar filosófico se apresenta enredada numa “exterioridade relativa”³⁰ que, por um lado, torna a relação entre ambos necessária, ao passo que sublinha a irredutibilidade de cada um ao outro. Expediente este que talvez seja capaz de preservar e exercer a constante possibilidade de uma palavra fundamentalmente livre e contestadora.

Fica a questão se seria este gênero de atitude que Foucault teria em vista ao afirmar, em 1984, que

nada é mais inconsistente do que um regime político indiferente à verdade. Mas nada é mais perigoso do que um sistema político que pretende prescrever a verdade. A função do “dizer-verdadeiro” não deve tomar a forma da lei, assim como seria vão acreditar

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 233 (nota).

³⁰ Ibid., p. 319.

que resida, de pleno direito, nos jogos espontâneos da comunicação. A tarefa do dizer verdadeiro é um trabalho infinito: respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação à qual nenhum poder pode se furtar. Salvo a impor o silêncio da servidão³¹.

REFERÊNCIAS

- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France* (1981-1982); edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. SP, WMF Martins Fontes, 2010a.
- _____. *O governo de si e dos outros* (Curso no Collège de France, 1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. de Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France* (1983-1984). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. *Fearless speech*. Ed. Pearson, Joseph. Los Angeles: Semiotext(e), 2001. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/83674956/Michel-Foucault-Fearless-Speech>.
- _____. “Le souci de la vérité”, nº 207. In: *Dits et écrits II (1976-1984)*. Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001.
- FONSECA, M. “Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro”. In: *Revista de Filosofia Aurora – Dossiê Parrhesia*, Curitiba, v. 23, n. 32, 2011, pp. 17-30.
- GROS, F. “A parrhesia em Foucault”. In: GROS, F. (org.) *Foucault: A coragem da verdade*. Trad. de Marcos Marcionilo. SP, Parábola Editorial, 2004.
- _____. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros* (Curso no Collège de France, 1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. de Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2010.
- MOSSÉ, C. *Les institutions grecques à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, 2008

³¹ FOUCAULT, M. “Le souci de la vérité”, nº 207. In: *Dits et écrits II (1976-1984)*. Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, p. 1497.

PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, precedido de *Sobre a piedade (Eutífron)* e seguido de *Sobre o dever (Críton)*. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. RJ, L&PM, 2011.

POLÍBIOS. *História*. Trad. de Gama Kury. Brasília, Editora UNB, 1996.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1987.

_____. *Histoire de la guerre du Peloponèse*, t. I. Trad. J. Voilquin. Paris, Garnier Frères, 1948.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. RJ, Difel, 2005.

O problema da interpretação em Foucault

Carolina de Souza Noto

Universidade de São Paulo

Nosso ponto de partida é uma curiosa homologia existente entre o primeiro e um dos últimos textos publicados de Foucault. A primeira publicação é de 1954 e consiste numa introdução a *Sonho e Existência*, de Binswanger; já a publicação tardia diz respeito ao livro *O cuidado de si*, de 1983, cujo primeiro capítulo intitula-se “Sonhar com os próprios prazeres”. A proximidade entre os escritos de 54 e de 83, porém, não se deve simplesmente ao fato de ambos se indagarem sobre um mesmo objeto, o sonho, mas, essencialmente, ao fato de os dois textos abordarem um mesmo problema filosófico: o problema da interpretação. Dizer que do início ao fim do trabalho de Foucault é possível notar um interesse pela questão da interpretação não significa afirmar que o filósofo tenha abordado esta questão sempre da mesma maneira. Ao que tudo indica, se na década de 50 nosso autor ainda está fortemente marcado pela fenomenologia existencial, na década de 80 ele parece tê-la superado. Isso se levamos em conta a dura crítica que Foucault endereça à fenomenologia, principalmente em *As palavras e as coisas*, de 1966, e a necessidade insistente do filósofo em se desviar desse tipo de reflexão filosófica. Nesse sentido, se a noção de interpretação na introdução ao livro de Binswanger é claramente apresentada pelo viés da fenomenologia existencial, é preciso verificar se a concepção de interpretação que interessa a Foucault em seus últimos escritos escapa

dos moldes daquilo que o filósofo chama de “analítica da finitude” e, se sim, como ela é pensada. Por ora, interessa-nos compreender as primeiras reflexões de Foucault sobre o tema da interpretação; a maneira como o filósofo valoriza os métodos interpretativos da psiquiatria existencial em detrimento tanto da fenomenologia husserliana, quanto da psicanálise freudiana.

I.

Em um artigo de 1957, “La psychologie de 1850-1950”, Foucault afirma que a história da psicologia é marcada por um importante acontecimento no final do século XIX: a descoberta do sentido. Até, então, assegura o filósofo, a psicologia consistira numa empreitada, sempre malograda, de emparelhamento com as ciências naturais. Procura no homem relações quantitativas, leis matemáticas e hipóteses explicativas; para falar de sua gênese e desenvolvimento, toma o homem naquilo em que ele se iguala aos outros animais e aplica nele os mesmos métodos das ciências da natureza¹.

Porém, logo foi preciso dar “novo status” e “novo estilo” ao projeto de uma psicologia positiva nos moldes de uma ciência natural, afinal de contas, não demorou para se perceber que o homem não tem tanta precisão objetiva como os demais seres naturais. Ao contrário: percebe-se que ele é, antes, um ser de contradição; um ser que vive, mas adoece; que aprende, mas erra; que trabalha, mas não se adapta. Nesse sentido, a psicologia do desenvolvimento (que investiga as falhas do desenvolvimento), da adaptação (que quer compreender as situações de não adaptação) e da memória, da consciência e do sentido (que procuram respostas para os momentos de esquecimentos, de inconsciência e de perturbações afetivas) giram em torno do mesmo problema: encontrar um *fundamento* para as contradições humanas. Confirma nosso autor:

A psicologia contemporânea é, em sua origem, uma análise do anormal, do patológico, do conflitual; uma reflexão sobre as contradições do homem consigo mesmo. E se ela se transformou em uma psicologia do normal, da adaptação, do ordenado, é de uma

¹ Cf. FOUCAULT, “La psychologie de 1850-1950”, in Dits et écrits I, p. 148.

maneira secundária, como que por um esforço para dominar as contradições.²

Mas no interior disso que Foucault chama de “psicologia contemporânea”, que iria de 1850 até o momento em que ele escreve (por volta de 1950), há diferentes tipos de estudos. E apesar de se constituir como um ramo do saber distinto das ciências positivas, a psicologia, muitas vezes, continuou tendo em vista os esquemas de análise das ciências da natureza. E isso por meio de três caminhos distintos: a) por meio de um modelo físico-químico; b) por meio de um modelo orgânico; c) por meio de um modelo evolucionista. Será somente no final do século XIX, com a descoberta do *sentido*, que a psicologia, enfim, poderá se livrar definitivamente da relação com as ciências naturais e criar um método próprio de análise.

De acordo com Foucault, o que há de comum entre Janet, Dilthey, Husserl, Freud, Jasper e Binswanger é que todos eles estão preocupados em desvencilhar a psicologia de um estudo sobre as determinações da natureza; querem compreender o homem não naquilo em que ele se iguala aos outros animais, em seus processos e funcionamentos naturais, mas em seu caráter específico, isto é, em sua produção de *sentido* e *significado*.

Ora, dirá Foucault, o que faz Husserl? Husserl quer *compreender* “o sentido imanente à experiência vivida”³. E Freud? Freud está igualmente preocupado em compreender a gênese de uma significação; não pretende *explicar* a doença mental a partir de uma análise causal do funcionamento do corpo humano, mas *compreendê-la* como produção de sentido⁴.

E se, por um lado, trata-se de investigar como produzimos e atribuímos *sentido* e *significação* às nossas experiências, por outro lado, é preciso também pensar de que modo esses sentidos se manifestam e como podemos *interpretá-los*. No texto introdutório a Binswanger, Foucault aponta uma interessante proximidade entre Freud e Husserl: *A interpretação dos sonhos*, de Freud, e as *Investigações lógicas*, de Husserl, são contemporâneos. O livro de Freud é publicado em 1900, o de Hus-

² Idem, p. 150.

³ Idem, p. 155.

⁴ Ibidem.

serl em 1901, e, de acordo com Foucault, a grande questão de ambos os textos dá-se justamente em torno da relação entre imagem e significação/sentido: se as imagens não são simples formas sensíveis, mas possuem algum sentido, trata-se de compreender de que modo elas adquirem uma significação e como é possível interpretá-las⁵. Faz-se necessário ver, então, como Foucault apresenta Freud e Husserl no interior dessa discussão sobre imagem, sentido e interpretação.

Para Foucault, Freud faz do sonho o sentido do inconsciente⁶. O mundo das imagens do sonho está habitado pelo desejo inconsciente. Nesse sentido, Freud deu ao sonho e às suas imagens o estatuto da palavra. Isto é, deu-lhes uma significação. No entanto, se muitas imagens oníricas têm sentido na medida em que remetem a algum desejo, Freud não deu conta de compreender a linguagem própria dos sonhos. Ou seja, deu ao sonho o estatuto da *palavra*, não o da *linguagem*; compreendeu sua *semântica*, mas não explicou sua *sintaxe*. Nesse sentido, compara Foucault, o método de interpretação dos sonhos de Freud é similar a uma arqueologia das línguas perdidas que procura o sentido das palavras de uma língua cuja gramática se ignora. Nesses casos, deve-se contentar com um método que só confirma o sentido pela probabilidade, que toma as imagens como códigos secretos a serem decifrados. Um método, enfim, que só chega a uma ligação “eventual”, “contingente” e “possível” entre imagem e sentido; um método em que “o ato expressivo em si mesmo nunca é reconstituído em sua necessidade”⁷. Em suma, conclui Foucault em 1954, não há em Freud uma psicologia da *imago* enquanto estrutura imaginária. A psicanálise, arremata nosso autor, “nunca conseguiu fazer falar as imagens”⁸. Essa será propriamente a tarefa da fenomenologia. Mesmo que ela ainda não tenha compreendido a sua linguagem, “a fenomenologia conseguiu fazer falar as imagens”⁹.

⁵ Hyppolite comenta da seguinte maneira a contemporaneidade dos dois escritos: “Duplo esforço do homem para alcançar suas significações e encontrar a si mesmo em suas significações” (HYPPOLITE, “Psychanalyse et philosophie”, in *Figures de la pensée philosophique I*, p. 374).

⁶ FOUCAULT, “Introduction, in Binswanger (L), *Le Rêve et l’Existence*”, in *DE I*, p. 97.

⁷ Idem, p. 99.

⁸ Idem, p. 101.

⁹ Idem, p. 107.

Ao que tudo indica, a fenomenologia não se contentou, como a psicanálise, em fazer um “recorte de signos objetivos” e atribuir-lhes sentido a partir das “coincidências da decifração”¹⁰. O que Husserl fez, segundo Foucault, foi justamente problematizar a relação entre imagem e sentido; para Husserl essa relação não é evidente e para compreendê-la foi preciso compreender o próprio *ato significativo* por meio do qual toda significação é possível, ato por meio do qual o conteúdo imaginário (imagem) se liga necessariamente a um conteúdo ideal (sentido).

De acordo com o primeiro escrito de Foucault, o problema de Freud foi o de não ter elaborado suficientemente a noção de símbolo. O pai da psicanálise teria compreendido o símbolo onírico de maneira simples e confundido índice e significação. Por um lado, as imagens oníricas são consideradas simbólicas na medida em que são índices ou fazem alusão a algo que não é manifesto (acontecimentos vividos anteriormente, estruturas implícitas, experiências que permaneceram silenciadas); por outro lado, as imagens em conjunto possuem um sentido intrínseco: o desejo incestuoso, a regressão infantil, o retorno narcísico.

Seria justamente a distinção entre índice e significação que Husserl teria cuidado de apresentar na Primeira Investigação, das *Investigações lógicas*¹¹. Resumidamente podemos dizer que o índice é um signo que não possui um significado em si. Foucault nos lembra do exemplo husserliano dos buracos na neve que para uns não passam de buracos, mas para um caçador pode indicar uma lebre. O índice, portanto, seria um tipo de signo que para ser significativo de algo depende de uma situação objetiva: é para um caçador que acaba de ver uma lebre fugir que os traços na neve são signos dela. A palavra “lebre”, por outro lado, não é um índice, mas um “signo autêntico”, diz Foucault. Não é precisa nenhuma situação objetiva para o signo “lebre” designar o animal que aposta corrida com a tartaruga¹².

Ora, diz Foucault, Freud não distinguiu com clareza aquilo

¹⁰ Idem, p. 106.

¹¹ É interessante notar que é exatamente nos mesmos termos que Hyppolite comenta em um breve texto, provavelmente de 1955, a relação entre Freud e Husserl. Diz Hyppolite: “Husserl distingue l’indice et la signification, ce qu’on atteint par une sorte d’induction positive et par visée de signification. La psychanalyse a confondu l’accomplissement des significations avec l’induction des indices” (HYPPOLITE, “Psychanalyse et philosophie”, in *Figures de la pensée philosophique I*, p. 376).

¹² FOUCAULT, “Introduction”, p. 103.

que, nos sonhos, simplesmente tinha sentido por designar ou remeter a uma situação objetiva vivida (“os elementos de indicação”) e “os conteúdos significativos” propriamente ditos, isto é, os “signos autênticos”, que devem possuir um sentido imanente à própria experiência onírica. É verdade, nota Foucault, que Freud reconheceu um direito de significação às imagens oníricas. Contudo, continua o filósofo, o sonho, para o pai da psicanálise, não passa de uma rapsódia de imagens. Nesse sentido, em Freud, o sonho só tem “direito psicológico” e não aponta para uma “experiência imaginária” propriamente dita¹³.

E se, por um lado, Husserl dá um passo além da psicanálise “ao fazer as imagens falar” compreendendo o ato por meio do qual uma imagem se liga com necessidade a um sentido, ele tampouco foi capaz de encontrar um fundamento ontológico para esse mesmo ato e nos fornecer uma explicação acerca da experiência imaginária. É esse o passo ulterior que teria sido dado por Binswanger.

Para o psicólogo suíço não se trata mais de pensar o sonho nem como expressão de vividos psicológicos, nem tampouco a partir de uma análise formal dos atos que possibilitam em geral a significação. Trata-se, antes, de encontrar no sonho a própria estrutura ontológica da existência humana.

II.

De acordo com Foucault, a análise existencial colocada em prática pelo psicólogo suíço Ludwig Binswanger (1881 - 1966), elucidada em seu livro *Sonho e Existência*, de 1930, opera uma inflexão na fenomenologia. Inflexão essa que, devido a sua preocupação de encontrar os fundamentos ontológicos para uma reflexão concreta do homem, consiste em transformar a fenomenologia em antropologia. Nesse sentido, a antropologia desenvolvida por Binswanger deve ser entendida, nas palavras de Foucault, como “reflexão ontológica que toma por tema maior a presença do ser, a existência, o *Dasein*”¹⁴. A antropologia aqui, portanto, não se confunde com uma reflexão meramente empírica, tal como aquela que serve de modelo para uma psicologia empírica que tem em vista o *homo natura*. Não. Não se trata para Binswanger de fa-

¹³ Idem, p. 109.

¹⁴ Idem, p. 94.

zer uma descrição positiva dos fatos humanos, descrição experimental e naturalista que colocaria a psicologia ao lado das ciências naturais, mas de encontrar o próprio fundamento ontológico da existência concreta dos homens. Nesse sentido, arremata Foucault, para a psicologia existencial, trata-se de fazer uma analítica da existência, de encontrar “a estrutura transcendental do *Dasein*, da presença no mundo”¹⁵.

Mas se a antropologia filosófica de Binswanger não se confunde com uma antropologia fisiológica, tampouco ela deve ser compreendida como uma especulação filosófica pura sobre as formas do *a priori*. Afinal de contas, nota Foucault, o fato humano que interessa a Binswanger diz respeito à existência concreta do homem, ao “conteúdo real de uma existência que se vive e se experimenta, se reconhece ou se perde no mundo, que é a um só tempo a plenitude de seu projeto e o elemento de sua situação”¹⁶.

Nem psicologia empírica, nem filosofia transcendental pura. A antropologia filosófica de Binswanger consiste, antes, numa reflexão sobre as *formas da existência* do homem, sobre as *condições ontológicas da existência* ou ainda sobre os *modos de ser da existência*. De um lado, ela não se limita a uma observação empírica do *homo natura* na medida em que se pergunta pelos fundamentos ou pelas condições de possibilidades do homem; por outro, ela não se configura como uma investigação puramente formal pois sua atenção se volta para a existência e para o concreto. Mas, afinal, o que isso tudo tem a ver com o sonho e com a interpretação?

Ora, o sonho, dirá Foucault, seguindo o texto de Binswanger, é um meio privilegiado para se falar da estrutura existencial. Como o sonho nos ensina algo sobre os *modos de ser da existência*? É aqui que a noção de interpretação entra em cena, afinal é por meio da interpretação dos sonhos que se chegará aos modos de existência que neles se expressam.

Segundo Foucault, a concepção de sonho de Binswanger está ligada a certa tradição que tende a pensar a imaginação como forma específica de conhecimento que conhece a transcendência (Foucault fala de Schelling, Novalis e Herder, mas também de Espinosa e Malebranche). Nesse sentido, a experiência onírica consiste numa experiência imaginária que liga o homem a uma verdade transcendente.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

Mais do que a uma verdade psicológica, por meio do sonho e da imaginação nos ligamos com as verdades do mundo. Confirma Foucault: “o sonho, como toda experiência imaginária, é um índice antropológico de transcendência [...] é ao mesmo tempo revelador do mundo em sua transcendência”¹⁷. E na medida em que a existência é o próprio movimento de transcendência, movimento da liberdade em direção ao mundo, o sonho, enquanto experiência imaginária, desvela justamente esse movimento originário do existir: “O sonho em sua transcendência, e por sua transcendência, desvela o movimento originário por meio do qual a existência em sua irreduzível solidão se projeta na direção de um mundo”¹⁸. A cosmogonia do sonho, arremata Foucault, “é a origem da própria existência”¹⁹. No sonho, vemos entrar em cena “a liberdade mais originária do homem”²⁰. Nesse sentido, o sonho representa “toda a odisseia da liberdade humana”²¹. Assim, se, por um lado, no estado de sono, a *consciência dorme*, por outro lado, assegura Foucault, a *existência acorda*. É precisamente a esta estrutura antropológica da imaginação e, por conseguinte, do sonho, que nem Freud, nem Husserl chegaram.

Freud, contudo, afirma Foucault, percebeu os limites de suas interpretações dos sonhos. No relato do famoso caso Dora, Freud teria se dado conta de que os sonhos não seriam simplesmente expressão de experiências passadas, mas que indicariam algo de mais profundo. Em 1954, esse elemento mais profundo seria, para Foucault, justamente o drama de toda a existência: o movimento da liberdade em direção ao mundo. Nesse sentido, o sujeito do sonho, em Freud, seria ainda, aos olhos do jovem Foucault, somente um “quase sujeito”; um sujeito constituído que, no sonho, revive sua história individual e suas experiências passadas e inconscientes.

Diferentemente seria o sujeito do sonho em Binswanger; o sujeito do sonho aqui não é só um sujeito constituído por certa história individual, mas é, sobretudo, um sujeito constituinte; um sujeito que, como todos os outros sujeitos humanos, possui o modo de existir da

¹⁷ Idem, p. 116.

¹⁸ Idem, p. 118.

¹⁹ Idem, p. 119.

²⁰ Idem, p. 121.

²¹ Ibidem.

liberdade. É esse sujeito constituinte que importa resgatar na interpretação dos sonhos de Binswanger. Interpretação essa que não se limita a compreender as imagens do sonho, mas quer compreender o próprio movimento da imaginação; não quer encontrar para cada imagem ou conjunto de imagens um sentido inconsciente correlato, mas encontrar nos sonhos o próprio movimento de transcendência da imaginação e da existência. Nesse sentido, podemos até falar em “redução transcendental do imaginário”²², afinal de contas, trata-se de colocar entre parênteses as imagens oníricas a fim de pensar o próprio movimento da imaginação; movimento que se caracteriza não como ato intelectual na direção de um ente ideal, mas coincide com o próprio movimento originário da existência. A redução transcendental do imaginário, em Binswanger, não nos coloca diante de um ato puro do pensamento, mas diante do próprio modo de ser da existência. Trata-se aqui mais de ontologia do que de fenomenologia.

Ao interpretar os sonhos, portanto, o psicólogo existencialista deve estar atento ao movimento, imaginário e existencial, de trajetória em direção à liberdade, à completude e à totalização; movimento que evidencia o modo de ser da existência em suas dimensões temporais e espaciais essenciais²³. Nesse sentido, o psicólogo deve atentar para as oposições manifestas entre perto/longe, ascensão/queda, inferior/superior, claro/escuro, já que são essas oposições que indicam “as dimensões essenciais da existência”²⁴: dimensões espaciais que marcam a oposição entre o eu (perto, claro e inferior) e o mundo transcendente (longe, escuro e superior) e dimensões temporais que marcam a oposição entre o atual e o devir, entre a morte iminente (queda) e a esperança de liberdade (ascensão).

Vê-se, então, o quão longe de Husserl e de Freud está Binswanger no que diz respeito à reflexão sobre o *sentido*. Para o psicólogo existencialista, a relação entre imagem e significado não deve ser analisada em termos puramente formais e intelectuais do ato significativo, tampouco ser pensada à luz da história psicológica de cada um. As imagens oníricas apontam, antes, para certo modo de ser da imaginação (Foucault fala mesmo em “analítica ontológica da imaginação”), modo

²² Idem, p. 145.

²³ Idem, pp. 133, 141 e 145.

²⁴ Idem, p. 133.

de ser este que equivale ao modo de ser da existência. Com isso, podemos dizer que o sentido do sonho deve ser interpretado como sendo o próprio sentido da existência.

E se em Freud, como vimos, o sonho só adquiria “direito psicológico”, é somente com Binswanger que ele ganha o estatuto existencial; o sonho, para Binswanger, além de ser uma experiência psicológica é, acima de tudo, uma experiência imaginária e, por conseguinte, existencial. Sendo assim, em seu texto introdutório a Binswanger, Foucault aponta as insuficiências tanto de Freud quanto de Husserl no que diz respeito à fundamentação da psicologia. Nem um, nem outro, encontrou um fundamento ontológico que fosse capaz de explicar o sentido que está por trás das imagens, assim como da imaginação.

No entanto, se no texto de 54 Foucault parece ter encontrado na psicologia existencial um tipo de análise que poderia servir de suporte às interpretações da clínica e ao tratamento das doenças mentais, não demorará muito para o filósofo problematizar o suposto fundamento das análises existenciais. A posição privilegiada da psicologia existencial no que diz respeito ao “sistema de interpretação” logo se transformará em alvo privilegiado de crítica. Toda a discussão em torno da confusão entre empírico e transcendental esboçada em alguns textos da década de 50, assim como na tese *História da loucura* e na tese complementar sobre a antropologia de Kant, de 1961, e sistematizada em *As palavras e as coisas*, de 1966, cuidará precisamente de desqualificar a hipótese inicial de Foucault de que a analítica existencial consistia numa boa solução para o problema do sentido e da interpretação.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. “Introduction, in Binswanger (L), *Le Rêve et l'Existence*”, in *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. “La psychologie de 1850-1950”, in *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001.

- HYPPOLITE, Jean. *Figures de la pensée philosophique I e II*. Paris: PUF, 1971.

Foucault, a existência do discurso e a política

Thiago Fortes Ribas

Universidade Federal do Paraná

O discurso sendo pensado como uma “película transparente através da qual se vê as coisas”, ou como “espelho daquilo que é e daquilo que se pensa”¹, é ignorado em sua existência material. Mas o que é o discurso para Foucault? Primeiramente temos a definição daquilo que ele não é. Ele não é esse quase nada que nos permite falar aquilo que é. Ele não é uma simples ferramenta de desvelamento. Sem querer precipitar uma definição positiva podemos dizer simplesmente que o discurso no pensamento foucaultiano é da ordem da produção². Ele é da ordem da produção, mas dificilmente é percebido como tal. Há uma ilusão recorrente que nos impede de vê-lo em sua produtividade e Foucault quer nos chamar a atenção para essa ilusão. Mas como evitá-la? Como não se deixar tomar pelo sentimento reconfortante de que nossa fala está assentada em uma racionalidade pura e atemporal? Primeiramente, não admitindo a existência de quaisquer generalidades, constantes antropológicas que só seriam invariáveis porque o homem se apresentaria de direito como Sujeito de Razão³. O que, como enfati-

¹ Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p.34

² Ver artigo de Ysmal, escrito em 1970, sobre a arqueologia. (YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.792)

³ Como afirma Foucault em entrevista de maio de 1969 intitulada *O nascimento de um mundo*: “é preciso talvez reconhecer o nascimento de um mundo no qual saberemos que o sujeito não é um, mas cindido, não mais soberano, mas dependente, não mais origem absoluta, mas função sempre modificável.” (*Dits et écrits I*, p.789)

za Foucault, não quer dizer negar essas constantes antropológicas de saída e de uma vez por todas, mas sim manter uma atitude de desconfiança que colocam a prova tais invariáveis:

A primeira regra de método para esse tipo de trabalho é, portanto, esta: contornar o tanto quanto possível, para interrogá-los em sua constituição histórica, os universais antropológicos (e, bem entendido, também esses de um humanismo que fará valer os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade imediata e intemporal do sujeito).⁴

Este trecho citado acima é de um texto publicado em 1984 que Foucault assinou com o pseudônimo de Maurice Florence (compondo as suas iniciais M.F.) para uma definição de seu próprio trabalho em um dicionário filosófico. Vemos nesse texto uma explicação de como o próprio Foucault entende seu “ceticismo sistemático a respeito de todos os universais antropológicos”⁵. Trata-se de uma atitude metodológica essencial para que seja possível realizar a descrição dos discursos. Manter esta atitude permite o reconhecimento da historicidade dos sistemas de pensamento, mas também, e principalmente, da historicidade do próprio pensamento que interroga a história. O sujeito não pode servir de ponto de partida, ele não passa de uma forma histórica cuja formação recente é facilmente narrada⁶. Caso mantenha-se o postulado do Homem como sujeito de conhecimento ou como destinado a realizar qualquer teleologia não podemos perceber a existência disso que Foucault chama “discurso”.⁷

Pouco importa de onde partimos, se das coisas ou se das palavras. Pouco importa se pressupomos que existem coisas que o Homem

⁴ Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.634

⁵ Idem

⁶ “O desmonte do sujeito transcendental conduz à abertura do campo histórico de constituição do sujeito, campo que não é nada mais que um espaço de jogo linguístico e histórico no qual algo como a subjetividade ocidental pôde emergir.” (Minha tradução de: EUSTACHE, S. *Wittgenstein et la « boîte à outils » foucauldienne*, p.27)

⁷ Por reenviar sempre a análise ao sujeito assegura a decifração do mundo, a história das ideias é recusada por Foucault: “a história das ideias não leva o discurso a sério. Ela faz dele somente um ‘efeito de superfície’, a projeção de processos situados em outros lugares e, notadamente, nisso que chamamos o pensamento, a pura e simples expressão de uma atividade intelectual que, no limite, poderia acontecer sem o discurso.” (Minha tradução de: YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.782)

poderia conhecer, porque ele se apresentaria como origem do conhecimento ou porque pertenceria à mesma carne do mundo, ou se presupomos a existência de palavras, de categorias, de grades conceituais que, funcionando como um transcendental antropológico, seriam as mais próprias para dizermos o mundo⁸. De um lado a linguagem seria entendida simplesmente como algo que representaria outra coisa que seria primeira, a realidade em seu ser bruto, ou a realidade não conceituada, de outro, seriam as palavras que apareceriam como origem. A realidade seria aquilo que se adéqua as grades conceituais que possuímos. É dessa forma que em 1967 D'Allonnes parece interpretar *As palavras e as coisas*, em seu texto *Michel Foucault: as palavras contra as coisas*⁹. Para este crítico de Foucault, o arqueólogo “elimina as coisas por amor as palavras.”¹⁰ Entretanto, para admitir a existência disso que Foucault chama de discurso, não podemos admitir como primeira nenhuma dessas dimensões, nem realidade das coisas nem preexistência das palavras, não é por nenhuma dessas vias que devemos seguir¹¹.

A análise arqueológica dirige-se para uma questão mais profunda que não envolve a pressuposição nem de coisas nem de palavras: “a análise das coisas e a análise a partir das palavras aparecem desde esse momento como segundas em relação a uma análise primeira, que seria a análise da prática discursiva.”¹² A prática discursiva não pode ser entendida nem como a formalização conceitual de uma realidade imutável, nem como a apreensão dos fenômenos através de conceitos transcendentais *a priori*. O princípio metodológico da arqueologia é ao mesmo tempo simples e muito difícil de ser aplicado: nada

⁸ Como explica Foucault sobre o trabalho realizado em *As palavras e as coisas*: “No meu livro, não havia análise de palavras e não havia análise de coisas. E houve certo número de pessoas – os grosseiros, os rasos – que disseram: isso é escandaloso, nesse livro que se chama *As palavras e as coisas*, não existem “coisas”. E os sutis disseram: nesse livro não existe análise semântica. E certamente! Eu não queria fazer nem uma nem outra.” (Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.777)

⁹ Ver o texto de D'Allonnes, intitulado originalmente *Michel Foucault : les mots contre les choses*, e publicado em *Raison Presente* no ano de 1967.

¹⁰ Minha tradução de D'ALLONNES, *Michel Foucault: les mots contre les choses*, p.157

¹¹ Como afirma Eustache, em texto que compara as filosofias de Foucault e Wittgenstein: “Não existe de um lado os fenômenos e de outro os conceitos, mas uma necessária imbricação de uns com os outros sem que essa possa se reduzir a um dos dois polos da relação: nem uma análise empírica do real, nem uma análise transcendental deste.” (Minha tradução de: EUSTACHE, S. *Wittgenstein et la « boîte à outils » foucauldienne*, p.22)

¹² Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.776-777.

nos fatos humanos deve ser aceito como permanente, nada deve ser considerado como algo que seria presente em todos os momentos da história, ou como algo que permitiria falar em uma História totalizante porque se apresentaria como origem ou destino.¹³

O que se percebe na análise arqueológica é a singularidade histórica, e, como afirma Paul Veyne, nesse tipo de análise pode-se chamar de discursos “os quadros formais de singularização, os pressupostos, que então se descobrem e que estavam dissimulados sob as racionalidades ou as generalidades enganadoras.”¹⁴ Trata-se de um trabalho rigoroso para contornar algo que se apresenta como uma evidência. Para mostrar que “algo” presente hoje em nossa forma de pensar, de ser e de agir não existia desde sempre e que, portanto, não deverá necessariamente estar presente em nosso futuro. Para realizar este trabalho de *acontecimentalização*, é preciso um esforço paciente de pesquisa histórica sobre os discursos para mostrar que em outras épocas esse “algo” não somente não existia como não poderia existir, isso porque ele foi produzido pelo discurso que atualmente é o nosso.¹⁵ É preciso, segundo Foucault, descrever os funcionamentos dos arquivos para multiplicar as diferenças e desviar os determinismos históricos: “A tarefa da filosofia atual [...] é de expor este pensamento atrás do pensamento, este sistema atrás de todo sistema... Ele é o fundo sobre o qual nosso pensamento ‘livre’ emerge e cintila por um instante”.¹⁶ Dito de outra maneira, trata-se de um trabalho que busca expor os limites que o discurso atual impõe ao nosso modo de ser, pensar e agir nos livrando da ilusão que nos desenvolvemos livremente na razão e na verdade, para, só então, podermos ter a experiência de estranhamento do que se apresentava como natural, ou também, para podermos ter a experiência de considerar o perigo do que se apresentava como inocente.¹⁷

¹³ “Aos temas da gênese, da continuidade e da totalização, a arqueologia substitui a análise das descontinuidades das séries; a uma problemática do conhecimento, ela opõe aquela do saber; ela põe em suspenso as categorias de sujeito e de objeto; ela rompe com o discurso expressão para conceber o discurso como prática; enfim, ela reencontra, longe da história concebida como devir, uma ‘história toda outra’.” (Minha tradução de: YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.782)

¹⁴ Minha tradução de: VEYNE, P. *Un archéologue sceptique*, p.19-20

¹⁵ O termo “*évènementialisation*” (acontecimentalização) é utilizado por Foucault na conferência *Qu’est-ce que la Critique?*, p.47

¹⁶ Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.515

¹⁷ Minha tradução de: VEYNE, P. *Un archéologue sceptique*, p.21

Uma vez que nem palavras nem coisas são consideradas como constantes, é preciso definir suas regras de formação. Os critérios de formação que Foucault procura identificar dizem respeito, primeiro, ao conjunto de regras que definem as condições de aparição histórica dos objetos de um discurso; segundo, ao conjunto de regras que envolvem as operações discursivas, ou seja, de modalidades de enunciação; terceiro, ao conjunto de regras de formação de conceitos que é dependente daquilo do que é composto o discurso, a saber, seus objetos e suas modalidades de enunciação; e por fim, do conjunto de regras que delimitam as opções teóricas existentes em determinado campo discursivo, ou seja, as diferentes estratégias no tratamento dos objetos, nas formas de enunciação ou na manipulação dos conceitos. Não se deve manter a ilusão de que em qualquer época se poderia enunciar qualquer coisa. Os discursos só podem ser produzidos dentro de sistemas históricos de regras que os estruturam e os constituem. Tal jogo de regras de formação, que deve ser descrito somente através daquilo que foi efetivamente dito, permite o arqueólogo começar a estabelecer a singularidade de um discurso, pensado como conjunto de práticas regradas de um tempo e de um lugar determinados, e a compreender o seu funcionamento opondo à qualquer abstração transcendental a própria materialidade discursiva.

Na arqueologia, ao se considerar o discurso como uma prática, não como algo que revela, mas como algo que produz, e principalmente ao considerar as práticas humanas pelos sistemas inconscientes que determinam suas regras, não se trata de negar a liberdade, como foi afirmado por alguns de seus críticos, mas de buscar a possibilidade de seu exercício¹⁸. Desse modo a liberdade não pode ser pensada como um transcendental, ou como uma marca característica do homem, mas como um exercício possível de se realizar quando se recusam os transcendentais que aprisionam nosso pensamento em um humanismo ingênuo, incapaz de enxergar as coerções que se camuflam como necessidades naturais. O Homem enquanto sujeito de sua consciência e de sua liberdade não passa de um correlato de Deus.¹⁹ Existem estru-

¹⁸ Ver, por exemplo, as críticas que Simone de Beauvoir, Sartre e a geração de *Les Temps Modernes* dirigem *As palavras e as coisas*. Eribon, na segunda biografia que escreve de Foucault, retoma tais críticas. (ERIBON, *Michel Foucault e seu contemporâneos*, p.104)

¹⁹ FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.664

turas inconscientes que nos governam sem que percebamos e que nos impedem de continuar com o pensamento narcísico da soberania do homem na História.²⁰

Por sustentar tal crítica ao humanismo ainda em voga na França no começo da década de 1960 – humanismo do qual Sartre seria o principal representante –, Foucault foi acusado de negar os fundamentos para uma política progressista.²¹ Em maio de 1968, o arqueólogo escreve um texto à revista *Esprit* para explicar porque, com os princípios teóricos de sua pesquisa, principalmente com as noções de “coerção do sistema” e de “descontinuidade na história”, não estaria preso no seguinte dilema político: “ou bem a aceitação do sistema, ou bem o apelo ao acontecimento selvagem, à irrupção de uma violência exterior, única capaz de transformar o sistema?”²² Trata-se do texto *Resposta a uma questão*²³, que constitui, junto com o texto *Sobre a arqueologia das ciências – Resposta ao Círculo de Epistemologia*²⁴, uma preparação para o livro *A arqueologia do saber*. Por sua vez, *A arqueologia do saber* pode ser compreendido, como afirma Gros, como um livro de resposta aos ataques sobre as consequências políticas da pesquisa arqueológica: “a tentativa política de pensar uma articulação entre discursos de saber e práticas extra-discursivas”.²⁵

No texto *Resposta a uma questão*, Foucault defende que a arqueologia, longe de descrever um sistema coercivo que reina sobre todos os discursos, busca, ao contrário, descrever diferentes sistemas discursivos nas complexas relações que podem existir entre eles e mesmo nas relações existentes com os campos não-discursivos. O pluralismo reivindicado pela arqueologia exige, portanto, não somente a correção do termo “sistema”, que não deve ser empregado no singular, mas também do termo “a descontinuidade”, que, utilizado da maneira como aparece na questão que lhe foi feita pelo seu interlocutor na revista *Esprit*, remete “a forma abstrata, geral e monótona da ‘mudança’, na

²⁰ Ibid, p.659

²¹ Ibid, p.673

²² Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.673

²³ FOUCAULT, M. *Réponse à une question. Dits et écrits I*, pp.673-695.

²⁴ FOUCAULT, M. *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie, Dits et écrits I*, pp.696-731

²⁵ Minha tradução de: GROS, F. *Michel Foucault*, p.50

qual, muito voluntariamente, pensa-se a sucessão”.²⁶ Trata-se de substituir o simplismo da imagem das sucessões de etapas do pensamento, por uma “análise dos *tipos diferentes de transformação*”²⁷. O arqueólogo recusa-se, portanto, a perguntar sobre o que causa, o que *provoca* a mudança, pois tal pergunta pressupõe a possibilidade de conhecer um campo transcendente que regeria os discursos. A pergunta que a arqueologia busca responder diz respeito ao que permite identificar as transformações, ou seja, o que na análise dos discursos permite dizer que foi *constituída* uma mudança. “O importante é trocar o conceito monótono e vazio da ‘mudança’ pelo conteúdo de um jogo de modificações específicas”.²⁸ O que está em questão aqui é ainda a existência dos discursos. No trabalho histórico que realmente leva em conta a existência dos discursos nada, nenhuma força essencial, nenhuma razão transcendental, nenhum destino humano, deve explicar a causa das mudanças nas regularidades discursivas. Pressupor uma força que geraria as mudanças do campo discursivo seria como acreditar em um segredo essencial que fundamentaria o que deve ser dito, ou seja, seria o mesmo que ignorar a força produtiva e raridade de cada singularidade discursiva. O que se pode fazer, e é justamente o que faz a arqueologia, é a busca pela caracterização dos jogos discursivos específicos que permitem afirmar a existência das transformações.

Existem regularidades que podemos identificar naquilo que foi proferido em determinado momento e em determinado lugar, mas existem também abandonos, retomadas, invalidações, persistências, etc. A afirmação de Ysmal sobre a mudança que ocorrida na passagem da metodologia aplicada na história totalizante à arqueologia é curta, mas precisa: “O tempo histórico aparece como tempo complexo”.²⁹ A lição que a arqueologia aprendeu com os trabalhos epistemológicos de Bachelard e Canguilhem, e que levou adiante de sua própria maneira, pode ser abreviada da seguinte maneira: é preciso complexificar o trabalho histórico para torná-lo menos abstrato. Referir à análise, não a noções transcendentais que negando a existência do discurso acabam por recorrer a uma subjetividade pura responsável por toda explica-

²⁶ Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.677

²⁷ Idem

²⁸ Ibid, p.679

²⁹ Minha tradução de: YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.800

ção, mas sim àquilo que na existência material dos discursos possibilita o traço de um operador de inteligibilidade histórica a partir das semelhanças e das dessemelhanças, de regularidades ou de rupturas, a partir da articulação de uma unidade discursiva com outras unidades ou com práticas não-discursivas. Em poucas palavras, é preciso trabalhar pacientemente sobre as relações que se podem estabelecer a partir da constatação da existência de regularidades nos enunciados.

Contra os métodos simplistas que se preocupam somente com a “sinalização de causalidade”, a arqueologia “faz aparecer o feixe polimorfo das correlações.”³⁰ Contra uma concepção da história como narrativa das causas que levam a estados de permanência, aparece a história arqueológica que analisa descritivamente as transformações para promover uma inteligibilidade dos complicados esquemas de dependências existentes nos saberes. O noção de descontinuidade no singular não é, portanto, menos abstrata que a noção de continuidade, que somente para um pensamento ingênuo lhe seria contrária. Trata-se antes de privilegiar a noção de pluralismo, com a qual se impede a simplificação da história e busca-se mostrar as diferenças entre os acontecimentos.

A definição do seu trabalho como “arqueologia” diz respeito justamente a essa forma de fazer história. Não se trata de buscar códigos permanentes, não se trata também de opor as noções de descontinuidade a de continuidade, mas de traçar as diferenças e as complexas correlações entre os acontecimentos. Para tanto, é preciso tratar o discurso na “dimensão de sua exterioridade”³¹. Poderíamos dizer de outra forma que a opção teórica que o distancia dos seus críticos não é o privilégio das noções de sistema ou de descontinuidade, mas sim a constatação da existência do discurso.

Trata-se de complexificar a análise das correspondências entre as regularidades da prática discursiva com outras práticas que as rodeiam não com o propósito de obscurecer o debate “para certas almas pouco vivas”, mas para mostrar “em qual nível os discursos, e singularmente os discursos científicos, podem ser objetos de uma prática política, e em qual sistema de dependência eles podem se encontrar

³⁰ Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.680

³¹ Ibid, p.682

em relação a ela”.³² Mas, por que, então, a arqueologia seria vista prejudicial a uma política progressista? Foucault encerra o texto *Resposta a uma questão* de maneira similar ao fim do livro *A arqueologia do saber*, ou seja, alertando para o caráter político das acusações feitas ao seu trabalho e, principalmente, se empenhando em caracterizar que tipo de posicionamento político e filosófico levam a tais acusações. Em ambos os textos, o arqueólogo se questiona, retoricamente, sobre os motivos de seus críticos trazerem ao debate termos como “a consciência” ou “história do espírito” quando ele fala “de uma prática, de suas condições, de suas regras, de suas transformações históricas”³³. A resposta é evidentemente política. Sua pesquisa arqueológica põe em risco a suposta necessidade de uma autointitulada “política progressista” que se esforça em “desvendar a destinação histórico-transcendental do Ocidente”³⁴. Os conceitos-chave que sustentam tal política, ou melhor, tal delimitação da política, são caracterizados na letra do arqueólogo como pertencentes a um sistema de pensamento datado e em vias de desaparecer. Sua escrita deslegitima um pensamento que se crê necessário decretando seu atestado de óbito:

eu falo de uma certa forma sobre os cadáveres dos outros. Eu devo o confessar, eu postulo um pouco suas mortes. Falando deles, eu estou na situação do anatomista que faz uma autópsia. Com minha escrita, eu percorro o corpo dos outros, eu o inciso, levanto os tegmentos e as peles, tento descobrir os órgãos e, trazendo a luz os órgãos, tento fazer aparecer enfim esse núcleo de lesão, esse núcleo de mal, essa coisa qualquer que caracterizou suas vidas, seus pensamentos e que, em sua negatividade, organizou finalmente tudo isso que eles foram. Esse coração venenoso das coisas e dos homens, aí está no fundo o que eu sempre tentei trazer a luz. Também compreendo o porquê das pessoas tomarem minha escrita como uma agressão [...] Eu não os condeno à morte. Eu suponho simplesmente que eles já estão mortos. É por isso que eu realmente me surpreendo quando os escuto gritar.³⁵

³² Ibid, p.692

³³ Minha tradução de: FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.273.

³⁴ Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.692

³⁵ Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p.37

Na entrevista citada acima, Foucault arrisca, de modo mais espontâneo do que de costume, traçar as possíveis relações entre seu trabalho e o meio em que cresceu. Tanto ele quanto seu pai, médico cirurgião do interior da França, procedem minuciosamente suas atividades com o intuito de traçar um diagnóstico. Enquanto seu pai tratava de pacientes, Foucault, porém, se assemelha, em suas próprias palavras, ao “anatomista que faz uma autópsia”. Não seria possível percorrer um sistema de pensamento ainda vivo, ou melhor, é somente quando vivemos, pensamos e agimos sobre outro regime que podemos analisar calmamente um discurso do passado. É nesse sentido que Foucault “supõe” a morte dos discursos que analisa. Em outras palavras, supõe sua inatualidade, sua inaptidão para pensar os problemas que se colocam hoje por ainda funcionarem de acordo com limites que não são mais os nossos. Seria embaraçoso querer analisar os limites de um pensamento em movimento. A arqueologia dirige-se, então, àquilo que por já ter sido dito, por estar em um estado inerte e esgotado, pode ser exposto em sua sistematização. Tal operação é o que Foucault chama de diagnóstico. O diagnóstico não se assemelha com as verdades postuladas por uma filosofia prescritiva. Ele surge como tarefa filosófica justamente porque é renunciado o projeto de uma moral universal. “O pensamento moderno nunca pode, de fato, propor uma moral: mas a razão disso não é que ele seja pura especulação; justamente o contrário, ele é desde o começo, e na sua própria espessura, certo modo de ação.”³⁶ Poderíamos afirmar o mesmo da seguinte maneira: não há possibilidade de se pensar uma moral quando o pensamento não é mais compreendido como transcendental. O pensamento é desde sempre uma ação, uma imposição de uma perspectiva, e como tal sempre exerce sua força nas relações de poder.

REFERÊNCIAS

- ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- EUSTACHE, S. *Wittgenstein et la « boîte à outils » foucauldienne : Existe-t-il une « philosophie analytique » chez Michel Foucault ?* In : Davidson, A. et Gros, F. (dir.) « Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres », Paris, Kime, 2011.

³⁶ Minha tradução de: FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, p.339

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994. v. I, II, III e IV.

_____. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, éd. Ph. Artières, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011.

_____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. "Qu'est-ce que la Critique? Critique et Aufklärung". In: "Bulletin de la Société française de Philosophie", 84e année, no 2, 1990, pp.35-63.

GROS, F. *Michel Foucault*. Coll. Que sais-je ?, P.U.F., 2012.

VEYNE, P. *Un archéologue sceptique*. In: Eribon, D. (dir.) « L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique », Paris, EPEL, 2001.

YSMAL, C. « Histoire et archéologie. Note sur la recherche de Michel Foucault », *Revue française de science politique*, vol.XXII, n° 4, août 1972, pp.775-804.

Espiritualidade Cínica

André Pereira de Almeida

Universidade Federal do Rio de Janeiro

No curso ministrado no *Collège de France*, denominado *Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982), Michel Foucault afirma que o preceito délfico *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) estava ligado ao princípio do *epiméleia heautoû* (cuidado de si). E mais que conectado, o “conhece-te a ti mesmo”, estaria algumas vezes subordinado ao “cuidado de si mesmo”.

Qualquer que seja, efetivamente, o sentido dado e atribuído no culto de Apolo ao preceito délfico “conhece-te a ti mesmo”, é fato, parece-me, que, quando este preceito délfico, o *gnôthi seautón*, aparece na filosofia, no pensamento filosófico, aparece, como sabemos, em torno do personagem Sócrates. Xenofante o atesta nos *Memoráveis* e Platão em alguns textos sobre os quais será preciso retornar. Ora, quando surge este preceito délfico (*gnôthi seautón*), ele está, algumas vezes e de maneira muito significativa, acoplado, atrelado ao princípio do “cuida de ti mesmo” (*epimeloû heautoû*). Eu disse “acoplado”, “atrelado”. Na verdade, não se trata totalmente de um acoplamento. Em alguns textos, aos quais teremos ocasião de retornar, é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”. (FOUCAULT, *HS*, 2006: 7)

Segundo Foucault, a noção de *epiméleia heautoû*, que ocupara um lugar de destaque na cultura antiga, foi gradativamente substituída na

história do pensamento ocidental, por outra noção que lhe era subordinada, o *gnôthi seautón*. Assim, noções que eram articuladas e complementares foram completamente separadas pelo desenvolvimento do pensamento ocidental. Empregados separadamente os dois termos envolvem dois modos de conceber as relações entre o sujeito e a verdade. Ao passo que o “conhecimento de si” corresponde a uma concepção de homem como sujeito do conhecimento. Sujeito pré-concebido que conhece e que é a condição de possibilidade e origem da verdade. A verdade aparece como privilégio do sujeito em virtude de sua natureza cognoscente. O “cuidado de si”, por sua vez, corresponde ao sujeito de ação sem uma essência substancial. A maneira de ser deste sujeito é constituída em exercícios e práticas que o transformam continuamente. A verdade nesse modo é verdade praticada e exercida, verdade de vida, cujos efeitos retornam sobre o sujeito e o modificam.

Na análise de Foucault, os dois modos acima de conceber as relações entre o sujeito e a verdade, dão lugar a duas modalidades de conceber a filosofia. A primeira é denominada simplesmente de “filosofia” e a segunda de “espiritualidade”, assim convém olhar o sentido dado por Foucault dos termos “filosofia” e “espiritualidade”:

Chamemos de “filosofia”, se quisermos esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso. Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. (FOUCAULT, *HS*, 2006:19)

É no modo de relação entre o sujeito e a verdade, na “filosofia” e na “espiritualidade, que Foucault identifica a diferença fundamental entre ambas. Diferença enquanto modalidade, já que para Foucault a filosofia e a questão da espiritualidade jamais estiveram separadas na

Antiguidade. Foi no percurso do pensamento ocidental que as condições de espiritualidade foram seguidamente ofuscadas pelas do conhecimento, culminando com o cartesianismo do século XVII que desqualificou completamente o saber da espiritualidade. Nas palavras de Foucault *a passagem do exercício espiritual ao método intelectual é muito clara em Descartes*¹ e ela corresponde a *liquidação do que poderíamos chamar de condição de espiritualidade*².

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento. [...] Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade. [...] deste ponto de vista não pode haver verdade sem conversão ou sem uma transformação do sujeito. Para a espiritualidade, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, de algum modo, pelo ato de conhecimento e a fim de preencher este ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito. (FOUCAULT, *HS*, 2006: 19-20)

Na espiritualidade antiga o sujeito só pode almejar alcançar a verdade através da transformação do seu próprio ser; já a filosofia moderna marcada pela figura de Descartes e seus discípulos, postula que a partir do momento que o sujeito está esclarecido pela verdade, ele pode mudar racionalmente a maneira de conduzir-se. É através da no-

¹ FOUCAULT, *HS*, 2006: 356,

² FOUCAULT, *HS*, 2006: 235.

ção de espiritualidade antiga explicitada acima que vou trabalhar a problematização de uma “espiritualidade cínica”. Espiritualidade enquanto conversão ao cinismo, conversão que envolve a subjetivação da verdade realizada quando o indivíduo transforma sua maneira de ser. Espiritualidade cínica atrelada à filosofia enquanto caminho de ascensão à verdade, como na citação abaixo:

Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estóicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade) são duas questões que jamais estiveram separadas. (FOUCAULT, *HS*, 2006: 21-22)

Na conversão “espiritual” ao cinismo a noção de *askesis* (ascese) tem uma importância significativa visto que a ascese ocorre por meio de exercícios permanentes exigidos ao agente ético que almeja ser considerado apto a ser sujeito de verdades. Ascese que atribui atenção de destaque aos acontecimentos e contingências da existência e sobre o modo como o indivíduo deve preparar-se para enfrentá-los. Indivíduo cínico que escolhe e cria suas enunciações verdadeiras de forma a transformá-las em matrizes práticas de ação.

O cinismo vincula o modo de vida e a verdade a um modo muito mais estrito, muito mais preciso. Ele faz da forma de existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma de existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos*, o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade. (FOUCAULT, *CV*, 2011: 150)

Primo pobre da história da filosofia antiga, o cinismo é apresentado por Foucault como forma filosófica original. No curso *A coragem da verdade* (1983-1984) o cinismo assume uma posição de destaque. Criticado por não possuir um número expressivo de textos teóricos, o cinismo se perpetuou como uma doutrina rudimentar, representado pelas suas anedotas e histórias cáusticas. Histórias ancoradas no pro-

blema da origem da verdade, da questão da filosofia como prática e exercício de vida indissociável de seu discurso. Filosofia como prática espiritual imanente, sem qualquer pretensão metafísica. Assim, apesar de sua pobreza teórica, o cinismo assume a sua importância na história do pensamento ao englobar: problematização filosófica, espiritualidade, ética, modo de ser e de agir.

A prática filosófica-espiritual cínica exige uma forma de vida extremamente marcante, com modulações bem características, fortemente articuladas com o princípio do dizer-a-verdade ousado, insolente e corajoso. No cinismo o dizer-a-verdade e o modo de vida são sobrepostos. O vínculo fundamental entre se dedicar a dizer a verdade e viver de certa maneira, é radical e sem mediação doutrinal. Assim, uma característica fundamental da espiritualidade cínica é a prática da *parrhesía*. Apesar da palavra *parrhesía* não ser reservada aos cínicos, o cínico é seu personagem mais emblemático. Ele é constantemente caracterizado como o homem da *parrhesía* e a emprega no seu sentido polivalente de fala franca: liberdade de palavra e insolência. O próprio retrato do cínico remete a noção de *parrhesía*, a exemplo da seguinte passagem atribuída a Diógenes, o Cínico, feita por Diógenes Laércio: *a alguém que lhe perguntou qual era a coisa mais bela entre os homens esse filósofo respondeu: a liberdade de palavra*.³ Diógenes liga o tema da beleza existência ao do exercício da *parrhesía*, exercício da fala livre e franca.

A exemplo de Diógenes, o cínico é colocado como sinônimo de homem da *parrhesía*, ele é visto como o *parrhesías prophétes*, o profeta da fala franca. Essa *parrhesía* está diretamente vinculada a certo modo de vida. A relação entre o dizer-a-verdade e a maneira de viver dos cínicos é mais complicada e precisa do que a encontrada no *Laques*, na figura de Sócrates. A *parrhesía*, a coragem e a ousadia de dizer a verdade, frente a pessoas honoráveis e honradas, como Nícias e Laques, só foi dada a Sócrates. Só ele detinha certas garantias e virtudes para falar com franqueza, só ele detinha uma coerência entre o que falava e a maneira como vivia. O cinismo leva o exemplo de Sócrates ao limite, para ele não é suficiente que a vida manifeste algumas virtudes. No cinismo o modo de vida serve de suporte, justificativa e manifestação da prática da *parrhesía*. Modo de vida que é caracterizado e personificado por formas reconhecíveis e codificadas.

³ LAÉRTIOS, Diógenes, *VDFI*, 2008: 169.

O cínico é o homem do cajado, é o homem da sacola, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem da barba hirsuta, é o homem sujo. É também o homem errante, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem nem casa nem família nem lar nem pátria, é o homem da mendicidade também. (FOUCAULT, CV, 2011: 148)

O modo de vida estereotipado e personificado na figura acima faz parte da prática filosófica-espiritual do cínico e tem relações precisas em relação à *parrhesía*. O modo de vida tem funções instrumentais e é condição de possibilidade para o exercício da *parrhesía*. Ele também tem uma função redutora em relação às convenções e as crenças, ele livra o cínico de toda norma ou opinião supérflua e inútil para fazer a verdade surgir. O modo de vida faz o papel de prova, ele permite mostrar numa crueza irredutível frente às coisas realmente indispensáveis à vida humana, no que tem de mais elementar e rudimentar. *Ele faz da forma de existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade.*⁴ O cinismo faz do *bíos* uma aleturgia, uma manifestação da verdade, o cínico é o mártir da verdade. Ele é aquele que testemunha, autentica e manifesta uma existência da verdade, com o próprio corpo. O próprio corpo da verdade é tornado visível, e risível, em certo estilo de vida. *A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo.*⁵ O cínico é aquele que exerce em sua vida o escândalo de verdade, espiritualidade escandalosa, portanto.

A vida escandalosa dos cínicos levou as pessoas a terem uma atitude dúbia em relação ao cinismo que foi marcada pelo paradoxo abaixo, de um lado buscavam discriminar e eliminar certa forma de prática cínica, ao mesmo tempo em que procuram depurar da prática cínica a essência pura do próprio cinismo.

Mas vocês estão vendo que temos aí um paradoxo muito curioso, pois, de um lado, vimos o cinismo descrito como uma forma de existência bem particular, à margem das instituições, das leis, dos grupos sociais mais reconhecidos: O cínico é alguém que está verdadeiramente à margem da sociedade sem que se possa aceitar recebê-lo. O cínico é escorraçado, o cínico é errante. E

⁴ FOUCAULT, CV, 2011: 150.

⁵ FOUCAULT, CV, 2011: 152.

ao mesmo tempo o cinismo aparece como o núcleo universal da filosofia. O cinismo está no cerne da filosofia e o cínico gira em torno da sociedade sem ser admitido nela. Paradoxo interessante. (FOUCAULT, CV, 2011: 178)

Uma questão importante é a relação singular que os cínicos tinham com o ensino filosófico. O arcabouço doutrinal do cinismo era bem estreito e rudimentar, ele comportava muito poucos textos teóricos, ao mesmo tempo em que era popular⁶. A dificuldade de identificar uma doutrina cínica passa pela questão de que a vida cínica se faz essencialmente pelo caminho breve, caminho espiritual do exercício e do aprendizado, mas carente de discurso. O ensino cínico se apoiava em esquemas não doutriniais, mas esquemas de vida, esquemas de conduta.

O cinismo de Diógenes parece ter sido mais uma prática do que uma doutrina; conforme ele se afasta da ciência, ele aproxima sua filosofia das artes servis e manuais. A prova de que a virtude não é dom inato, nem é adquirida pela ciência, mas é o resultado de um exercício, é que “nós vemos nas artes servis e em outras, os artesãos adquirem através do exercício um saber incomum”, como os atletas e os flautistas. “Nada na vida é bem sucedido sem o exercício, com ele, podemos superar todas as coisas.” (BRÉHIER, *HP*, 1961: 279- 280)

Por meio de anedotas, modelos, relatos e exemplos, o ensino cínico estabeleceu uma possibilidade de existência que restituiu a força de uma conduta para além de um debilitamento moral. Possibilidade de existência que faz aparecer a figura do herói filosófico, que é diferente do sábio tradicional. O herói filosófico representa certo modo de vida. O heroísmo filosófico possibilita pensar uma história da filosofia que não depende da história das doutrinas filosóficas, mas dos modos e estilos de vida.

O cinismo como essência do heroísmo filosófico – foi isso que percorreu toda a Antiguidade e que faz do cinismo, qualquer que seja sua pobreza teórica, um acontecimento importante na história, não apenas nas formas de vida, mas do pensamento. O

⁶ A filosofia cínica era dirigida a um público vasto e pouco cultivado, o próprio recrutamento dos seus integrantes era feito fora das elites letradas que frequentemente praticavam a filosofia.

heroísmo filosófico, a vida filosófica como vida heróica, é algo que foi inscrito e transmitido por essa tradição cínica. (FOUCAULT, CV, 2011: 186)

No decorrer da Antiguidade o cinismo aparece como uma maneira de praticar a *aleurgia* e manifestar a verdade na própria forma de vida. Vida cínica como *alethés bios*, vida não dissimulada que não encerrava nenhuma parte de sombra e que podia enfrentar a luz plena. Vida espiritualizada que podia se manifestar à vista de todos sem reticência, verdadeira vida que não escondia suas intenções e seus fins. Vida reta (*euthús*) conforme os princípios e as regras (*nómos*). Vida que escapava da perturbação, das mudanças, da corrupção e da queda. Vida livre, que mantinha uma independência com relação a tudo que pode submetê-la à dominação e ao controle. Vida não escrava, em que o controle é de si por si mesmo. O cinismo joga com essa noção de *alethés bios*, ele pega a moeda do *alethés bios* e muda o seu valor.

Diôgenes, filho do banqueiro Iquêsios, nasceu em Sinope. Diclés revela que ele viveu no exílio porque seu pai, a quem fora confiado o dinheiro do Estado, adulterou a moeda corrente. Entretanto, Ebulides, em seu livro sobre Diôgenes, afirma que o próprio Diôgenes agiu dessa maneira e foi forçado a deixar a terra natal com seu pai. Diôgenes, aliás, em sua obra *Pôrdalos*, confessa a adulteração da moeda. Dizem alguns autores que, tendo sido nomeado superintendente, deixou-se persuadir pelos operários, e foi a Delfos ou ao oráculo Délio na pátria de Apolo perguntar se deveria fazer aquilo a que desejavam induzi-lo. O deus deu-lhe permissão para alterar as instituições políticas, porém ele não entendeu e adulterou a moeda. Descoberto, segundo alguns autores foi exilado, e segundo outros deixou a cidade espontaneamente. Outros autores contam ainda que o pai lhe confiou a cunhagem da moeda e que ele a adulterou; o pai foi preso e morreu; o próprio Diôgenes fugiu e foi a Delfos perguntar não se devia falsificar a moeda, e sim o que devia fazer para tornar-se mais famoso, e então recebeu o oráculo supramencionado. (LAËRTIOS, Diôgenes, *VDFI*, 2008: 157)

Na passagem acima se vê que Diôgenes era filho de um cambista, um banqueiro que manipulava, trocava e adulterava moedas. Diôgenes e seu pai foram banidos de Sinope por terem falsificado a

moeda. Diógenes, exilado de Sinope foi a Delfos, pediu um conselho ao oráculo e foi aconselhado por Apolo a falsificar e alterar o valor da moeda. Mas o que significa alterar o valor da moeda? Mudar o valor da moeda é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra ou lei. Alterar uma moeda não significa necessariamente desvalorizar a moeda, mas pode-se apagar certa efígie para substituí-la por outra de maior valor, por outra moeda que circule com seu verdadeiro valor. O princípio cínico de mudar o valor da moeda, passa pela reavaliação do valor da moeda, através da gravação de outra efígie mais adequada. Os cínicos não mudam o metal da moeda, mas modificam a efígie a partir dos princípios da verdadeira vida que deve ser não dissimulada, não misturada, reta e incorruptível. Eles levarão a verdadeira vida ao limite e vão alterá-la naquilo que ela tradicionalmente era. A espiritualidade cínica vai assumir a faceta de careta ou deformação violenta da filosofia, em prol da verdadeira vida.

O cinismo desempenharia, de certo modo, o papel de espelho quebrado para a filosofia antiga. Espelho quebrado em que todo filósofo pode e deve reconhecer a própria imagem da filosofia, o reflexo do que ela é e do que devia ser, o reflexo do que ele próprio é e do que ele próprio gostaria de ser. E ao mesmo tempo, nesse espelho, ele percebe uma careta, uma deformação violenta, feia, sem graça, na qual ele não poderia em hipótese alguma se reconhecer, nem reconhecer a filosofia. (FOUCAULT, CV, 2011: 204)

A espiritualidade cínica vai passar ao limite, extrapolar os temas da verdadeira vida, sem romper com os valores da filosofia clássica, quando se trata de verdadeira vida. O cinismo vai dar uma continuidade carnavalesca ao modelo de verdadeira vida, de acordo com seu próprio paradoxo. O paradoxo da espiritualidade cínica é que ela constitui os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia. Ele se apresenta na forma de um conjunto banal de características comuns às diversas filosofias da época, ao mesmo tempo em que é marcado pelo escândalo e pela reprovação. O cinismo sempre foi muito familiar e estranho. Um número considerável de filósofos reconhece uma imagem positiva do cinismo e simultaneamente ele é considerado ordinário, repulsivo, banal e inaceitável.

O cinismo faz um ecletismo de efeito inverso, ele retoma alguns traços fundamentais das filosofias que lhe são contemporâneas e faz dessa retomada uma prática revoltante. Para instaurar sua prática ele não recorre ao consenso caro à filosofia, mas faz um movimento estranho e contrário à prática filosófica, um movimento hostil e de guerra. O cinismo faz surgir sob uma nova modelagem o problema da coragem da verdade, tão importante para a filosofia antiga. Com ele surge uma forma de coragem da verdade que é distinta da bravura política e da ironia socrática. Nos dois últimos arrisca-se a vida para dizer a verdade, no cinismo arrisca-se a vida, não apenas para dizer a verdade, mas pela própria maneira como se vive. O cínico expõe sua vida não por seus discursos, mas por sua própria vida. É uma tomada de posição muito mais virulenta e radical. O cinismo colocou sob forma de escândalo a questão da vida filosófica, enquanto a filosofia desenvolveu-se negligenciando cada vez mais o problema da vida em seu vínculo essencial com a prática do dizer-a-verdade.

A espiritualidade cínica comporta quatro princípios gerais que são comuns à tradição socrática ou às temáticas de outras filosofias. São eles: para o cinismo a filosofia é uma preparação para a vida; essa preparação para a vida implica ocupar-se antes de tudo de si mesmo; para se ocupar de si mesmo deve-se estudar apenas o que é útil para a existência e é preciso tornar a vida de acordo com os preceitos que se formula. A esses quatro princípios comuns a Sócrates, aos estoicos e aos epicuristas, o cinismo acrescenta um quinto bem específico e sinalético. Ele acrescenta o célebre princípio do altera o valor da moeda, como um princípio de vida, fundamental e característico dos cínicos. O imperador Juliano, que apresentou o cinismo como uma espécie de filosofia universal, afirmou que o cinismo possuía dois princípios que remontavam ao Apolo Píio. Os dois princípios universais seriam: o princípio délfico “conhece-te a ti mesmo”, característico de Sócrates, mas endereçado a todos; e “reavalua tua moeda”, princípio reservado a Diógenes.

Foi por ter tomado conhecimento de si que Diógenes se reconheceu como superior ao próprio Alexandre, o Grande. Diógenes se reconhecia como a verdadeira moeda, o verdadeiro rei. *Conta-se que Alexandre, o Grande, disse que se não tivesse nascido Alexandre gostaria de*

*ter nascido Diógenes.*⁷ Da mesma forma que o “muda a tua moeda” foi um preceito emblemático do cinismo, uma comparação também foi canônica a propósito da espiritualidade cínica, a comparação do filósofo cínico com o cão, a *bíos kynikós*. A espiritualidade cínica corresponde a uma vida de cão na medida em que é impudica, não há pudor ou vergonha, nela se faz em público aquilo que somente os cães e os animais ousam fazer. É uma vida de cão, porque o cão e o cínico são indiferentes, eles não têm outras necessidades além das que podem satisfazer imediatamente. Mas também é uma vida diacrítica, uma vida capaz de brigar, vida que late contra os inimigos e é capaz de distinguir as pessoas falsas e das sinceras.

Certa vez Alexandre encontrou e exclamou: “Sou Alexandre, o grande rei”; “E eu”, disse ele, “sou Diógenes, o cão”. Perguntaram-lhe o que havia feito para ser chamado de cão, e a resposta foi: “Balanço a cauda alegremente para quem me dá qualquer coisa, ladro para os que recusam e mordo os patifes.” (LAËRTIOS, Diógenes, *VDFI*, 2008: 167)

A *bíos kynikós* é uma vida espiritual de discernimento, como um cão de guarda, o cínico sabe se dedicar a salvar a vida dos outros e proteger a vida de quem gosta. Vida de impudor, indiferente, discriminatória, briguenta e de cão de guarda. A vida cínica é ao mesmo tempo a continuação, a passagem ao limite e a reversão da verdadeira vida; enquanto vida não dissimulada, independente, reta e soberana. O que é a vida impudica? Senão a continuação e a reversão escandalosa da vida não dissimulada. O que é a vida indiferente que não necessita de nada? Senão o prolongamento e a passagem ao limite da vida independente e sem mistura. O que é a vida diacrítica e discriminatória? Senão a continuação e a reversão escandalosa da vida reta que obedece a lei. O que é a vida do cão de guarda, vida de combate e serviço? Senão o prolongamento e a reversão da vida tranquila e soberana. A *bíos kynikós* substitui os hábitos cotidianos que costumam demarcar a existência por princípios tradicionalmente aceitos pela filosofia. Só que esses princípios devem ser aplicados à própria vida, em vez de serem mantidos no campo do *lógos*. O indivíduo deve enformar a própria vida, assim como a efígie enforma o metal da moeda na qual é impressa. O

⁷ LAËRTIOS, Diógenes, *VDFI*, 2008: 212.

sujeito deve constituir a própria subjetividade, ao invés de deixar-se ser assujeitado, por preguiça ou covardia. Através de sua espiritualidade o cínico manifesta um jogo de vida diferente dos homens em geral e dos filósofos em particular. A vida para ser verdadeiramente uma vida de verdade, deve ser uma vida outra, uma vida radical e paradoxalmente outra. Não é questão de outro mundo, mas de vida outra. Não se trata de uma vida sustentada pela espiritualidade metafísica do outro mundo como no platonismo, mas de outra espiritualidade, outra vida possível. Vida apoiada numa espiritualidade cínica grosseira, vida transvalorada e radical da própria maneira de viver, a ponto de abarcar até a pobreza.

A pobreza cínica nunca é potencial, ela é uma pobreza efetiva de despojamento a ponto de acatar a mendicidade, que corresponde a pobreza levada ao ponto de depender da indulgência dos outros, depender dos acasos dos bons encontros. A mendicidade leva a pobreza cínica ao ponto do escândalo voluntário. A pobreza cínica é tão radical que ela foi além da mendicidade material, ela afrontava até a *adoxia*, a má reputação. Os gregos antigos tendiam ao orgulho, eles primavam pela honra e pela boa reputação. A postura espiritual cínica de se deixar ser insultado, desprezado e humilhado, era um escândalo para o homem grego. Mesmo Sócrates que aceitou uma espécie de desonra ao ser condenado à morte, não praticou a *adoxia* cínica. Sócrates sabia que a *doxa*, o senso comum, da maioria entendia que ele era culpado e merecia a condenação, mas também sabia que aos olhos dos que realmente enxergavam, ele era justo e honrado, era portador de uma vida reta. Os cínicos já viam a prática sistemática da desonra como algo positivo que tem sentido e valor. A desonra é buscada ativamente pelo cínico, as situações humilhantes valem como exercícios de resistência. O cínico se apoia nas provas de humilhação para exercer seu controle. Ele resiste a todo tipo de opinião, crença ou convenção. Na busca da vida independente, dramatizada na forma de pobreza, mendicidade, *adoxia* e desonra, o cínico reverte o tema filosófico clássico e deixa emergir a verdadeira vida como vida escandalosamente outra. A vida reta do cínico é uma vida totalmente outra, apoiada numa espiritualidade que valoriza o domínio da ordem da natureza. O cínico valoriza a própria animalidade de forma que a vida reta é atrelada à natureza. Nenhuma

prescrição ou convenção humana deve ser aceita se não estiver em conformidade ao que se encontra na natureza. Assim os cínicos praticam a união livre e recusam o casamento, a família e qualquer tabu alimentar. Diógenes comeu carne crua e sustentava que a antropofagia não era necessariamente odiosa ou intolerável.

Diôgenes nada via de estranho em roubar qualquer coisa de um templo ou em comer a carne de qualquer animal, nem via qualquer impiedade em comer a carne humana, como faziam sabidamente alguns povos estrangeiros. De acordo com a reta razão ele dizia que todos os elementos estão contidos em todas as coisas e impregnam todas as coisas; sendo assim, no pão há carne e na verdura há pão. (LAËRTIOS, Diógenes, *VDFI*, 2008: 170)

Enquanto o pensamento antigo defendia a tese de que o ser humano manifestava sua humanidade distinguindo-se da animalidade, a espiritualidade cínica assume a animalidade como forma prescritiva de vida, como maneira de ser em relação a si mesmo, como maneira de ser que deve assumir a forma de uma provação perpétua e contínua.

A animalidade é um exercício cínico, uma tarefa para si mesmo e um escândalo para os demais. O *bíos philosophikos* como vida reta é a animalidade do ser humano encarada como um desafio, praticada como um exercício e lançada na cara dos outros como um escândalo. (FOUCAULT, 2011, CV: 234)

Um aspecto importante da reversão cínica, que talvez seja o mais paradoxal e característico da vida cínica, é o tema da vida soberana. Para o cínico, o soberano coroado, não passa de uma sombra da verdadeira monarquia. Frente ao rei, o cínico é o antirrei que mostra o quanto a monarquia visível é vã, ilusória e precária. Frente ao imperador, o cínico faz a afirmação despojada e insolente de que ele é o verdadeiro imperador, e o pseudoimperador nada pode oferecer ao verdadeiro imperador que já possui tudo. *Enquanto em certa ocasião o filósofo tomava sol no Cranêion, Alexandre, o Grande, ponderou, chegou, pôs-se na sua frente e falou: "Pede-me o que quiseres!" Diógenes respondeu: "Deixa-me o meu sol!"*⁸ Alexandre é um imperador da terra e dos homens, um im-

⁸ LAËRTIOS, Diógenes, *VDFI*, 2008: 161-162.

perador político que depende de uma série de coisas para assegurar seu Império, como: um exército, uma corte, conselheiros, aliados, legisladores e embaixadores. A monarquia de Alexandre é frágil e precária, ela depende dos outros. Já Diógenes não necessita de nada para exercer sua soberania. Ele está nu diante de Alexandre e não dispõe de nada além de um tonel, não tem exército, nem corte. Por não possuir nada, por não depender dos outros, sua monarquia não pode ser derubada. O rei dos homens está exposto a todas as desgraças e reverses da sorte, possui inimigos externos e internos; o filósofo-rei, o cínico-rei, não pode ser atingido por inimigos externos, nem sucumbe aos inimigos internos, ele é soberano de seus vícios e defeitos, o cínico é rei por natureza. *O cínico é um verdadeiro rei, só que um rei desconhecido, um rei ignorado, um rei que voluntariamente, pela maneira como vive, pela opção de existência que fez, pelo despojamento e [a] renúncia a que se expõe, se esconde como rei.*⁹ Como afrontou Alexandre, Diógenes também respondeu insolentemente a Filipe da Macedônia. Diógenes foi conduzido acorrentado até o rei Filipe, que o interrogou acerca da razão sua da presença em sua corte e Diógenes replicou: “eu espiono sua instabilidade”. O rei-cínico é um rei zombeteiro, que esconde sua soberania no despojamento e na miséria. Ele é um rei que recebeu a missão de se ocupar dos outros e ele cuida dos outros, como um médico trata seus pacientes.

O cinismo filosófico propõe um saber insolente alegre e uma sabedoria prática eficaz: <Por trás da causticidade de Diógenes, por trás do seu desejo de chocar, nós percebemos uma atitude filosófica séria, como poderia ter sido a de Sócrates. Se ela for aplicada, as máscaras da vida civilizada cairão uma a uma, e as maneiras do cão opor-se-ão à hipocrisia ambiente. Isso porque ele pensou poder oferecer aos homens um caminho que leva à felicidade.> Quando o desconforto supera as feridas e satura a atualidade, Diógenes se faz, portanto, médico da civilização. (ONFRAY, C, 1990: 26)

Ele faz uma intervenção terapêutica, uma intervenção física no campo social, na forma de um combate. O cínico propõe medicações duras, ele age como um benfeitor agressivo e belicoso. Dono da diatribe, de um discurso severo e mordaz, o cínico ataca os vícios que afetam

⁹ FOUCAULT, CV, 2011: 245.

os homens, afetando seus interlocutores em particular, e o ser humano em geral. O cínico é útil porque morde e destroça os vícios que afligem o gênero humano inteiro.

A forma da resistência do cínico é o do despojamento e da provação perpétua de si, ao mesmo tempo em que cuida dos outros e da humanidade em geral. Ele é um combatente um rei guerrilheiro miserável, que combate ao mesmo tempo por si e pelos outros. Essa última reversão cínica dramatiza a vida soberana e feliz da antiguidade grega, por meio de uma realeza miserável, cheia de provações em relação a si mesmo e de luta em relação aos outros. Com uma espiritualidade aguerrida e belicosa, o cínico reverte a vida tranquila, em uma vida de combate, vida de guerrilha, “vida militante”, no dizer de Foucault. A noção de militantismo engloba dimensões comuns à vida cínica. A militância cínica se dá em meio aberto e não num meio fechado e restrito, como era comum ao militantismo das escolas filosóficas da antiguidade. O cínico falava para todos, sua militância se dirige a todo mundo, ela não exige uma *paideia* prévia, mas recorre a meios violentos para sacudir e converter bruscamente as pessoas. Aludi à figura do cínico como um combatente, um guerrilheiro, um filósofo em guerra que trava para os outros a guerra filosófica. Ele se coloca como um missionário universal do gênero humano e da universalidade ética. Nessa perspectiva ética, o cínico é responsável pela humanidade, e o cuidado dos homens é uma tarefa essencial do filósofo cínico.

Em nenhum lugar, há qualquer questão acerca de cínicos que estão delimitados à reforma interna de si mesmos, se eles se reformam é para dirigir os outros e oferecer modelos; eles estão lá para observar e monitorar não a si mesmos, mas os outros, e, se for necessário, culpar até mesmo os reis por seus desejos insaciáveis. (BRÉHIER, *HP*, 1961: 273- 274)

Aquele que não foi mais que um rei de miséria, um rei oculto e desconhecido, surge como aquele que exerce a verdadeira função da *politéia*, entendida em seu sentido mais amplo. Não se trata de governar uma cidade ou estado, mas governar o mundo, governar o gênero humano inteiro. Para tanto o modo de vida cínico está fundamentalmente atrelado à prática da *parrhesía*. O cínico é a própria plástica da

verdade, ele é uma estátua visível da verdade, despojada de todo ornamento frívolo, de tudo o que seria para o corpo, a retórica ou a lisonja. Malgrado a sujeira, a miséria e a feiura, o cínico também é dotado de saúde plena, o próprio ser do que é verdadeiro é tornado visível através do seu corpo. A verdade do seu corpo deve persuadir o que a sujeira e a feiura repelem. A vida cínica não é simplesmente uma estátua da verdade, mas comporta um exato conhecimento de si, ela comporta o trabalho da verdade de si sobre si. O princípio do cinismo é dizer que a verdadeira vida é uma vida outra, ele muda o valor da moeda e expõe a verdadeira vida como vida outra, diferente da vida tradicional dos homens e da vida específica dos filósofos.

Vivo de uma maneira outra, e pela própria alteridade da minha vida eu lhes mostro que o que vocês buscam está em outro lugar que não aquele em que buscam, que o caminho que vocês seguem é um caminho outro em relação ao que deveriam seguir. E a verdadeira vida – ao mesmo tempo forma de existência, manifestação de si, plástica da verdade, mas também empreitada de demonstração, convicção, persuasão através do discurso – tem por função mostrar que, embora sendo outra, os outros é que estão na alteridade, no erro, onde não se deve estar. E a tarefa da veridicção cínica é portanto convocar todos os homens que não levam a vida cínica e essa forma de existência que será a verdadeira existência. Não a outra, que se engana de caminho, mas a mesma, a que é fiel a verdade (FOUCAULT, CV, 2011: 277)

Na história das relações da verdade com o sujeito, o cinismo não é uma figura singular e esquecida da filosofia antiga. Ele é uma categoria histórica que perpassa a história do pensamento ocidental, com seus vários formatos e objetivos. Ele faz corpo com a história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais. E dentro da história das relações de verdade, sustento que o cinismo foi a forma mais profunda do exercício da verdade sobre si mesmo. O cínico foi o que mais radicalizou o fundamento da atitude como coragem da verdade. Ele tem a coragem de dizer a verdade sem nada dissimular, a despeito dos perigos que isso comporta. O cínico marca o próprio corpo com a verdade, ele junta a prática da *parrhesía*, com a prática do cuidado de si da forma mais teatral e drástica possível. Os cínicos dão o exemplo, fo-

ram filósofos práticos subversivos, que encarnaram a verdade com seu comportamento. Assim a espiritualidade cínica pode ser vista como um momento de reavaliação radical da verdade filosófica, recolocada no campo da *práxis*, da prática vital, capaz de transformar o indivíduo e o ambiente que o cerca.

Finalizo assinalando que a espiritualidade cínica suscitou atitudes peculiares que abriram caminho para pensar a possibilidade do fora, do mundo outro e da vida outra, com novas formas de subjetivação, ancoradas na *práxis* da *parrhesía*. O filósofo cínico é aquele que pela coragem da sua *parrhesía*, pela coragem do seu dizer-a-verdade, demonstra a possibilidade da alteridade, sustentada pela sua espiritualidade e exemplificada pelo seu modo de vida. Espiritualidade aguerrida, asquerosa, escandalosa, rústica, brutal e virulenta. Espiritualidade imanente que não comporta nenhuma ilusão metafísica e que postula a necessidade transformação radical do indivíduo, transmutação da efígie da moeda do sujeito, para que ele tenha direito à verdade. Espiritualidade cínica que caminha ao lado da filosofia enquanto caminho de ascensão à verdade. Verdade filosófica que é reavaliada e abraça a alteridade, verdade realocada no campo da *práxis*, na forma do modelo de vida e na possibilidade de transformação do mundo. Verdade colocada na materialidade da própria vida. A espiritualidade cínica possibilita que o filósofo manifeste o verdadeiro no corpo visível de sua existência. A espiritualidade cínica é o que possibilita ao cínico levar uma vida outra, vida totalmente pública e exposta, ou seja, não dissimulada. Vida de despojamento e pobreza completos, ou seja, vida pura. Vida selvagem e animal, ou seja, em conformidade com a natureza. Vida independente que não vê limites para manifestar sua soberania. Assim a verdade sai do domínio do discurso para se encarnar na existência. Por meio de sua espiritualidade o cínico transvalora a verdade, vivendo estritamente os princípios da verdade.

REFERÊNCIAS

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie. L' Antiquité ete Moyen Age II, periode hellenistique et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II: curso* no Collège de France (1983-1984). São Paulo, SP: Martins Fontes, 2011.

———. *A hermenêutica do sujeito: curso* no Collège de France (1981-1982). São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.

———. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II: cours au Collège de France* (1983-1984). Paris: Gallimard, 2009.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2ª edição, Brasília, DF: UNB, 2008.

ONFRAY, Michel. *Cynismes – portrait du philosophe en chien*. Paris: Éditions Grasset et Frasnelle, 1990.

Os conceitos de “técnica” e “tecnologia” em Michel Foucault

Daniel Salésio Vandresen

IFPR

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo descrever sobre o sentido que os conceitos de técnica e tecnologia adquirem no empreendimento teórico de Michel Foucault, compondo sua estratégia para pensar a subjetividade Ocidental. Para o autor a constituição da subjetividade ocorre na relação com as diferentes aplicações do conceito de tecnologia (tecnologia do signo, tecnologias de produção, tecnologia de dominação e tecnologias do eu). Sendo que neste trabalho, como o próprio autor admite priorizar, será desenvolvido a relação entre as duas últimas tecnologias: a que produz uma subjetividade assujeitada (tecnologias de dominação: na disciplinar e na biopolítica) e a que conduz a transformação de si mesmo em busca de novas formas de vida (as técnicas de si na estética da existência). Diante da atual amplitude do avanço científico e tecnológico, expresso nas diversas conquistas tecnológicas e nos objetos produzidos, mas que também invade a vida (a existência, a subjetividade) e difunde-se pela educação tecnológica, este estudo pretende traçar as bases teóricas de outra leitura dos conceitos de técnica e tecnologia em Foucault como uma possibilidade de análise do papel da filosofia na formação de uma subjetividade autônoma no ensino técnico. Por isso, no primeiro momento, apresentam-se os conceitos no pensamento de Foucault e, no segundo momento, descreve-se o papel da filosofia em sua relação com a técnica.

OS CONCEITOS DE “TÉCNICA” E “TECNOLOGIA” EM FOUCAULT

A partir da década de 1970 alguns pensadores da tradição filosófica francesa, como Gilles Deleuze, Félix Guattari e Michel Foucault, desenvolvem certos conceitos que vão além do aspecto objectual (ôn-tico) da técnica e da tecnologia¹. Neste estudo pretende-se percorrer o caminho traçado por Foucault para pensar os conceitos de “técnica” e “tecnologia” na constituição da subjetividade.

No empreendimento teórico de Foucault estes termos aparecem com diversas aplicações e em diferentes momentos: a partir de 1970 como tecnologias de dominação nos termos: tecnologia do poder, tecnologias de governo, tecnologia política, tecnologia da verdade, tecnologias do sexo e do corpo, técnicas do biopoder; a partir de 1980 como tecnologia da existência nos termos: técnicas de si, técnicas da vida (*tékhnē tou̐ bíou*); entre outros. Tendo algo comum em cada aplicação, como defende no texto *Verdade e subjectividade* (Conferência de 1980, publicado em 1993): a finalidade de realizar um projeto investigativo sobre a genealogia do sujeito, onde situa seu trabalho como: “[...] domínio exacto da análise é aquilo a que eu daria o nome de tecnologias. Significando isto a articulação de certas técnicas e de certos tipos de discurso acerca do sujeito” (FOUCAULT, 1993, p. 206).

Segundo a interpretação que Edgardo Castro (2004) realiza nos verbetes técnica e tecnologia na obra *El Vocabulario de Michel Foucault*, as práticas² são o campo de estudo de Foucault e elas se definem pela regularidade e a racionalidade que acompanham seu modo de ser.

¹ O uso dos conceitos de técnica e tecnologia nos trabalhos de Foucault pode ser atribuído a influência recebida de Heidegger, como defendem CROS (2004, p. 595) e PETERS (2000, 41). Foucault mesmo admite (2012a, p. 253) que a leitura de Heidegger na década de 50, como a de Nietzsche, foi decisiva em seus trabalhos futuros. Foucault não tematiza as técnicas de produção, pois assim como Heidegger, não vê nelas a resposta para a compreensão do homem, de sua subjetividade. Para Heidegger (2007, p. 396) a essência da técnica não é nada técnico, isto porque a técnica não pode determinar, nem ser o fundamento de si mesma. Não é o objetivo deste trabalho, neste momento, tematizar a relação entre estes autores, apenas evidenciar que a concepção da essência da técnica de Heidegger, presente no texto *A questão da Técnica* (1953), tem importante repercussão no pensamento de Foucault.

² Segundo Maurice Florence, no texto *Foucault* (2012, p. 228), a análise das práticas funciona como princípio de método, em que Foucault investiga o conjunto das maneiras de fazer mais ou menos regradas. Sendo que as práticas devem ser concebidas, ao mesmo tempo, como modo de agir e de pensar.

Sendo que os termos técnica e tecnologia agregam a ideia de prática nos conceitos de estratégia e tática. Com a aplicação destes conceitos de técnica e tecnologia, Foucault pretende analisar certa dimensão da realidade que compõem as práticas racionalizadas que agem sobre os indivíduos por meio de uma regularidade de táticas e estratégias, sendo que nisso se manifesta o modo como o poder é exercido. Ideia também defendida por Guaracy Araújo (2012, p. 74), que afirma: foi através da análise dos “mecanismos infinitesimais” das relações de poder que “[...] Foucault nomeará com os termos “técnica” ou “tecnologia”, indicando formas específicas a partir das quais o poder é efetivamente exercido”.

Esta concepção aparece no texto *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* (1977), onde Foucault afirma que o estudo das penas na obra *Vigiar e Punir* (1975) o “convenceu de que não era tanto em termos de lei, mas em termos de tecnologia, em termos de tática e estratégia”, portanto, não uma análise do poder em termos jurídicos (não como proibição), mas uma análise do poder como tecnologia, ou seja, como uma estratégia para alcançar um fim desejado. Ainda, Foucault declara (2006, p. 270) que foi a partir da obra *Vigiar e Punir* que começa a aparecer sua análise das tecnologias de poder. E que seu projeto:

É estudar o desenvolvimento de um **tema tecnológico** que acho importante na história da grande reavaliação dos **mecanismos de poder** no século XVIII, na história geral das técnicas de poder e, mais globalmente ainda, das relações entre **racionalidade e exercício do poder**, importante também no nascimento de estruturas institucionais próprias às sociedades moderna, importante enfim para compreender a gênese ou o crescimento de certas formas de saber, como as ciências humanas, em particular (FOUCAULT, 2006, p. 333, grifo nosso).

Deste modo, estudar um tema tecnológico significa buscar compreender a maneira pela qual se racionalizou as relações de poder através da invenção de certos procedimentos técnicos colocados em prática para fazê-lo funcionar. “O poder consiste em relações complexas. Essas relações implicam um conjunto de técnicas racionais e a eficiência delas deve-se à subtil integração de tecnologias de coerção e de tecnologias do eu” (FOUCAULT, 1993, p. 207).

Temática também abordada no texto *As Malhas do Poder*, onde afirma: “[...] esses mecanismos de poder, esses procedimentos de poder, devem ser considerados como técnicas, ou seja, como procedimentos que foram inventados, aperfeiçoados, que se desenvolvem sem cessar” (FOUCAULT, 2012b, p. 175) e continua: fazer a história das tecnologias do poder significa “[...] não conjurar o poder do ponto de vista jurídico, mas tecnológico” (idem). No texto, Foucault aborda (2012b, p. 172s) os mecanismos positivos das tecnologias de poder, apontando quatro características do poder: primeiro, existe uma diversidade de poderes locais, cada um com seu próprio modo de funcionamento e suas técnicas; segundo, não há um poder central, mas poderes específicos e regionais; terceiro, o poder não proíbe, não diz respeito a questão jurídica, mas funciona como produtor de eficiência, produtores de um produto; e, quarto, o poder deve ser considerado como técnicas.

Já no texto *As Tecnologias do Eu* (1993)³ Foucault apresenta quatro tipos de técnicas/tecnologias que são base para a formação das racionalidades práticas:

[...] estas técnicas podem ser divididas em quatro grupos, cada uma das quais é uma matriz da razão prática: 1) as técnicas de produção pelo qual podemos produzir, transformar e manipular objetos; 2) os sistemas técnicos de signos, que permitem o uso de signos, os significados, os símbolos ou as significações; 3) as técnicas de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, para submetê-los a determinados fins ou dominação, objetivando enquanto sujeito; 4) as técnicas do eu, que permitem aos indivíduos realizar, sozinho ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e almas, pensamentos, conduta, seu modo de ser; para transformar a fim de atingir um estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade (FOUCAULT, 1994, p. 785, tradução nossa).

³ No original *Les techniques de soi* da obra *Dits et Ecrits* 1980-1988 tome IV, p. 783. O texto trata-se de um dos seminários que o autor ministrou na Universidade de Vermont em 1982, sendo publicado em 1983 com o título genérico de *The Technologies of the self*. Segundo Miguel Morrey (1990, p. 36) é preciso recordar que ao traduzir os termos “soi” e “self” ora como “eu” ou ora como “si”, deve-se considerar esse “eu” não apenas como sujeito, mas um interlocutor interior de si mesmo. Práticas sobre si que, por um lado, dizem respeito ao exercício que o indivíduo realiza sobre si mesmo por meio de certas técnicas que o objetivam e o sujeitam e, por outro lado, também se refere as práticas que promovem a sua liberdade.

Foucault defende (1993, p. 206 e 2012a, p. 93) que os três primeiros tipos de técnicas (produção, signos e dominação) já estavam de certa forma presentes nas proposições de Habermas, mas que seu trabalho consistia em mostrar outro tipo de técnicas: as técnicas de si. Sendo que investigar a interação destas técnicas de si com as técnicas de dominação permitem analisar a genealogia do sujeito na civilização ocidental.

Nesse sentido, se faz necessário apresentar criticamente a concepção da técnica em seu sentido comum⁴. A técnica objetiva pode ser compreendida, de modo geral, como o emprego de certos instrumentos (meios) para chegar a um determinado fim, sendo que a modernidade pode ser daí entendida como o momento que se tem intensificado os mecanismos para alcançar com maior rapidez ao fim desejado⁵. Um modo de proceder objetivo que se difunde para todos os saberes, tanto no saber empírico das ciências aplicadas (em seu modo de fazer), como na objetividade do conhecimento representativo do saber moderno. Deste modo, Foucault admite (2004, p. 589) que busca compreender como se formou a objetividade no pensamento ocidental, como em determinado momento o mundo tornou-se o correlato de uma *tékhnē*. Ainda afirma: “Quero dizer com isto dizer que, a partir de um certo momento, ele [**mundos**] cessou de ser pensado para tornar-se conhecido, medido, dominado, graças a alguns instrumentos e objetivos que caracterizavam a *tékhnē*, ou as deferentes técnicas” (FOUCAULT, 2004, p. 589-590, nossa inclusão).

Desta maneira, pode-se evidenciar que a aplicação que Foucault faz dos conceitos de técnica e tecnologia, entendida pelo autor como

⁴ Neste trabalho não se faz a distinção moderna entre técnica (modos de fazer, procedimentos) e tecnologia (aplicação e produto do conhecimento científico). Para Foucault, ambas são conduzidas por uma racionalidade objetivista, por isso, quando utiliza um ou outro termo está pensando neste modo de dominação.

⁵ Segundo Heidegger (2007, p. 377) nesta concepção objetivista impera a teoria da causalidade e não é o modo como os gregos entendiam a causalidade. A concepção moderna da causalidade costuma representar as causas como o que opera efeito (representação), sendo a causa eficiente (sujeito) o modo exemplar da causalidade. Contudo, ao retomar os gregos, propõe que se pense a técnica para além dessa teoria instrumental. A essência da técnica não é nada técnico, não opera na mesma lógica da objetividade. Neste trabalho, como já mencionado, não se pretende aprofundar a relação entre Heidegger e Foucault. No entanto, indica-se, como hipótese de investigação futura, que o deslocamento produzido por Heidegger leva Foucault a pensar o Cuidado de Si como uma ontologia do presente e um pensar para além da objetividade técnica.

tática e estratégia, visa compreender que a mesma lógica objetivante da técnica, presente nas técnicas de produção, também estão atuantes nas técnicas de dominação e, enfim, determinam os propósitos pelos quais os sujeitos são objetivados. Isso foi o que procurou mostrar nos seus estudos sobre a técnica disciplinar, por exemplo, sobre a racionalidade e sua necessidade de confinar o louco (História da Loucura) e vigiar o delinquente (Vigiar e Punir), como também nos estudos da técnica biopolítica, por exemplo, no governo da vida pela teoria do Capital Humano (Nascimento da Biopolítica). Do mesmo modo que a técnica da produção produz uma objetividade sobre seu objeto, o saber-poder funciona como uma técnica objetivante do sujeito.

Daí seu interesse em analisar a ligação entre as tecnologias de dominação e as técnicas de si como produção de uma subjetividade assujeitada. Contudo, seu projeto propõe pensar outra maneira de relação consigo, superando a sujeição. Em seus trabalhos dos anos 80 a transformação de si aparece como a nova possibilidade estratégica, também técnica, mas não objetivante e, sim, que conduz a uma estética da existência. Foucault admite (2012b, p. 222) que o inconveniente da palavra *technê* é sua relação com a palavra tecnologia, a qual se dá um sentido bem específico, pois geralmente está associado com as tecnologias duras (como as máquinas e equipamentos), mas que o governo é também função de tecnologias, como governo de si e dos outros.

Para Foucault a questão da *tékhnē* e a constituição da subjetividade é um dos principais problemas da filosofia Ocidental. “De que modo o mundo, que se oferece como objeto do conhecimento pelo domínio da *tékhnē* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se experimenta o “eu” como sujeito ético da verdade?” (FOUCAULT, 2004, p. 591). A questão de Foucault é a constituição de uma subjetividade por certos procedimentos técnicos de si (como dominação nas tecnologias de poder e como estética da existência nas técnicas de si).

No texto *Subjetividade e Verdade* (1980/81), Foucault descreve o que pretende com o estudo do tema da subjetividade e a questão da técnica de si:

O fio condutor que parece ser o mais útil, nesse caso, é constituído por aquilo que poderia ser chamar de “técnicas de si”, isto é, os procedimentos, que, sem dúvida, existem em toda civilização,

pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si (FOUCAULT, 1997, p. 109).

Quando trata das tecnologias do poder, o autor quer investigar as estratégias utilizadas em uma sociedade para a objetivação do indivíduo e, por outro lado, como seria possível através das técnicas de si, construir forças de resistência como forma de desassujeitamento. Sobre isso, Foucault diz (2012a, p. 184): “[...] o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação [...]”.

Foucault admite que em seus estudos privilegiou as duas últimas técnicas (tecnologias de dominação e técnicas de si). E embora elas não atuem de modo independente uma em relação as outras, cada uma delas atua modificando a conduta do indivíduo por meio de práticas educacionais que visam adquirir um conjunto de habilidades e também de comportamentos. Assim afirma: “Cada tipo implica certos modos de educação e transformação dos indivíduos, na medida em que não é apenas, evidentemente, para a aquisição de certas habilidades, mas também adquirir certas atitudes” (FOUCAULT, 1994, p. 785, tradução nossa). Essa ação da educação na constituição do sujeito e sua relação com a técnica, passa a ser descrito a partir de agora.

A importância destes conceitos foucaultianos está em servir de base para a análise da educação, sendo o interesse desta pesquisa investigar a educação tecnológica. O estudo da educação não foi um tema constante e muito menos o principal nas obras de Foucault, aparecendo apenas de modo marginal para evidenciar a operacionalização dos conceitos que elaborou. Contudo, seu empreendimento conceitual nos permite desenvolver uma problematização sobre a educação e a escola, a partir de dois eixos: as tecnologias de dominação (poder disciplinar e o biopoder) com seus mecanismos de objetivação e, de outro, as técnicas de si com a formação de uma estética de si, bem como, o processo de resistência.

No primeiro eixo, sobre as tecnologias de dominação Foucault afirma (2012b, p. 180): “Houve duas grandes revoluções na tecnologia do poder: a descoberta da disciplina e a descoberta da regulação, o

aperfeiçoamento de uma anatomopolítica e o aperfeiçoamento de uma biopolítica”. Sobre estes dois conjuntos de tecnologias, Foucault também se refere como: uma grande “mutação tecnológica do poder no Ocidente”, onde ao longo dos séculos XVII e XVIII, houve dois grandes “núcleos de invenções na tecnologia do poder” (idem, p. 177), “família de tecnologias do poder” (idem, p. 179) e “núcleo de tecnologias” (idem, p. 180). Estas passagens nos ajudam a entender como o poder disciplinar e o biopoder são vistos pelo autor como dois conjuntos de tecnologias de dominação.

O poder disciplinar é analisado principalmente na obra *Vigiar e Punir* (1975), onde ao investigar as instituições modernas revela que o poder que se exerce sobre o corpo do indivíduo através de dispositivos de vigilância e coerção, visa objetivar o indivíduo, para normalizá-lo e adestrá-lo, tornando-o frágil e dócil aos interesses de uma sociedade industrial. Define disciplina como: “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 2005c, p. 118). Para o autor, há *identidade morfológica do sistema de poder* (FOUCAULT, 2006, p. 75), isso significa que é o mesmo tipo de poder que age nas diferentes instituições, com o objetivo de tornar o homem disciplinado, mas não como tipo ideal de moralidade, antes como exercício de normalização dos corpos, para atender a interesses locais: seja a aprendizagem escolar ou a produtividade de um operário.

Em outra passagem define a disciplina como tecnologia:

[...] há a **tecnologia** que chamei de “disciplina”, que, no fundo, é o **mecanismo do poder** mediante o qual chegamos a controlar no corpo social inclusive os elementos mais cuidados, por meio dos quais chegamos a alcançar os próprios átomos sociais, isto é, os indivíduos. **Técnicas** de individualização do poder. Como vigiar alguém, como controlar sua conduta, seu comportamento, suas atitudes, como intensificar seu *performance*, multiplicar suas capacidades, como colocá-lo em seu lugar, onde ele será mais útil: a meu ver, eis o que é a disciplina (FOUCAULT, 2012b, p. 177, grifo nosso).

Já o conceito de biopoder aparece publicado primeiramente na obra *História da Sexualidade I: vontade de saber* (1984), onde ao investigar

o sexo constata que ele aparece como problema político e econômico que precisa ser administrado. Para o autor, a sexualidade produzida, por meio de vários procedimentos que são colocados em ação para “gerir a vida” (FOUCAULT, 1988, p. 128) dos indivíduos na sociedade moderna: é preciso analisar a taxa de natalidade, a idade do casamento, as relações sexuais, a incidência das práticas contraceptivas, entre outras. Ao tratar do biopoder seu objeto de análise será a população, pois para Foucault (2012b, p. 180) é em torno da questão da população que surgem diversos problemas como os do *habitat*, higiene pública, natalidade, mortalidade e migrações, bem como, uma série de técnicas de observação entre as quais a estatística, como também grandes organismos administrativos, econômicos e políticos encarregados da regulação da população. Enfim, o que pretende mostrar é a existência de diversos mecanismos tecnológicos que agem sobre a população.

Relacionando as tecnologias de poder com a educação, percebe-se que o interesse de Foucault está em investigar como uma sociedade se utiliza dela para colocar em ação os poderes que nesta agem. Desde modo, na tecnologia disciplinar, a educação e a escola aparecem como um dispositivo estratégico para formar um indivíduo disciplinado. A organização do tempo e a disposição do espaço, que nasce na modernidade com o processo de industrialização, visam o controle das ações humanas com o objetivo de otimizar seus movimentos para atender a demanda da produção burguesa. As tecnologias do poder disciplinar agem sobre o corpo do indivíduo, anulando sua capacidade intelectual, tornando-o frágil e dócil ao modelo capitalista. Já nas tecnologias do biopoder, a educação funciona como um mecanismo que intensifica seus poderes sobre o indivíduo, isto porque, além de agir sobre o corpo, como por exemplo, os saberes das ciências médica que visam preservar a vida e suas energias, também exerce um poder sobre a mente, pois o que a sociedade espera formar é um Capital Humano, um sujeito flexível e criativo capaz de múltiplas habilidades (FOUCAULT, 2008). Nesta incessante busca pela atualização do Capital Humano, expresso no ideal de educação permanente, as tecnologias biopolíticas direcionam a vida para um apego a si mesma, anulando sua dimensão ético-político.

No segundo eixo, sobre as técnicas de si e a educação, Foucault irá resgatar o conceito grego da *téchne*. Retomando a citação sobre as

diferentes tecnologias, Foucault começa dizendo que cada uma das quatro técnicas constitui uma matriz da razão prática. Desde modo, compreende que essas técnicas/tecnologias funcionam como racionalidades estratégicas que governam o modo como conduzimos nossa vida. Atitude que segundo o autor já estava presente, com outro sentido, no modo como os gregos conduziam suas vidas, sobre isso diz que seu “[...] interesse é estudar o que os gregos chamavam a *technê*, ou seja, uma racionalidade prática governada por um objetivo consciente” (FOUCAULT, 2012b, p. 222).

A partir de seus escritos da década de 80, Foucault irá desenvolver outro conjunto de reflexão sobre as tecnologias e a constituição do sujeito, diz respeito a técnicas de si. Na obra *A Hermenêutica do Sujeito*, o conceito grego da *tékhnē*⁶, resgatado por Foucault torna-se importante para compreender o significado que o mesmo atribui aos termos técnica e tecnologia. Segundo Foucault (2004, p. 589s) deve-se considerar que o pensamento Ocidental desde os gregos passou a compreender o mundo como correlato a uma *tékhnē*. Defende essa ideia ao afirmar que em determinado momento as coisas deixaram de serem pensadas para tornarem-se conhecidas, medidas, dominadas por alguns instrumentos e objetivos que caracterizavam a *tékhnē*.

Segundo Foucault (2004, p. 513s) a *tékhnē* grega estava associada a certos procedimentos técnicos que agem sobre a vida em busca da formação de um estilo de vida, uma forma de vida que se constitua em uma obra bela. A *tékhnē* grega é também uma arte, uma arte da existência, que Foucault chama de *tékhnē toû bíou* (técnica da vida), onde fazer

⁶ O termo grego τέχνη (técnica, arte) reúne diferentes ações humanas que atualmente são pensadas de modo isolado. Tradicionalmente, o uso do termo tem sido feito em dois sentidos: como invenção/criação que está associado a dimensão da arte (poetas) e como produção/construção que está associado a uma técnica (profissão). Segundo Heidegger (2007, p. 380) o termo grego “τέχνη não é somente o nome para o fazer e poder manual, mas também para as artes superiores e belas artes”. Para Foucault a *tékhnē* grega vai além apenas de uma atividade técnica interessada em resolver problemas práticos imediatos, como a construção de instrumentos ou a cura de uma doença, mas deve ser relacionada a busca por fazer de seus atos uma obra de arte. Assim, para os gregos a vida também é objeto de uma *tékhnē*, pois através de exercícios práticos a vida passa a ser governada por uma racionalidade em que cada ato de comportamento deve servir como modelo a ser seguido. Na *tékhnē* grega, o pensar (enquanto racionalidade prática) e o fazer técnico são indissociáveis. Nas obras de Foucault, o termo grego aparece com diferentes traduções (*tékhnē*, *technê*, *tékhnē*), optou-se por manter a mesma tradução dos termos como aparece em cada obra.

da vida uma técnica implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *tékhnē*. Para os gregos o importante é como viver, sendo que “o problema se constituía em qual técnica devo utilizar para viver da melhor maneira possível” (FOUCAULT, 1995, p. 259).

O conceito grego da *tékhnē* está ligado aos conceitos: *tékhnē toû bíou* (técnica da vida), *gnôthi seautón* (conhecimento de si) e *epiméleia heautoû* (cuidado de si), estes sendo fundamental para a construção de uma estética da existência⁷. Para Foucault (1994) o princípio délfico “conhece-te a ti mesmo” esta ligado a uma atitude prática (moral), uma regra que devia ser observado para consultar o oráculo. Portanto, ligado ao cuidado de si.

Para Foucault não é possível pensar a *tékhnē* grega sem fazer referência ao cuidado de si (*epiméleia heautoû*), ou seja, ao modo como os gregos conduzem suas vidas. “Os seres humanos, seu *bíos*, sua vida, sua existência são tais que não podem eles viver sua vida sem referir-se a uma certa articulação racional e prescritiva que é a da *tékhnē*” (FOUCAULT, 2004, p. 542). Ainda, segundo o autor, a identificação entre a *tékhnē toû bíou* e o cuidado de si pode ser expresso pela pergunta: “[...] qual é o saber que me possibilitará viver como devo viver, como devo viver enquanto indivíduo, enquanto cidadão, etc.?” (idem, p. 219). Resposta que deveria se configurar como busca por um estilo de vida, onde a vida pudesse se configurar em uma obra de arte portadora de valores estéticos.

⁷ Foucault desenvolve um estudo sobre a história do cuidado de si ou técnicas de si, no qual aponta seu início com o modelo platônico do princípio socrático do “conhece-te a ti mesmo” e tendo seu apogeu no período helenístico, onde o cuidado de si visava a emancipação do indivíduo através de práticas que tinha como principal objetivo a transformação de si em busca de um estilo de existência. Já durante a pastoral cristã as técnicas que compõem o cuidado de si (*epimeleia heautoû*) foram gradativamente sendo deslocadas para um cuidado pelos outros (*epimeleia ton allon*). Na pastoral cristã houve um governo de si através de um conjunto de práticas que visavam a sujeição do indivíduo a padrões de conduta externos (as técnicas de confissão, exame da consciência e dramatização das penitências constituíram verdadeiros processos de sujeição e de renúncia de si). Sendo que com Descartes, na Idade Moderna, houve um esquecimento do cuidado de si em função do conhecimento de si, o qual se tornou princípio fundamental para a constituição do *cogito*. Aponta ainda, que na modernidade, o governo de si transformou-se em governo da vida, descreve como a racionalidade política do Estado utilizou de técnicas para controlar a vida (como as técnicas de polícia e de segurança). Optou-se por relatar rapidamente este percurso, pois descrever os diferentes momentos deste percurso histórico não faz parte do objetivo deste trabalho.

Retomando a relação com a educação, apesar de Foucault mostrar através das tecnologias de dominação um olhar da educação enredado aos poderes vigentes, torna-se imprescindível pensá-la como instrumento de libertação. É preciso superar uma educação moderna alicerçada em tecnologias de poder sobre os outros e que objetivam o indivíduo, buscando promover uma educação como no sentido grego do cuidado de si, ou seja, a educação que leve o indivíduo a uma prática de si, que ao escolher a si mesmo, busca sua emancipação. Para Foucault, os gregos inventaram a relação consigo, a subjetividade, mas, sobretudo, a ideia de que primeiro é preciso cuidar de si mesmo para em seguida ter condições de cuidar dos outros. Nesse sentido, passamos a descrever sobre o papel da filosofia nesta tarefa de uma formação do sujeito que conduza a uma estética da vida.

A FILOSOFIA UMA *TÉKHNE* AUTÊNTICA

Este tópico tem por objetivo descrever a importância da atitude filosófica enquanto pensamento crítico sobre a atualidade, proporcionando um processo educacional que seja conduzido pela formação humana de si mesmo. Para isso, pretende-se apresentar, a partir da perspectiva foucaultiana, a filosofia como um instrumento fundamental para o cuidado de si. A relação entre a filosofia e a técnica é realizada em duas etapas: primeiro, apresenta-se a leitura foucaultiana do conceito grego de *tékhne*, o que leva a conceber a filosofia como uma técnica autêntica do dizer verdadeiro; segundo, a partir de uma interpretação kantiana, Foucault concebe o problema da filosofia e da técnica como uma questão da *Aufklärung*.

Sobre o primeiro item, a respeito da ligação entre a filosofia com o conceito da *tékhne* grega, Foucault afirma: “Como o logos filosófico, a *tékhne* filosófica do logos é uma *tékhne* que possibilita ao mesmo tempo o conhecimento da verdade e a prática ou a ascese da alma sobre si mesma” (FOUCAULT, 2010, p. 304). E ainda: “[...] o filósofo será verdadeiramente o parresiasta [...]. A filosofia, por sua vez, é *étymos tékhne* (a técnica autêntica) do discurso verdadeiro” (idem, p. 305). O que leva a concluir que para o autor, a técnica autêntica do discurso (logos) verdadeiro se realiza pela filosofia.

Deste modo, concebe a filosofia como uma técnica que através da experiência do discurso verdadeiro (*parresía*) possibilita a condução de si mesmo. Em suas palavras: “[...] é aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito” (FOUCAULT, 2004, p. 295). Para o autor, o fundamento da *parresía* está na adequação do sujeito que fala e diz a verdade com a conduta que esta verdade requer. “O sujeito que fala se compromete [...] a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada” (FOUCAULT, 2004, p. 492). Para o autor, a *parresía*, enquanto compromisso com a verdade, entrelaça a questão do conhecimento com o cuidado de si, atitude grega que desaparece com o sujeito cartesiano.

Segundo Foucault (2004, p. 450) a *parresía* significa a liberdade do dizer verdadeiro, por isso, está ligado a um *êthos* (atitude moral) e uma *tékhne* (procedimento técnico), ambas indispensáveis para a constituição de si. A atitude da *parresía* enquanto busca pelo equilíbrio entre o que se fala e o que se vive, torna-se um elemento indispensável para o cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Se o cuidado de si são ações com objetivo de certas modificações sobre si, a *parresía* enquanto técnica filosófica possibilita a transformação de si nas mais diferentes experiências humanas.

Enquanto modificação de si, Foucault vai designar (2010) a filosofia como *psicagogia*, ou seja, uma operação sobre si mesmo por meio de discursos verdadeiros (*parresía*), uma “*psicagogia pelos discursos*” (2010, p. 301). Daí a importância do ensino da filosofia na formação do sujeito, pois a constituição de si ocorre por meio de discursos, sendo que por meio deste é possível promover rupturas e abrir-se a novas formas de subjetividades. Desta maneira, fazer da filosofia uma *psicagogia* é promover uma prática pedagógica ligada a uma atitude política, ética e estética.

Sobre a segunda etapa, Foucault associa a tarefa da filosofia com a questão kantiana sobre a atualidade. E que a *Aufklärung* está ligada com o quadro geral das técnicas de si (FOUCAULT, 2012a, p. 294). Nesse sentido, o empreendimento foucaultiano pode ser visto como uma atitude pós-kantiana, isto porque, no início da década de 80, o au-

tor francês buscará em Kant um fundamento para a filosofia como uma história crítica do pensamento em sua atualidade. Para Foucault, quando Kant em 1784 publica um texto como resposta a questão: “Was ist Aufklärung?” (FOUCAULT: 2005a, 335), surge o primeiro passo para fazer da filosofia uma constante problematização do presente, postura esta que faz parte do mais íntimo que procurou praticar em sua filosofia. “O que acontece atualmente e o que somos nós, nós que talvez não sejamos nada mais e nada além daquilo que acontece atualmente?” A questão da filosofia é a questão deste presente que é o que somos”. (FOUCAULT: 2005b, 239). E ainda acrescenta:

Gostaria, por um lado, de enfatizar o enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de **interrogação filosófica** que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a **constituição de si** próprio como sujeito autônomo; gostaria de enfatizar, por outro lado, que o fio que pode nos atar dessa maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes, a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico (FOUCAULT, 2005a, p. 344-45, grifo nosso).

Nesta passagem percebe-se que o autor associa a atitude filosófica de investigação sobre o que faz de nós o que somos (questão da *Aufklärung*) com a constituição de si. A questão do presente deve ser também a questão de si mesmo. A busca pela emancipação e autonomia do pensamento passa pelo cuidado de si e a crítica constante sobre nós mesmos. Também, defende a ideia de que a problematização do presente deve se constituir em um “[...] princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia” (FOUCAULT, 2005a, p. 346).

O interesse de Foucault em problematizar o presente, a forma como nos constituímos enquanto sujeitos do nosso saber e como indivíduos que exercem e sofrem relações de poder, deve estar ligado ao seu projeto de fazer da filosofia uma crítica constante do presente. Atitude que chama de “ontologia do presente” ou “ontologia de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010, p. 21).

Segundo Frédéric Cros (2004, p. 591) em Foucault a questão da *Aufklärung* está ligada a técnica de si. E Cros cita uma frase, em nota de

rodapé da obra *A Hermenêutica do Sujeito*, que Foucault deixa de pronunciar, mas que está registrado em seu manuscrito. A frase diz: “E se a tarefa deixada pela *Aufklärung* [...] consiste em interrogar sobre aquilo em que se assenta nosso sistema de saber objetivo, ela consiste também em interrogar aquilo em que se assenta a modalidade da experiência de si” (Foucault apud CROS, 2004, p. 591, em nota de rodapé). A frase faz parte das discussões de Foucault sobre o desafio da filosofia ocidental: desafio de compreender este momento em que o mundo tornou-se o correlato de uma *tékhnē* e, no mesmo tempo e lugar, em que se manifesta um sujeito do conhecimento, mas que deve ser também o momento em que a filosofia se realiza como uma verdade do sujeito que somos (ontologia do presente). Deste modo, a *Aufklärung*, enquanto atitude crítica permite duas posturas: por um lado, problematizar o saber objetivo, que se manifesta principalmente no saber científico e tecnológico e, por outro, problematizar o modo como fazemos a experiência de nós mesmos.

Em outra passagem, Foucault associa (1993, p. 207) a filosofia crítica com a problematização das técnicas que deram forma ao conceito de sujeito ocidental. Esta crítica em sua dimensão política é “[...] uma análise relativa àquilo que estamos dispostos a aceitar no nosso mundo, a recusar e a mudar, tanto em nós próprios como nas nossas circunstâncias” (idem). Assim, a filosofia crítica trata das possibilidades de transformação do sujeito e de nós mesmos.

Essa interpretação da filosofia deve produzir duas atitudes críticas em seu ensino: a primeira, como atitude de resistência, rompendo com os modos e as técnicas de sujeição. O poder não impede a liberdade apenas a limita. É preciso pensar a educação como resistência, que ao questionar as técnicas de dominação promova o exercício da diferença, a transformação do presente e dos territórios estabelecidos. E a outra atitude, como transformadora de si que leve a formação de uma subjetividade autônoma. A partir do momento que aceitamos que o sujeito não está dado, mas em construção, temos que criar condições para que a vida seja uma constante obra de arte. A atitude filosófica, através do princípio socrático do conhecimento de si ligado ao cuidado de si, deve promover formas de liberdade. Atitude que Foucault descreve (2012a, p. 280): a “função crítica da

filosofia decorre [...]: ‘Ocupa-te de ti mesmo’, ou seja: ‘Constitua-te livremente, pelo domínio de ti mesmo’”.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Guaracy. *Foucault: “técnicas” e “tecnologias”*. Horizonte Teológico. Belo Horizonte, v.11, n.21, p.71-79, jan./jul. 2012.
- CASTRO, Edgardo. *El Vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Bueno Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- CROS, Frédéric (editor da obra). In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FLORENCE, Maurice. Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*. Trad. Elisa Monteiro e Inês A.D. Barbosa. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 228-233.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2 ed. Manoel B. da Motta (Org.) e Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.
- _____. (1994) *Dits et Ecrits IV (1980-1988)*. Editions Gallimard: 1994. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/187478738/Foucault-Michel-Dits-Et-Ecrits-Tome-4-1980-1988>>, acesso em: 04 fev. 2014.
- _____. *Estratégia, poder-saber*. 2 ed. Manoel B. da Motta (Org.) e Trad. Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *Ética, Sexualidade, Política*. Trad. Elisa Monteiro e Inês A.D. Barbosa. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.
- _____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 16 ed. Trad. Maria T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps (1977)*. Disponível em: <<http://1libertaire.free.fr/MFoucault108.html>>, acesso em: 07 fev. 2014.
- _____. *Microfísica do Poder*. 21 ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2005b.
- _____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. IN RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica* Tradução Vera P. Carreto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 253-278.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.

_____. *Segurança, Penalidade, Prisão*. Trad. Vera L.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

_____. Verdade e subjectividade (Howison Lectures). *Revista de Comunicação e linguagem*. nº 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/component/rsfiles/view?path=Michel_Foucault_obras_para_download/foucault-m-verdade-e-subjetividade.pdf&Itemid=622>, acesso em: 10 mar. 2014.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 30 ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2005c.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Scientiae Studia*. São Paulo, v.5, n.3, 2007, p. 375-398.

MOREY, Miguel. Introducción. IN FOUCAULT, Michel. *Tecnologías do yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1990, p. 09-44.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Bela Horizonte: Autêntica, 2000.

Série e acontecimento em Michel Foucault

Flávio Fêo

PUC-PR

O universo das pesquisas foucaultianas foi marcado pela diversidade de temas. Literatura, psiquiatria, psicanálise, economia, biologia entre tantos outros que invariavelmente foram tratados sempre numa perspectiva histórica. O que chamava a atenção era o fato de que a história, propriamente, não era mais um tema. Foucault tratou a história como possibilidade de uma perspectiva metodológica e de uma só vez apresentou, a cada livro, um jeito novo de fazer filosofia e um jeito inovador de se investigar a história, ao que chamou de Arqueologia. A diversidade de temas e de interesses de pesquisa denota a novidade no fazer filosófico mas o uso da história como ferramenta metodológica é que foi efetivamente inovador.

A história arqueológica é de fato uma maneira muito particular de pensar a História. Particular na medida em que se propõe a uma análise discursiva. Para Foucault o discurso se refere a um conjunto de enunciados que provém de um mesmo sistema de formação, isto significa que uma análise discursiva é a descrição precisa de uma formação histórica em sua singularidade.

Mas com que propriedade Foucault se apresenta como historiador? Na entrevista: *Sur les façons d'écrire l'histoire*,¹ ao falar de *Les mots et les choses* ele afirmava: “J’ai voulu faire un travail d’historien ...”² De que história Foucault estava falando?

Para acompanhar brevemente esta questão das relações entre Foucault e a História vamos tratar de um aspecto desta relação. Não nos propomos pensar qualquer História. Afinal, o que seria pensar a História de maneira geral? Não nos parece lícita a postura daqueles que se propõem ao uso desse termo de modo tão pretenso. Como se fosse possível falar de história sem localizar-se nesse universo tão vasto da historiografia. Trataremos da História ligada à *Escola dos Annales*.³ Estamos no campo da historiografia francesa do século XX. É à história produzida nos *Annales* que faremos referência. Levaremos em conta, com a brevidade necessária, alguns pontos de aproximação entre Foucault e os *Annales*, levantados por historiadores importantes como Jacques Le Goff, Philippe Ariés e Peter Burke. Não obstante a originalidade do trabalho de Foucault e sua influência no campo dos historiadores, nos pareceu estimulante a constatação da importância dada pelo próprio

¹ Mantemos algumas das citações que julgamos fundamentais no original em francês. Primeiro, quando as consideramos imprescindíveis para o desenvolvimento de nossas proposições. Segundo, para não alterar o pensamento original do autor. Disponibilizamos a tradução no rodapé e, considerando as dificuldades inerentes ao trabalho de tradução, recorremos à indulgência do leitor quanto às possíveis imprecisões.

² FOUCAULT, M. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Éditions Gallimard, 2001, p.626. [“Eu queria fazer um trabalho de historiador...”]

³ Não vamos nos estender sobre o que foram os *Annales*, todavia nos parece conveniente citar aqui ao menos esta breve descrição feita por Peter Burke: “Da produção intelectual, no campo da historiografia, no século XX, uma importante parcela do que existe de mais inovador, notável e significativo, origina-se da França. *La nouvelle histoire*, como é frequentemente chamada (...) Uma boa parte dessa nova história é o produto de um pequeno grupo associado à revista *Annales*, criada em 1929.” BURKE, Peter. **A Escola dos Annales 1929-1989 – A revolução francesa da historiografia**. São Paulo: Editora da Unesp, 2010, prefácio. O termo “escola” em relação aos *Annales* passa por um constante debate entre os historiadores. Indicamos neste caso o primeiro capítulo do livro de José D’Assunção BARROS. **Teoria da História – Volume V – A Escola dos Annales e a Nova História**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012. Para BURKE (2010): “Talvez seja preferível falar num movimento dos *Annales*, não numa ‘escola’.” p. 13

Foucault aos historiadores contemporâneos, de modo especial a alguns dos nomes de destaque da *Escola dos Annales*.⁴

Todavia, nosso objeto, está localizado num ponto bem preciso, a saber, a noção de acontecimento em Michel Foucault. De modo que, mais do que a generalidade do termo *Annales* é à História Serial da qual a noção de série e, enfim, o ressurgimento do acontecimento numa perspectiva que aproxima os trabalhos foucaultianos de alguns historiadores dos *Annales* que será a questão efetiva a ser colocada como fundamental neste contexto de aproximação entre Foucault e os historiadores.

DAS RELAÇÕES FOUCAULT X ANNALES

Na *Arqueologia do Saber*, Foucault trata claramente dos desafios e progressos metodológicos da História. Embora não cite os *Annales*, aliás, nenhum historiador é citado, a referência é implícita, o termo *História Nova*, comumente associado à terceira geração dos *Annales* é repetido algumas vezes e o conceito de *Longa Duração*, tão caro ao movimento também compõe seu panorama.⁵ Mas o que chama a atenção logo na introdução é a ênfase dada às transformações ocorridas na análise histórica mais recente.

⁴ Seria demasiadamente improdutivo tratar em poucas linhas do movimento historiográfico francês ligado à revista *Annales*. Ainda mais improdutivo relacionar Foucault e os *Annales*, como quem desavisadamente entende tanto os trabalhos de Foucault quanto os dos *Annales* como uma espécie de obra homogênea. De acordo com Peter Burke, Marc Ferro “negou vigorosamente a existência da escola” num debate internacional em Stuttgart (1985). Esta negação está ligada a um contexto de preciosas contribuições teóricas e metodológicas que certamente não passaram despercebidas por Michel Foucault. Cf. BURKE, Peter. **A Escola dos Annales 1929-1989 – A revolução francesa da historiografia.** *Op. Cit.* prefácio. O que propomos aqui é a aproximação em torno de um ponto preciso. A noção de série, amplamente utilizada por Foucault e sua ligação necessária, como o próprio Foucault admite – demonstraremos a seguir – com a História Serial e, conseqüentemente com o trabalho de Pierre Chaunu.

⁵ Para nos situarmos no *métier* dos historiadores, a noção de *longa duração* está ligada a Fernand Braudel, principal nome da segunda geração, em seu famoso artigo de 1958 traduzido como: “*História e Ciências Sociais. A Longa Duração.*” Cf. BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais. A Longa Duração** (pp.41-77). In: BRAUDEL, F. **Escritos Sobre a História**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.

As velhas questões de análise tradicional [...] são substituídas, de agora em diante, por interrogações de outro tipo: Que estratos é preciso isolar uns dos outros? Que tipos de séries instaurar? Que critérios de periodização adotar para cada uma delas? Que sistema de relações (hierarquia, dominância, escalonamento, determinação unívoca, causalidade circular) pode ser descrito entre uma e outra? Que séries de séries podem ser estabelecidas? E em que quadro, de cronologia ampla, podem ser determinadas seqüências distintas de acontecimentos?⁶

A importância da serialização é dada de início como condição de uma mudança fundamental na noção de descontinuidade. Já não se trata de um estigma da dispersão temporal ao qual é preciso evitar. Trata-se agora de um uso deliberado da descontinuidade, uma espécie de hipótese sistemática que permite ao historiador distinguir níveis possíveis e fixar periodizações aleatórias. Como já havia dito na Resposta ao Círculo de Epistemologia: “Il faut accepter de comprendre ce qu’est devenue l’histoire dans le travail réel des historiens: un certain usage réglé de la discontinuité pour l’analyse des séries temporelles.”⁷

Pelo lado dos historiadores, em *La Nouvelle Histoire*, de 1978, a obra coletiva mais importante da Terceira Geração dos *Annales*, Foucault é por várias vezes citado de maneira elogiosa como nesta passagem em que Philippe Ariés comenta irônicamente sobre a interdisciplinariedade proclamada, porém, nunca vivida pelos historiadores e que teria sido alcançada, a seu modo pelo “historiador” Michel Foucault:

Um exemplo notável dessa feliz indecisão das fronteiras precisa ser dado, o de Michel Foucault, um de nossos melhores historiadores; no entanto, ele é filósofo, e foi da filosofia à história sem passar pelo purgatório da psicologia ou de outras ciências humanas, refúgios (provisórios) dos filósofos da sua geração. Ele teria podido, como outros metafísicos ou especialistas de ciências humanas, situar suas pesquisas na sincronia ou na acronia e constituir um sistema conceitual fora do tempo, ou numa duração feita sob medida, estranha à experiência do dia-a-dia. Ao contrário,

⁶ FOUCAULT, M. A arqueologia do Saber. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p.4, (grifo nosso).

⁷ FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, Op. Cit. p. 727. [É preciso aceitar compreender o que se tornou a história no trabalho real dos historiadores: um certo uso regrado da descontinuidade para a análise de séries temporais]

ele quis que sua obra fosse uma história, a história dos poderes modernos no momento em que eles se mesclam aos saberes, desde o fim do século XVII, quando penetram na sociedade como o sangue irriga o corpo. O empirismo dos historiadores permitiu que esse filósofo, escapasse da univocidade dos sistemas (e, quem sabe, das filosofias?) e apreendesse a extraordinária diversidade das estratégias humanas, o sentido profundo dessa irreduzível diversidade. Nascido filósofo, para permanecer filósofo ele se tornou historiador, pelo movimento de seu pensamento, por motivos bastante diferentes dos que hoje asseguram a popularidade da história das mentalidades.⁸

Ariés transmite a ideia de uma relação de proximidade e distância de Foucault em relação aos *Annales*. No que diz respeito à História das Mentalidades, mais especificamente, esta posição parece coincidir com a impressão de Jacques Le Goff numa conversa que teve com Foucault posteriormente comentada em sua Conferência *Foucault et la "nouvelle histoire"* proferida por ocasião do colóquio *au risque de Foucault*, publicado em outubro de 1995. Le Goff nos confidencia:

*À un moment, il me dit d'ailleurs avec une coquetterie qui était en fait une modestie sincère: "Peut-être au fond ne suis-je qu'un historien des idées", mais il dit aussi que ce qu'il voulait faire, c'était détruire l'histoire des idées. Les mentalités l'intéressaient comme une arme contre l'histoire des idées; c'était le côté bouleversant, je dirais presque anarchique, qu'introduisaient les mentalités en ces temps d'irruption un peu primesautière de l'histoire des mentalités, qui depuis est devenue une tarte à la crème. Donc, sur les mentalités, il y avait à la fois cette distance et cet intérêt.*⁹

⁸ ARIÉS, Philippe. **A História das Mentalidades**. (pp. 153-176) In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 163

⁹ LE GOFF, J. **Foucault et la "nouvelle histoire"** (pp. 129-140). In: **Au risqué Foucault**. Centre Georges Pompidou et Centre Michel Foucault, Paris, 1997, p. 135. [Em um momento, ele me disse aliás com um charme que era uma modéstia sincera: "Pode ser no fundo que eu seja um historiador das ideias", mas ele também disse o que queria fazer, era destruir a história das ideias. As mentalidades lhe interessava como uma arma contra a história das ideias; isto era o lado perturbador, eu diria quase anárquico, que introduzir as mentalidades nestes tempos de erupção, um pouco peculiar da história das mentalidades, que desde então se tornou um lugar-comum. Então, sobre as mentalidades, houve ao mesmo tempo esta distância e este interesse.]

Enfim, somam-se testemunhas desta relação de Foucault com a historiografia francesa contemporânea, em especial com o movimento dos *Annales*. O historiador inglês Peter Burke que, assim como Foucault manteve uma relação de proximidade e distância com os *Annales* considera que o débito de Foucault, bem como sua contribuição, em relação a este movimento é subestimado e que embora possa ter sido menor do que o débito em relação a Nietzsche, ou à epistemologia francesa de Bachelard a Canguilhem, estes sim, citados por Foucault na *Arqueologia do Saber* é, não obstante, mais substancial do que ele próprio jamais admitiu. Em seguida, Burke afirma de modo intrigante:

O que Foucault gosta de denominar sua “arqueologia”, ou a sua “genealogia”, tem, pelo menos, uma semelhança familiar com a história das mentalidades. Ambas as abordagens mostram uma grande preocupação com tendências de longa duração e uma relativa despreocupação com pensadores individualizados.¹⁰

Esta despreocupação com pensadores individualizados é de fato característica dos fundadores dos *Annales*, veja-se por exemplo o importante trabalho de Lucien FEBVRE: “*O problema da incredulidade no século XVI – A religião de Rabelais*”¹¹ de 1942, onde o personagem Rabelais, autor renascentista das famosas obras cômicas *Pantagruel* e *Gargântua* não é mais do que o ponto de partida para a investigação do problema da incredulidade. O mesmo se poderia dizer sobre *Os Reis Taumaturgos*¹² de Marc BLOCH publicado em 1924, onde a realeza dos séculos XII a XVIII é apenas o pano de fundo para o problema da crença nesse período.

É bom que se diga, que não estamos com isso defendendo a ideia de uma identidade ou mesmo de uma convergência entre Foucault e os *Annales*, mas apenas um certo número de pontos importantes de contato.

Ainda sobre a despreocupação com pensadores individualizados, a que se referiu Peter Burke, podemos lembrar da Conferência O

¹⁰ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989*. Op. Cit. p. 133.

¹¹ FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI – A religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹² BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos – O caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

que é um Autor? Quando Foucault fala da repercussão de *As palavras e as coisas* e a fim de esclarecer seu projeto metodológico, afirma:

Eu tentara analisar as massas verbais, espécies de planos discursivos, que não estavam bem acentuados pelas unidades habituais do livro, da obra e do autor. Eu falava em geral da “história natural”, ou da “análise das riquezas”, ou da “economia política”, mas não absolutamente de obras ou de escritores. Entretanto, ao longo desse texto, utilizei ingenuamente, ou seja, de forma selvagem, nomes de autores. Falei de Buffon, de Cuvier, de Ricardo etc., e deixei esses nomes funcionarem em uma ambiguidade bastante embaraçosa. Embora dois tipos de objeções pudessem ser legitimamente formuladas, e o foram de fato. De um lado, disseram-me: você não descreve Buffon convenientemente, e o que você diz sobre Marx é ridiculamente insuficiente em relação ao pensamento de Marx. Essas objeções estavam evidentemente fundamentadas, mas não considero que elas fossem inteiramente pertinentes em relação ao que eu fazia; pois o problema para mim não era descrever Buffon ou Marx, nem reproduzir o que eles disseram ou quiseram dizer: eu buscava simplesmente encontrar as regras através das quais eles formaram um certo número de conceitos ou de contextos teóricos que se podem encontrar em seus textos.¹³

Portanto, trata-se do método. Do procedimento. Daquilo que Foucault chamou por vezes de problematização, a saber, uma prática filosófica pressuposta pelo reconhecimento da descontinuidade como princípio de pesquisa.¹⁴ Analisar o conjunto das práticas que permitiram uma certa irrupção de objetos, através de um certo regime de regras, de receitas, de meios em vista de um fim; e por outro lado, através da determinação de objetos em relação aos quais é possível articular proposições verdadeiras ou falsas, que porém não eram necessárias assim como as diversas funções discursivas a elas atreladas ou constituidoras, a saber: o autor, a obra, a escrita. Que sua articulação era possível mas não tão necessária assim.¹⁵

¹³ FOUCAULT, Michel. *O que é um Autor?* ? pp. 264-298. In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos III – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 266.

¹⁴ Cf. REVEL, Judith. *O Pensamento Vertical: Uma ética da problematização*. pp. 65-87. In: GROS, F. (Org.) *Foucault a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 83.

¹⁵ Cf. FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard, 2001, pp. 839-853.

SÉRIE E ACONTECIMENTO

De fato podemos acompanhar diversos pontos de contato e de aproximação de Foucault com os historiadores, quase sempre ligados ao movimento historiográfico em torno da revista *Annales*. Na entrevista “Sobre as Maneiras de Escrever a História” temos mais um indício dessa aproximação:

On sait que les livres de Dumézil, de Lévi-Strauss et de Lacan comptent parmi les livres majeurs de notre époque; mais sait-on de même que, parmi les travaux qui assurent aujourd’hui dans le savoir une aventure nouvelle, il faut mettre les livres de Braudel, de Furet et de Denis Richet, de Le Roy Ladurie, (...)?¹⁶

Braudel, Furet, Denis Richet, e Le Roy Ladurie são ligados à Escola dos *Annales*. Não será portanto, por acaso, que uma das noções mais importantes utilizadas por Foucault no período arqueológico é, de acordo com Jacques Le Goff,¹⁷ invenção de Pierre Chaunu, um dos principais nomes da “história nova”, essa designação usual para a terceira geração dos *Annales*. Estamos mais uma vez nos referindo à noção de série, que constitui um capítulo importantíssimo na história do movimento dos *Annales* na medida em que a História Serial apresentou-se como um modelo praticamente hegemônico da historiografia francesa entre os anos 1940 e 1970. Ainda que se possa pensar em outras possibilidades de utilização historiográfica da serialização, este foi o modelo que começou a emergir a partir de meados do século XX, tendo como ponto de partida os trabalhos pioneiros de Ernst Labrousse sobre “Os preços no Antigo Regime”.¹⁸ A História Serial chegou a ser vista como uma revolução nas relações do historiador com as suas fontes e alguns chegaram mesmo a pensar que este tipo de historiografia substituiria o antigo fazer histórico tradicional. A História Serial introduziu uma perspectiva inteiramente nova ao propor a constituição de “séries” de

¹⁶ FOUCAULT, M. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Op. Cit. p.613. [Sabemos que os livros de Dumézil, de Lévi-Strauss e de Lacan estão entre os mais importantes de nossa época; mas será que se sabe mesmo que entre os trabalhos que hoje asseguram uma aventura nova no saber, é necessário incluir os livros de Braudel, de Furet e de Denis Richet, de Le Roy Ladurie, (...)?]

¹⁷ LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 49.

¹⁸ Cf. BARROS, José D’Assunção. *O Campo da História*. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 147-152.

fontes e de abordá-las tão somente a partir das relações que possam ser estabelecidas num conjunto homogêneo de documentos. O próprio Foucault nos explica:

L'histoire sérielle ne se donne pas des objets généraux et constitués d'avance, comme la féodalité ou le développement industriel. L'histoire sérielle définit son objet à partir d'un ensemble de documents dont elle dispose. (...) Autrement dit, l'objet de l'histoire n'est plus donné par une sorte de catégorisation préalable en périodes, époques, nations, continents, formes de culture ... (...) on étudie, et c'est là seul objet, tous les documents qui concernent la vie du port de Séville de telle date à telle date. La conséquence, et c'est le deuxième trait de cette histoire sérielle, c'est que cette histoire n'a pas du tout pour rôle de déchiffrer aussitôt à travers ces documents quelque chose comme le développement économique de l'Espagne; l'objet de la recherche historique, c'est d'établir à partir de ces documents un certain nombre de relations.¹⁹

Aqui Foucault cita e demonstra acompanhar muito de perto o trabalho de Pierre Chaunu ao fazer menção à sua obra monumental: *Seville et l'Atlantique*.²⁰ Obra de fôlego composta de 7.800 páginas divididas em 12 volumes. Será graças ao método empreendido por Chaunu, de acordo com Foucault, que o historiador poderá fazer emergir o acontecimento. Na história tradicional o trabalho do historiador era identificar as causas e o sentido dos acontecimentos sempre visíveis ou facilmente identificáveis, já a história serial permite fazer aparecer diferentes estratos de acontecimentos. *“On voit donc, dans l'histoire sérielle, non pas du tout l'événement se dissoudre au profit d'une*

¹⁹ FOUCAULT, M. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Op. Cit., p. 1144. [A história serial não se dá nos objetos gerais e constituídos por antecipação, como o feudalismo ou o desenvolvimento industrial. A história serial define seu objeto a partir de um conjunto de documentos dos quais ela dispõe. Em outras palavras, o objeto da história não é mais dado por uma espécie de categorização prévia em períodos, épocas, nações, continentes, formas de cultura... (...) estudam-se, e este é o único objeto, todos os documentos que concernem à vida do porto de Sevilha de tal data a tal data. A consequência, e esse é o segundo traço da história serial, é que essa história não tem, desde então, absolutamente por função decifrar, através desses documentos, alguma coisa como o desenvolvimento econômico da Espanha; o objeto da pesquisa histórica é estabelecer, a partir desses documentos, um certo número de relações.]

²⁰ CHAUNU, P.; CHAUNU, H. *Seville et l'Atlantique (1504-1650)*. Paris: 1955-60, 12 volumes [s.l.]

analyse causale ou d'une analyse continue, mais les couches d'événements se multiplier."²¹

Retornamos a um certo começo, na medida em que Foucault, ao proferir sua aula inaugural no *Collège de France, L'ordre du discours*, com suas dezenove menções à noção de série nos chamou a atenção para a importância dessa noção na compreensão de seu trabalho, ou ainda, para usar uma expressão presente na aula inaugural, de sua "filosofia do acontecimento"²² que, estabelecendo a necessidade metodológica da definição de séries na emergência de todo e qualquer acontecimento, séries sempre aleatórias (tratadas estrategicamente) torna possível o trabalho do historiador/filósofo na regularidade constituidora dos objetos possíveis. Enfim, deixamos a Foucault a última palavra:

(...) o importante é que a história não considere um acontecimento sem definir a série de que ele faz parte, sem especificar o modo de análise de que esta série depende, sem procurar conhecer a regularidade dos fenômenos e os limites de probabilidade da sua emergência (...) Certamente a história há muito tempo não procura compreender os acontecimentos pelo jogo das causas e dos efeitos na unidade informe de um grande devir, vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado; mas não é para reencontrar estruturas anteriores, estranhas, hostis ao acontecimento. É para estabelecer as diversas séries, entrecruzadas, muitas vezes divergentes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o "lugar" do acontecimento, as margens do seu acaso, as condições da sua aparição.²³

²¹ FOUCAULT, M. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Op. Cit. p. 1146. [Vemos, portanto, na história serial, não absolutamente o acontecimento se dissolver em proveito de uma análise causal ou de uma análise contínua, mas os estratos de acontecimentos se multiplicarem.]

²² Cf. FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2012, p. 56. ["a filosofia do acontecimento deveria encaminhar-se na direção, à primeira vista paradoxal, de um materialismo do incorporeal."]

²³ FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. Op. Cit, p. 53.

O sujeito e o poder em Kant e Foucault

Ricardo Pontieri Augusto

Universidade Federal do Pará

Segundo Foucault, quando Kant responde à pergunta “O que é a Aufklärung?”, ele não a apresenta, nem como uma época do mundo, nem como um acontecimento revelador do iminente, nem como a aurora de uma realização. Ele a define em termos completamente negativos: é a saída dos homens de seu estado de minoridade no qual se encontram por culpa própria. Esta menoridade seria o abrir mão de usar livremente seu próprio entendimento e deixar-se guiar pelo entendimento de seus tutores, sejam eles um livro, um guia de consciência, um médico etc. A atualidade é apresentada enquanto processo corrente de modificação de relações preexistentes entre vontade, autoridade e uso da razão (FOUCAULT, 2012a, p. 1383).

Para dar sua resposta Kant interroga o presente e procurando determinar uma diferença com a qual ele define não uma época, mas uma atitude crítica de modernidade que Foucault entende como uma nova maneira de pensar, sentir, agir e conduzir-se, “ou como o que os Gregos denominavam um êthos” (FOUCAULT, 2012a, p. 1387). Em outras palavras, a diferença apontada por Kant é a nova atitude do homem moderno, de uso livre do próprio entendimento, de crítica livre e permanente quanto a si mesmo e quanto às relações que estabelece com os outros homens. A ideia de atitude crítica enquanto liberdade de uso do próprio entendimento pressupõe um apontar erros a serem corrigidos,

portanto comportando também um valor ético (FOUCAULT, 1978) e uma luta política do indivíduo que se modifica e procura modificar certas relações de poder nas quais está imerso.

Mas por que, para Kant, abrir mão do uso livre do próprio entendimento é uma atitude inaceitável? Em seu projeto crítico Kant distingue as ações que podem ocorrer por necessidade natural, segundo leis causais, das que podem ocorrer por liberdade segundo a razão. Tendo em vista que os homens são seres da natureza dotados de razão, suas ações podem ser segundo leis naturais que são causais ou leis morais, segundo a razão, mas é somente pelo uso livre do próprio entendimento, nos domínios da razão, que agem com liberdade.¹ Para Kant o ser humano, sendo naturalmente dotado de sensibilidade, imaginação, entendimento e razão, detém a possibilidade de tornar-se racional, o que ocorre quando pensa e age livremente usando o próprio entendimento segundo as leis morais da razão. Abrir mão do uso livre do próprio entendimento e da razão é permanecer em estado de menoridade, é agir contra a própria natureza, é renunciar à possibilidade de se tornar racional, e de agir com liberdade. Perto do final do texto Kant dirá taxativamente:

Um homem, para a sua pessoa, e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade. (KANT, s/d, p. [A490]5).

Mas não é simplesmente por dever que o homem não pode adiar a ilustração, o uso livre da razão, e nem o governante tentar impedi-la, isto por que *“Se a natureza, sob este duro invólucro, desenvolveu o germe de que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para o pensamento livre, então ela atua também gradualmente sobre o modo do sentir do povo (pelo que este se tornará cada vez mais capaz de agir segundo a liberdade) e,*

¹ Segundo a física newtoniana, no campo do mundo sensível, as ações ao correm segundo ordem causal expressa em leis naturais. Portanto todos os seres irracionais, enquanto seres da natureza, estão sujeitos à causalidade expressa nas leis naturais e, uma vez que neste campo a ação é pré-determinada pela causa, não há possibilidade de liberdade. A razão prática, porém, pode estabelecer regras e leis para si mesma, as leis morais, independentes do mundo sensível e as ações praticadas segundo elas são as ações morais. Neste caso as ações não são pré-determinadas por uma causa natural, são praticadas segundo as leis morais e não necessariamente pelas leis naturais, por vezes até contrariando ou refreando impulsos que seguem destas últimas.

por fim, até mesmo sobre os princípios do governo que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma máquina, segundo a sua dignidade” (KANT, s/d, p. [A494]7).

Portanto, para que o homem não dificulte a tendência natural de pensar livremente ele deve atender duas condições: substituir sua atitude de subserviência por uma atitude crítica e modificar o tipo de relação que sustentava até então com seus tutores, a dizer: condições éticas e políticas, que Kant resume a uma só - a liberdade². Porém, diz ele, *“de todos os lados ouço gritar: não raciocines! Diz o oficial: não raciocines, mas faz exercícios! Diz o funcionário de Finanças: não raciocines, paga! E o clérigo: não raciocines, acredita! (Apenas um único senhor no mundo diz: raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei!) Por toda a parte se depara com a restrição da liberdade. Mas qual é a restrição que se opõe ao Iluminismo? Qual a restrição que o não impede, antes o fomenta?”*³ Deste modo ele indica que a liberdade necessária à Aufklärung não é isenta de limitações, que entre as limitações há aquelas que restringem e as que fomentam o Esclarecimento. Além de tais observações ele implicitamente pergunta ao homem em processo de esclarecimento: - E você sabe até que ponto pode usar livremente o próprio entendimento?

Portanto, assim como havia procurado pelos limites de utilização da razão pura teórica na primeira crítica, em seu texto “Resposta à pergunta: - O que é a Aufklärung?”, Kant aponta a necessidade de conhecer os limites de utilização livre do entendimento e desfazer-se de duplo equívoco. O primeiro é pensar obediência como sinônimo de ausência de raciocínio em qualquer situação, e o segundo não perceber a diferença entre uso público e uso privado da razão.

Graças à sua faculdade de julgar o sujeito pode analisar as situações nas quais fará uso da razão e avaliar se será teórico ou prático, privado ou público e então determinar adequadamente seus limites. Foucault ressalta que: “A esfera a que se aplica a caracterização de “privada” não é uma esfera de coisas, é certo uso, um uso, justamente, das faculdades que são as nossas. E o que ele chama de “público” é menos uma esfera precisa de coisas ou de atividades do que certa maneira

² “Mas, para esta ilustração, nada mais se exige do que a liberdade; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos”. (KANT, s/d, p. [A484]2)

³ (ibidem)

de fazer funcionar e de fazer uso das faculdades que são as nossas". (FOUCAULT, 2008a, p. 34)

O uso privado ocorre em nossas atividades quando usamos de maneira limitada a nossa razão e que Kant exemplifica: é a que ocorre quando "somos elementos de uma associação ou de um governo cujos princípios e objetivos são os do bem coletivo ... e somos simplesmente peça de uma máquina" com um certo papel a desempenhar, enquanto as outras peças desempenham outros papéis a serviço de instituições que têm suas próprias regras, que exigem obediência, como é o caso das forças armadas, igrejas, organismos do estado. Nestas funcionamos como indivíduos máquinas fazendo uso limitado de nossas faculdades para atingir objetivos particulares e não como sujeitos universais (FOUCAULT, 2008a, p. 35), com a dignidade de homens racionais, usando livremente a própria faculdade da razão. Kant é bastante explícito e afirma claramente: "neste caso não é decerto permitido raciocinar, mas tem de se obedecer"⁴, ou seja o indivíduo não abre mão do uso de seu entendimento por medo ou preguiça como na menoridade, mas para o bem da coletividade sob a orientação de um tutor, lembrando que para ele comunidade é não é um pequeno grupo ou a população de um país, mas "a comunidade total, e até a sociedade civil mundial".⁵ Nesta situação a limitação não é um obstáculo ao Esclarecimento, pelo contrário, o favorece.

"Por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o grande público do mundo letrado"⁶ afirma Kant. Para Foucault o uso público ao qual Kant se

⁴ Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo cargo público ou função a ele confiado. Ora, em muitos assuntos que têm a ver com o interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo em virtude do qual alguns membros da comunidade se comportarão de um modo puramente passivo com o propósito de, mediante uma unanimidade artificial, serem orientados pelo governo para fins públicos ou de, pelo menos, serem impedidos de destruir tais fins. Neste caso, não é decerto permitido raciocinar, mas tem de se obedecer. (KANT, s/d, p. 3)

⁵ Tal solução pode suscitar muitos questionamentos, sobre as noções de bem comum e orientações do estado em benefício de uma sociedade civil mundial. Porém tais questões estão fora do escopo deste trabalho. Queremos destacar somente que, segundo Kant, há situações em que obedecer não é sinônimo de menoridade.

⁶ Ao invés do termo "erudito" utilizado por Artur Morão em sua tradução do alemão, Viniçius de Figueiredo opta por "instruído"; que assim justifica "Nossa opção por "instruído" baseia-se em que, neste texto, Kant não designa, com Gelehrter, uma classe específica de homens, singularizados por um saber ou competência especial. Ao contrário: Gelehrer é todo homem que, sabendo ler e escrever, está apto a inscrever-se em um debate público."

refere é “o uso que fazemos de nosso entendimento e de nossas faculdades na medida em que nos colocamos enquanto elemento universal, onde nós podemos figurar como sujeito universal” e que ocorre, não pelo cargo que ocupamos na sociedade, seja ele político, seja administrativo, mas quando nos dirigimos racionalmente, enquanto ser de razão a um conjunto de pessoas racionais (FOUCAULT, 2008a, p. 35). Aqui a ausência de limitações ao uso da razão é quem favorece o Esclarecimento.

Kant dá alguns exemplos ilustrativos de situações nas quais tanto o militar, quanto funcionário, o religioso ou o cidadão podem fazer uso público da razão: fora de suas funções e dirigindo-se a um público de pessoas instruídas, para exprimir seus pensamentos através de escritos, “cuidadosamente refletidos e bem intencionados” contra alguma impropriedade ou injustiça. Nesta situação o uso da razão é totalmente livre, ou seja, somente segundo a própria razão.

Em outras palavras, foi fazendo uso público da razão que Kant respondeu à pergunta “O que é Aufklärung?”, quando analisou a atualidade em que vivia usando livremente a própria razão e apresentou sua reflexão por escrito em 1783 ao público letrado da “Sociedade dos Amigos da Ilustração” através de seu mensário *Berlinischer Monatschrift*. Em resposta aponta o que é a Aufklärung no indivíduo que vai tornando-se um ser racional: a saída da menoridade, o uso livre do próprio entendimento. Assim o homem vai deixando de ser máquina e vai se tornando digno da liberdade que só a razão pode propiciar.

Portanto é ao entendimento livre com suas instâncias lógicas que Kant atribui o papel de avaliador dos limites de uso da razão, para tanto cada homem deve avaliar o que é aquele acontecimento no qual tanto ele quanto outros se encontram e as relações que mantêm entre si, avaliar a si mesmo etc. A partir destas etapas de reconhecimento e avaliação deverá tomar decisões segundo a razão para direcionar sua própria vontade, mesmo que isto possa ocasionar algum confronto com seus tutores. É à razão que o homem esclarecido deve submeter o julgamento de seus atos.

Kant mostra-se tão convicto de sua análise que se permite tentar convencer os homens que é chegada a hora de ousar uma nova atitude transformadora, uma atitude de homem moderno, de crítica livre e

permanente de si mesmo e das relações que estabelece com os outros homens, notadamente das relações de poder, em muitas das quais deixa de usar livremente seu entendimento, assim criando falsos obstáculos ao próprio progresso em direção à racionalidade.

*

A resposta de Kant à pergunta «Que é a Aufklärung?» permite várias leituras a partir de diferentes perspectivas ou interesses. A que Foucault destacou foi a novidade no terreno da investigação filosófica com a apresentação da possibilidade do indivíduo analisar o que é o presente no qual vive juntamente com outros indivíduos e com os quais forma um nós, uma coletividade na qual e com a qual terá que estabelecer relações de diferentes tipos. Para isto tem que procurar responder algumas perguntas fundamentais: O que é este presente, esta atualidade em que vivo? Quem somos nós? Quem sou eu?

Na aula de 5 de janeiro de 1983 no Collège de France, Foucault propõe que Kant, com seu projeto Crítico e com seu texto de investigação histórico-filosófica “Resposta à pergunta: «O que é Aufklärung?»” (KANT, s/d)⁷, fundou duas grandes tradições críticas na filosofia contemporânea e às quais inúmeros estudiosos se filiaram nos últimos séculos. No projeto crítico, sobretudo na Primeira Crítica, Kant focalizou suas investigações na análise das possibilidades de conhecimento formalmente verdadeiro que o homem pode alcançar a partir de suas faculdades de intuição, entendimento e razão, e afastou a possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas. A partir de tal posicionamento constituiu-se a tradição filosófica neokantiana que tem por objeto preferencial de investigação questões gnosiológicas, e que o filósofo francês denomina analítica da verdade.

A outra tradição filosófica teria surgido a partir da resposta que Kant deu à questão “O que é a Aufklärung?”. Investigando o seu-próprio presente, ele procurou reconhecer o que fazia sentido para uma reflexão filosófica. Em sua resposta não destacou transformações

⁷ Foucault destaca que além deste texto, Kant retoma o procedimento de análise de sua atualidade quando investiga a Revolução Francesa em “Conflito das Faculdades” publicado em 1798 (KANT, s/d), no qual investiga a ocorrência na história presente de sinais de progresso para melhor da humanidade, hipótese que havia proposto anteriormente em seu texto “Ideia de história Universal de um ponto de vista cosmopolita” publicado em novembro de 1784.

científicas, técnicas, econômicas, políticas ou sociais ocorridas no seu presente, mas procurou pelo que as possibilitou. Segundo Foucault, parece “*que vemos aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo*” (FOUCAULT, 2008a, p. 14) e ao pertencer a um presente que era objeto de sua investigação, o filósofo e seu filosofar fazem parte de um “nós”, de um conjunto cultural de sua atualidade. Naquela análise kantiana da própria atualidade Foucault dirá que vemos surgir a filosofia:

como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele [Kant] pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse “nós” de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade. (FOUCAULT, 2008a, p. 14)

O próprio trabalho de reflexão de Kant, procurando responder à questão que lhe fora proposta, é exemplo de um determinado tipo de atitude filosófica, uma atitude crítica que parece colocar-se desde o início as seguintes perguntas: O que é esse hoje no qual nós podemos procurar pelos limites do que é possível saber, do que é possível fazer, podemos procurar desenvolver uma moral segundo a razão e novas formas de relações políticas? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Quais são os limites que condicionam nossas experiências? O que é a atualidade? Tais perguntas questionam ao mesmo tempo os limites das ações no presente, as possibilidades de construção do futuro e uma nova atitude do homem daquela atualidade que se propunha corajosamente a tais empreendimentos, uma atitude crítica.

Para Foucault, a partir da *Aufklärung* de Kant foi iniciada de uma nova linhagem de questionamentos filosóficos que não têm por objeto questões gnosiológicas acerca das condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro, mas sim de questões ético-ontológicas referentes ao ser do presente suscitadas pela atitude crítica em relação à atualidade.

Certamente existem objeções a tal proposta foucaultiana, pois Kant havia colocado em seu projeto crítico a impossibilidade de conhecer a coisa em si, descartando de certa maneira as questões ontológicas

enquanto objeto de investigação, porém Foucault afirma que o texto histórico da *Aufklärung* articula a reflexão crítica anterior e a reflexão sobre a história na qual são colocadas questões ontológicas acerca da atualidade em conexão com a atitude crítica do homem moderno.

Não aprofundaremos a análise da proposta de Foucault sobre o que denominou ontologia da atualidade, ontologia histórica e, finalmente, ontologia crítica. Certamente ele não estava propondo um retorno de uma ontologia do ser enquanto ser, eterno, imutável, imóvel da tradição que remonta a Parmênides, mas uma outra ontologia que ele atribui, a uma tradição iniciada pelo Kant da *Aufklärung*⁸, a qual adotamos neste texto.

Mas Foucault nos esclarece um pouco mais sobre sua proposta de ontologia como atitude, como um êthos de crítica do que somos e análise dos limites históricos com que nos deparamos e das possibilidades de serem ultrapassados.

“L’ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui, s’accumule; il faut la concevoir comme une attitude un êthos une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible” (FOUCAULT, 2012a, p. 1396)

Portanto Foucault articula ontologia crítica com êthos filosófico, com atitude crítica permanente de nosso ser histórico, como modo de ser e que ele procura caracterizar na seis ou sete últimas páginas de «*Qu’est-ce que les Lumières?*». Contra a possível conclusão que o trabalho filosófico crítico ético-ontológico, tendo objeto histórico, mutável, dependente de acontecimentos únicos, que resultam de configurações únicas de campos de forças, seria um trabalho a ser feito na desordem e na contingência, Foucault adverte: “*Mais cela ne veut pas dire que tout travail ne peut se faire que dans le désordre et la contingence. Ce travail a sa généralité, sa systématité, son homogénéité et son enjeu.*” e em continuidade expõe as linhas gerais de seu método de trabalho.

*

⁸ A ontologia histórica ao referir-se ao ser histórico, portanto mutável já aparecia em Heráclito. Dado que a existência do ser histórico acontece num presente, numa atualidade, ele mostra-se como incorporal no efêmero de raízes estoicas.

Foucault, dizia relacionar-se com um «pequeno número de autores com os quais pensou, com os quais trabalhou, mas sobre os quais não escreveu», entre eles Nietzsche e Heidegger, que para ele haviam sido fontes de **“instrumentos de pensamento”** que utilizara em seu trabalho. Ele utilizava tais instrumentos sem procurar manter uma fidelidade estrita ao pensamento do autor, porém não por desconhecimento, ou ligeireza intelectual. Tal procedimento estava ancorado em sua concepção de historicidade na filosofia que recusa a possibilidade de fidelidade total ao pensamento de um autor. Instrumentos de pensamento são selecionados e utilizados em função das necessidades, concepções e propostas de um pensador num determinado momento, numa dada situação. É o pensar filosófico do ensaio, do aforismo, do contraditório, do refazer eterno, do abandono da tentativa do sistema e frontalmente contrário à proposição espinosana: “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que ordem e a conexão das coisas” na PROPOSIÇÃO VII DA ÉTICA PARTE II (ESPINOSA, 1973, p. 147)

Foucault apropriou-se de ideias de Nietzsche e estabeleceu seu próprio método genealógico de investigação ressaltando a proveniência e a irrupção de descontinuidades e singularidades que demarcam acontecimentos, método este que nos esclarece a relação que estabelece com os textos históricos kantianos e com os “instrumentos de pensamento” que utiliza. Enquanto a investigação histórica de Kant propõe uma racionalidade crescente a partir da utilização da faculdade da razão, que é própria da natureza humana, a de Foucault rejeita a procura da origem, as propostas racionalistas de progresso na história, de teleologia do devir e da hipótese de possibilidade de descobrir nos acontecimentos um sentido pré-determinado na história. Ao invés de origem ou teleologia na história, ele prefere falar em genealogia enquanto procedimento de investigação que recusa a ação de uma atemporal natureza humana e suas faculdades e a busca de alguma postulada origem ou série causal explicativo. Porém o fato de Foucault adotar uma metodologia genealógica não o coloca em oposição à história; ela se opõe à pesquisa de “origem” ou de finalidades e seus desdobramentos da história tradicional. A genealogia procura reconhecer e demarcar a singularidade de acontecimentos na história, sem se recusar a investigar também campos pouco valorizados pela história tradicional, como

“os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos ... não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles representam papéis distintos; e até para definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram” (FOUCAULT, 1992, p. 15).

Segundo Foucault há três domínios de genealogias possíveis de nós mesmos e de nossas relações: uma genealogia de nós mesmos em nossas relações com a verdade, enquanto sujeitos de conhecimento; uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações de poder onde nos constituímos cada um de nós enquanto sujeito que age sobre os outros e uma ontologia histórica de nossas relações com a moral onde nos constituímos enquanto agentes éticos (FOUCAULT, 2001, p. 1437).

Em contraposição à investigação das possibilidades de utilização livre da razão, ele propõe uma abordagem pelo viés das relações de poder e da acontecimentalização. (FOUCAULT, 1978, p. 52), ressaltando que entende o poder não como um princípio explicativo, mas como uma relação indissociável do saber no campo das múltiplas interações entre os homens. Não se trata de tentar corrigir os males que afligem os homens pelo uso correto e crescente da razão e do entendimento, mas de invertê-los desnudando-os no campo estratégico onde as forças em lutam os induzem, e isto se dá a partir da decisão dos homens que não querem ser governados, ou por tais outros homens ou de tais maneiras.

Enquanto Kant propunha um sujeito transcendental, Foucault faz uma pesquisa Arqueológica-genealógica para, segundo suas palavras, construir uma história do sujeito da modernidade que vai surgindo a partir das novas formas políticas de exercício do governo que ocorreram desde o século XVI e resultaram em na criação de saberes específicos de modos de governar a partir dos procedimentos pastorais cristãos. A especialização dos saberes resultou no que ele denominou governamentalização, bem como nas reações opostas dos governados em recusa crítica às novas formas de governo bastante controladoras tanto do individuo quanto da totalidade, que agindo sobre seus corpos foram conformando-os e assujeitando-os. Possivelmente em tais reações aos processos de governo estariam as raízes da atitude crítica do homem moderno, além do que, do embate entre os processos individualizantes e totalizantes de assujeitamento e das reações contrárias foram se conformando as novas formas de subjetividade. Portanto, a

governamentalização e as reações são eixos da ontologia crítica de nós mesmos e nosso presente.

Foucault em “A Verdade e as Formas Jurídicas” (FOUCAULT, 1996) destaca que à medida que o sujeito de conhecimento é histórico, sua relação com o objeto também é histórica, ou seja, sendo a verdade uma relação do sujeito com seu objeto, a própria verdade é mutável e tem uma história. Portanto nada de eterno, de imutável, de miraculoso é admitido. O sujeito é o que é em certo momento a partir de sua história no campo de forças do qual faz parte, principalmente naquele das forças presentes nas relações de poder, e de sua própria força para agir tanto sobre o mundo que o rodeia, quanto sobre si mesmo.

Portanto, procurar reconhecer filosoficamente o homem é investigar quem ele é, quais os seus limites e possibilidades de ultrapassagem em determinadas situações, é elaborar uma ontologia do sujeito a ser continuamente reelaborada para dar conta de novos acontecimentos em novos campos de forças.

CONCLUSÃO

Se para Kant a razão era uma faculdade humana que caracteriza a natureza humana e o exercício livre do entendimento, portanto segundo a razão, pode tornar o homem racional, exercício este que, ao longo de muitas gerações, abre ao homem a possibilidade de tornar-se mais e mais racional, diminuindo, portanto as pressões das necessidades causais naturais geradoras dos conflitos e destruições e, consequentemente ampliando o reino da lei moral.

Para Foucault nada ocorre nem é produzido sem embates entre forças. A própria razão seria produto do conflito e das incertezas das lutas que pode surgir algo novo, porém isto não significa que este novo se tornará perene, mas é somente um acontecimento singular na história humana.

O homem histórico é mutável, não só no que se refere às suas ideias e concepções que faz de si e do mundo, como também corporalmente. Portanto a forma como ele se relaciona com o que o rodeia é mutável, é histórica assim como a verdade das relações entre o sujeito e o objeto e os valores morais. Em consequência as tarefas éticas

do homem também são históricas, e em cada atualidade deve ser procurada criticamente a melhor ação possível, a estratégia de luta mais adequada. Para Foucault, a tarefa ética do homem moderno seria a de reconhecer, para rejeitar, em si mesmo, os extremos limites de assujeitamento que lhe foram impostos nas relações de poder desde o século XVIII e promover novas formas de subjetividade.

BIBLIOGRAFIA

ESPINOSA, B. D. Ética - II. In: ESPINOSA, B. *Coleção "Os Pensadores"*. Tradução de Joaquim Ferreira Gomes. 1ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, v. XVII, 1973.

FOUCAULT, M. Qu'est ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, Vol. 82, nº 2, 27 maio 1978. 35-63.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, R. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

FOUCAULT, M. *A verdade e as Formas Jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1996.

FOUCAULT, M. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu di travali en cours. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Malesherbes: Quarto Gallimard, v. 2, 2001. Cap. 344.

FOUCAULT, M. Leçon du 5 janvier. In: FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres - Cours au Collège de France (1982-1983)*. Lonrai(Orne): Gallimard - Seuil, 2008a. p. 3-39.

FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Malesherbes: Quarto Gallimard, 2012.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières? In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits 2*. Malesherbes: Quatro Gallimard, v. 2, 2012a. Cap. 339.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières? (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits 2*. Malesherbes: Quatro Gallimard, v. 2, 2012b. Cap. 351.

KANT, I. *O Conflito das Faculdades*. Tradução de Artur Morão. Universidade da Beira Interior. ed. Covilhã: LusoSofia, 2008. www.lusosofia.net.

KANT, I. *Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita*. Tradução de Artur Mourão. Universidade da Beira Interior. ed. Covilhã: LusoSofia, s/d. www.lusosofia.net.

KANT, I. *Resposta à pergunta: "O que é o Iluminismo?"*. Tradução de Artur Morão. Universidade da Beira Interior. ed. Covilhã: Lusosofia, s/d. www.lusosofia.net.

Monstros e monstruosidades: uma leitura Foucaultiana do conto *na colônia penal* de Franz Kafka

Julie Christie Damasceno Leal
Universidade Federal do Pará

1. INTRODUÇÃO: MONSTROS E MONSTRUOSIDADES

Um autor que possui um estilo de escrita muito peculiar, tanto que se torna impossível classificá-lo¹, este é Franz Kafka. Inclassificável, instigante e absurdo. Suas narrativas põem em relevo os aspectos mais subterrâneos do ser humano, aquilo que há de fugidio no eu que se configura em todas as suas máscaras, *personas*, atributos. Um desses mascaramentos que os personagens kafkianos assumem é, sem dúvida, a do monstro e das monstruosidades. Partindo da representação do monstro, mais especificamente do “monstro humano”, estreitamente ligado à constituição da figura do anormal, esboçada entre o fim do século XVIII e início do século XIX, chegaremos ao monstro moral, delineado por Michel Foucault em *Os anormais*, obra essa que servirá como mote de aproximação entre o filósofo francês e o escritor tcheco. Em um contexto bastante específico, apontaremos de que maneira é possível empreender uma leitura foucaultiana sobre o personagem do oficial presente no conto *Na Colônia Penal*, tendo como ponto de par-

¹ ANDERS, Günter. *Kafka*: pró e contra. Tradução: Modesto Carone. 2ª impressão. Editora Perspectiva: São Paulo, 1993, p. 12. Anders enuncia: “Não se pode decidir de antemão se ele foi filósofo, romancista ou *homo religiosus*. O fato de não ser identificável no sentido das classificações usuais, isto é, da divisão de trabalho literário e da rotulação comercial, entrou, no início, a vendabilidade de seus livros, mas, depois, assegurou seu êxito” (ANDERS, 1993, p. 12).

tida a figura do monstro moral. Mas antes de adentrarmos na relação propriamente dita, faremos uma breve incursão à obra e ao universo de Kafka.

Kafka nos introduz em um universo labiríntico, permeado por situações inusitadas e inexplicáveis². E os monstros, bem como as monstruosidades, por conseguinte, sempre habitaram esses espaços kafkianos. Os monstros dizem respeito ao âmbito das esquisitices, imperfeições e transgressões: “O monstro pode ser interpretado como um ponto de vista, mas também como o exercício de um poder desmedido; uma deformação, mas também uma lembrança de que o homem possui limites e limitações” (JEHA, 2009, p. 7).

Na Colônia Penal, por exemplo, é uma das obras de Kafka categoricamente marcada pela figura emblemática do monstro, seja envolvido pelo exercício de um poder desmedido, seja pela via da deformação, não física, e sim moral. Tem-se, na referida obra, o esboço de cinco personagens, a saber, o comandante, o oficial, o explorador, o soldado e o condenado. Entretanto, um aparelho singular, presente no referido conto, parece assumir um papel de destaque, o qual denominarei de máquina da morte. O que seria tal máquina? A máquina é uma invenção do antigo comandante em parceria com o oficial e serve para punir por meio de tortura e execução. Os jogos de poder que regem a ordem social parecem ganhar contornos dramáticos através da máquina que castiga escrevendo nos corpos dos condenados suas sentenças. O oficial, um dos mentores da máquina, sentindo-se intimamente ligado a ela, não aceita passivamente a ideia de que a mesma será desativada pelo novo comandante e acaba aplicando sobre si mesmo o sanguinário equipamento.

Tal obra expressa com maestria o mundo kafkiano, uma vez que deixa o leitor com a impressão de ter sido lançado em um universo de situações absurdas, as quais provocam um estranhamento imediato, “pois *estranhamento* não é um truque do filósofo ou do escritor Kafka, mas um fenômeno do mundo moderno³”. Esse estranhamento tam-

² NASCIMENTO, Lyslei. Monstros no arquivo: esboço para uma teoria borgiana dos monstros. In: LEHA, Julio (Org.). *Monstros e monstruosidades na literatura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, p. 62.

³ ANDERS, Günter. *Kafka: pró e contra*. Tradução: Modesto Carone. 2ª impressão. Editora Perspectiva: São Paulo, 1993, p. 18.

bém se expressa nas ações dos personagens. O condenado, no texto de Kafka, apresenta, como característica, uma sujeição canina⁴, não reage e sequer tem conhecimento da própria sentença. O explorador, por sua vez, fora enviado pelo novo comandante para assistir à execução, mas à princípio não se interessa pela máquina, o que se modificará um pouco depois, já que passará da indiferença à estupefação ante o espetáculo de tortura. O oficial, personagem sobre o qual iremos nos deter mais especificamente, representa o poder das antigas leis, dos deveres e imposições que se estabelecem de forma cega, é fiel às convicções do antigo comandante e, por conta disso, tentará levar o explorador a adotar um posicionamento favorável à manutenção da máquina, ameaçada de extinção pelas novas alterações que estão se anunciando.

O oficial, portanto, é uma figura alegórica que, segundo uma perspectiva foucaultiana, identifica-se com o monstro moral, pois no momento em que decide se entregar à máquina para posteriormente se integrar a ela, promove um rompimento com as leis jurídicas e estatais das quais se fazia íntimo, adotando uma postura transgressora, violando a ordem estabelecida pelo corpo social e seus dispositivos de poder.

Para o crítico francês Maurice Blanchot é impossível falar de uma leitura verdadeira da obra kafkiana⁵, por esse motivo, não nos propomos a isso, e sim a uma interpretação de *Na Colônia Penal* e da figura do oficial, que leve em consideração o exercício do poder punitivo demonstrado por Kafka e teorizado por Foucault, tendo por base a máquina e o homem, os mecanismos de tortura⁶ e o ser humano que terá a sentença escrita em sua carne, os mecanismos de suplício que demarcam o corpo do torturado. Mas e se o supliciado submete-se à máquina de forma espontânea? Deixa de ser um supliciado? Transformando-se em quê? Conforme nossa interpretação propõe, em um monstro.

⁴ KAFKA, Franz. *O veredito/Na Colônia Penal*. Tradução e pós-fácio: Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 29.

⁵ “Esses textos refletem o mal-estar de uma leitura que busca conservar o enigma e a solução, o mal-entendido e a expressão desse mal-entendido, a possibilidade de ler e a impossibilidade de interpretar essa leitura” (BLANCHOT, 1997, p. 13).

⁶ Kafka foi leitor de *O jardim dos suplícios*, obra escrita pelo anarquista francês Octave Mirbeau, cuja segunda parte se passa em uma ilha chinesa onde a prática de tortura é como uma prática de recitação. Em seus *Diários* há registro de ter sido visitado em hora noturna por mecanismos de tortura imaginários.

2. DISPOSITIVOS DE PODER NORMALIZANTES E A FIGURA DO MONSTRO MORAL

Foucault irá descrever em *Os anormais*, o surgimento da figura do monstro e a forma como essa figura emerge das questões biológicas e jurídicas, sem deixar de considerar que tal processo se efetua em decorrência do cruzamento entre as técnicas, o problema e o saber sobre a anomalia⁷, que, por seu intermédio, configuraram-se enquanto terreno propício ao aparecimento de três figuras: o “monstro humano”, o incorrigível e o masturbador.

O contexto de referência do “monstro humano” é a natureza e também a sociedade. Por isso, ele é considerado sempre em relação às leis naturais e às leis jurídicas. Contudo, ele é uma espécie de contra-venção a essas leis. Jean-Jacques Courtine abaliza que esse duplo registro se desvela como uma espécie de transgressão à ordem da natureza e às regras da sociedade⁸. Nas palavras de Foucault, o monstro combinatoria o impossível, porque pertencente ao domínio da anomalia, com o proibido, isto é, a esfera da infração levada ao extremo⁹, violando a lei, deixando-a sem voz.

No que se refere ao “ indivíduo a ser corrigido”, Foucault enunciará que seu contexto de surgimento é bem mais limitado, pois ele surge no seio familiar, tendo como pressuposto os seus conflitos de poder e dinâmica próprias, considerando também as relações entre a família e as instituições que a subsidiam¹⁰. Verifica-se que tal figura demanda uma série de intervenções por parte das esferas de poder e da própria família no sentido de buscar formas de correção, para um indivíduo que precisa ser corrigido, mas que vai se destacando cada vez mais como o incorrigível.

O onanista é a terceira figura que compõe o domínio de abrangência do anormal. Para o filósofo francês essa figura relaciona-se diretamente com o monstro e o incorrigível por conta de suas especificida-

⁷ FOUCAULT, Michel. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 53.

⁸ COURTINE, Jean-Jacques. *Decifrar o corpo*: pensar com Foucault. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 132.

⁹ FOUCAULT, Michel. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 48.

¹⁰ *Ibidem*, p. 49-50.

des. Foucault dirá: “Ele aparece como um indivíduo quase universal. [...] A masturbação é o segredo universal, o segredo compartilhado por todo mundo, mas que ninguém comunica a ninguém” (FOUCAULT, 2010, p. 50). O filósofo caracteriza a masturbação dessa maneira porque – e aqui me remeto ao percurso trilhado por Foucault, que remete sua pesquisa a fins do século XVIII – tal prática, apesar de corrente, é revestida de uma conotação a princípio negativa, e até mesmo, malévol, transformando-se, posteriormente, em algo patológico, que não nos compete aprofundar aqui.

O que nos interessa de forma mais imediata, sem dúvida, é a figura do monstro enquanto uma desordem da natureza que abala a ordem jurídica, e a monstruosidade, como transgressão do limite natural que, no limiar do século XIX e a partir dessas três figuras, irá propiciar o aparecimento do monstro moral. Esboçando esse processo, deixamos, por conseguinte, o campo das alterações somáticas para adentrar a via da monstruosidade de comportamento. Passamos, assim, das esquisitices e imperfeições, significativamente ligadas ao contexto de discussão entre o que é considerado normal ou anormal, para o âmbito do monstro moral como lugar de transgressão às leis jurídicas, ou seja, “para o domínio da criminalidade pura e simples” (Ibidem, p. 63). Segundo nossa interpretação, o oficial, personagem central do conto *Na Colônia Penal*, de Franz Kafka, poderia ser apontado como uma espécie de representação da figura do monstro moral descrita por Foucault, mas antes de adentrarmos a interpretação propriamente dita, percorreremos alguns momentos da obra que serão de suma importância para a nossa elucubração.

Uma das questões que ganha contornos marcantes desde o início da referida obra é, sem dúvida, o problema do que é considerado normal ou anormal, sendo que tal discussão perpassa o contexto da norma. Deparamo-nos com a descrição de uma máquina de tortura e morte que é, no mínimo, curiosa, uma vez que a mesma é descrita como “um aparelho singular” (KAFKA, 1998, p. 29), pelo oficial, o qual, conforme se evidencia no decorrer do conto, ostenta grande admiração pelo aparelho.

Levando-se em consideração a possibilidade de uma aproximação com os dispositivos de normalização social, política e técnica que

se instauram no fim do século XVIII, segundo o ponto de vista de Foucault, a postura do oficial coincide com a concepção de que a norma (e o aparelho é a expressão mais bem acabada dessa norma, pois é o mecanismo pelo qual ela se concretiza) se impõe como uma vontade de poder fortemente contestada pelo novo comandante. Tem-se aqui o conflito entre as antigas e as novas normas, onde o oficial representa as primeiras, ao lado do antigo comandante, e o comandante atual representa os processos incipientes de normalização que tem por função substituir a anterior.

No que consiste tal normalização? A normalização que passará a vigorar a partir do final do séc. XVIII e início do séc. XIX, conforme o filósofo francês, volta-se para a elaboração de técnicas e dispositivos de poder que tem por função gerir os corpos dos cidadãos, de forma bem específica. O enfoque passa a ser uma economia e política dos corpos – individuais, enquanto expressão de singularidades, assim como também dos corpos compreendidos pelo viés social, ou seja, mobilizando regras de existência que possam servir para gerir a população como um todo – que implica em técnicas de gestão que tem por pressuposto uma estruturação produtiva dos corpos e contingentes populacionais, promovendo uma nova anatomia política dos corpos, a qual faz uso do bom aproveitamento do tempo e da disciplina, tornando-os úteis e dóceis:

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem por função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até às singularidades necessárias e suficientes. “Adestra” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais – pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício¹¹

¹¹ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. 40. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 164.

Todas as novas práticas de governo que estavam surgindo no contexto acima, referem-se a processos de adestramento dos corpos, que se espriam pelas mais diversas esferas individuais e sociais, abarcando o próprio modo de vida dos indivíduos. Dispositivos de poder são criados para gerir as práticas estudantis, trabalhistas, assistenciais, médicas, por exemplo, assim como também, as práticas de vigilância e punição. Tais aspectos se coadunam com a noção de biopoder, dispositivos de poder forjados com o intuito de controle e gerenciamento da vida.

Nesse contexto, as tecnologias disciplinares e os mecanismos de adestramento dos corpos tem por objetivo transformá-los em corpos dóceis e domesticados, por intermédio de uma estrutura produtiva cadenciada para atingir determinada finalidade. Foucault aponta, de forma bastante específica, para o surgimento de “uma nova ‘microfísica’ do poder”¹² que se deflagra por meio de dispositivos minuciosos voltados para uma economia dos corpos. E a disciplina é um dos orquestramentos máximos dessa nova anatomia.

Logo, partindo das características de normalização esboçadas por Foucault, propormos uma aproximação entre essa nova microfísica do poder e o ponto de vista do comandante da colônia penal, por sabermos que o mesmo se posiciona de forma contrária aos antigos costumes tão caros ao comandante anterior quanto ao oficial. Mas contra que espécie de costumes o atual comandante está se contrapondo? Contra o supliciamiento dos corpos, contra a desumanidade do dispositivo de punição, enfim, contra a máquina de tortura e morte, por julgá-la obsoleta, ultrapassada. Propunha para a colônia penal localizada nos trópicos quentes, tão distante da Europa, e talvez por isso mesmo, ainda adepta de métodos de punição considerados degradantes, uma *humanização* na aplicação das penas.

Sob a humanização das penas, o que se encontra são todas essas regras que autorizam, melhor, que exigem a “suavidade”, como uma economia calculada do poder de punir. Mas elas exigem também um deslocamento no ponto de aplicação desse poder: que não seja mais o corpo, com o jogo ritual dos sofrimentos excessivos, das marcas ostensivas no ritual dos suplícios; que seja o espírito ou antes um jogo de representações e de sinais que circulem discretamente, mas com necessidade e evidência no espírito de todos¹³

¹² Ibidem, p. 134.

¹³ Ibidem, p. 97.

Aqui Foucault aponta para uma mudança muito significativa no que tange ao deslocamento operado no interior dessa nova microfísica do poder que culminará justamente com uma nova anatomia dos corpos, uma vez que a aplicação do poder ganhará outro sentido. Em substituição ao corpo enquanto espaço predominante de prescrição das penas pelo poder coercitivo, configurada através dos suplícios, tem-se a eliminação do corpo enquanto tributário da pena, a qual se voltará contra o espírito. Se antes os corpos eram expostos em praças públicas para a encenação do espetáculo punitivo, representação esta que visava atingir o corpo social como um todo, a partir do séc. XIX, o corpo do supliciado e o corpo social (espectadores dos castigos), integram-se ao corpo do aparelho estatal (na forma do edifício carcerário)¹⁴. Em lugar dos suplícios, que afligiam o corpo, instaura-se a detenção, a qual se tornará, segundo Foucault, a forma de castigo por excelência.

Em meio a esse ambiente de mudanças decisivas com relação às formas de punição e castigo, faz-se imperioso refletir também sobre as figura do criminoso. Foucault apontará para duas formas de objetivação da referida figura, uma dessas formas demonstra que o crime e o criminoso precisam ser esquadrihados pelas novas tecnologias e dispositivos de poder, ou seja, evidencia uma espécie de cálculo que deve levar em consideração as variáveis mais sutis e a outra forma de objetivação enunciada descreve como o indivíduo que rompe com o “pacto social” de não agressão e boa convivência, pois ao ferir o outro, está ferindo o dito “pacto”, o leva a desligar-se da sociedade da qual fazia parte, e tal isolamento irá destituir-lhe o *status* de cidadão.

Sem a proteção que o título de cidadão lhe conferia, o criminoso assim descrito, passará a ser visto como inimigo de todos, como alguém que, em certa medida, “aparece como o celerado, o monstro, o louco talvez, o doente e logo o *anormal*”¹⁵. Ora, tal descrição da figura do criminoso nos remete ao oficial do romance kafkiano, posto que o mesmo se posicione, em alguns momentos da obra, como aquele que, de certo modo, acaba por romper com o pacto social, com as normas estabelecidas, seja por permanecer fiel à máquina da morte (e contrário aos novos dispositivos de poder que tem por arcabouço a biopolítica, enquanto tecnologia voltada para a vida, conforme já vimos), e,

¹⁴ Ibidem, p. 111.

¹⁵ Ibidem, p. 97.

por conseguinte, aos antigos dispositivos de suplicamento que tem no corpo sua representatividade; seja por ter sofrido uma espécie de simbiose com a máquina ao se submeter a mesma, uma tortura de doze horas ininterruptas. Neste momento, homem e máquina se integram.

Entretanto, antes de se decidir pela morte, destaca-se outro aspecto relevante no que diz respeito ao comportamento do oficial, posto que este demonstre total impassibilidade diante dos dispositivos de tortura do qual faz uso, e isso fica evidente quando está preparando a máquina para o condenado, e conversando com o estrangeiro sobre a sentença:

O explorador queria perguntar diversas coisas, mas à vista do homem indagou apenas:

-- Ele conhece a sentença?

– Não – repetiu o oficial, e logo quis continuar com as suas explicações. Mas o explorador interrompeu:

-- Ele não conhece a própria sentença?

– Não – repetiu o oficial e estancou um instante, como se exigisse do explorador uma fundamentação mais detalhada da sua pergunta; depois disse:

-- Seria inútil enunciá-la. Ele vai experimentá-la na própria carne¹⁶.

A impassibilidade do oficial perante o fato de o condenado desconhecer a própria sentença, assim como também, diante da aplicação da pena são flagrantes no trecho acima. Especialmente quando ressalta que a sentença será sentida na própria carne do condenado. Para o oficial, os dispositivos de poder precisam ser mantidos, ainda que se baseiem em suplício e tortura, pois o mais importante é que a justiça seja feita. E se a justiça determina que um homem deva ser sentenciado, ainda que não tenha passado por nenhuma espécie de julgamento e que igualmente não tenha tido chances de defesa, assim se fará, segundo o ponto de vista do oficial da colônia. Esta é sua lógica cruel. Não se pode negar que tal postura corrobora para uma perspectiva que aponta para uma anomalia do poder e a degeneração desse exercício de poder.

O condenado não tem motivos para conhecer sua sentença, e tampouco, defender-se porque “a culpa é sempre indubitável”¹⁷ para

¹⁶ KAFKA, Franz. **O veredito/Na Colônia Penal**. Tradução e pós-fácio: Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 36.

¹⁷ *Ibidem*, p. 38.

o oficial. O que prevalece é uma matemática cruel onde aquele que foi sentenciado, e sobretudo pelo fato de tê-lo sido, é considerado culpado. Somente o explorador entrevia nas atitudes do oficial e dos métodos punitivos ainda empregados na colônia penal, rastros de barbárie e crueldade, posto que para o mesmo “a injustiça do processo e a desumanidade da execução estavam fora de dúvida”¹⁸

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O oficial do conto *Na Colônia Penal* insere-se no conceito de monstro moral, não, inicialmente, pelo fato de organizar e mandar executar prisioneiros, pois nesse momento, sob certo aspecto, ele está seguindo ordens que são estabelecidas pelo Estado, ou seja, nesse momento ele é somente um funcionário que executa as ordens patronais. Contudo, essa perspectiva muda drasticamente quando, informado que a máquina da morte será desativada, o mesmo oficial volta-se contra essa resolução superior, indicando o seu descontentamento, pois pede a ajuda do explorador para tentar reverter a decisão estatal de desativar o maquinário:

O senhor escutou minhas explicações, viu a máquina e agora está na iminência de assistir à execução. Certamente o seu julgamento já está firmado; se ainda houver pequenas dúvidas, elas serão eliminadas à vista da execução. E agora apresento ao senhor o seguinte pedido: ajude-me diante do comandante!¹⁹.

Inicia-se, com esse pedido, a confrontação, ainda ideológica, entre a postura do oficial e a do Estado no que se refere à permanência ou não da máquina de tortura. O oficial mostra-se inconformado com a desativação daquele mecanismo que ele julga ser perfeito. Delineia-se, dessa forma, características que podem ser interpretadas como sadismo, satisfação mediante o sofrimento alheio, prazer mediante o suplício do outro, características estas que seriam suficientes para, de antemão, posicionar o oficial no campo do monstro moral, mas, como já foi dito, o exercício daquela função, com aquelas particularidades,

¹⁸ Ibidem, p. 47.

¹⁹ Ibidem, p. 54-55.

legalizada pelo Estado, torna-o ainda protegido dessa nomenclatura de monstro, pois se defenderia de qualquer acusação de crime alegando estar cumprindo ordens penais. Traço esse desfeito na ocasião em que renuncia ao seu cargo de oficial, uma vez que o explorador recusou-se a ajudá-lo, rompendo também os vínculos que o ligam à colônia penal. Essa renúncia, essa abnegação de um *status* de certa importância naquela hierarquia, é representada através do gesto do oficial ao se despir:

Quando o oficial finalmente terminou o trabalho lá em cima, abarcou mais uma vez com o olhar sorridente todas as partes do conjunto [...]. Caminhou então até o balde de água para lavar as mãos, reconheceu tarde demais a sujeira horrorosa, ficou triste por agora não poder lavar as mãos, finalmente as mergulhou na areia – essa alternativa não o satisfazia, mas tinha de se sujeitar a ela -, depois ficou em pé e começou a desabotoar a túnica do seu uniforme [...] Agora estava ali, nu. O explorador mordeu os lábios e não disse nada. Sabia na verdade o que ia acontecer, mas não tinha o direito de impedir um oficial em nada²⁰.

Ao despir-se do seu uniforme, simboliza-se, no que se refere ao oficial, o esfacelamento da relação legal que ostentava com a colônia penal, o poder instituído e as incumbências legais inerentes ao seu cargo. O ato de despir-se não somente se configurou como um pedido de demissão, mas o colocou no patamar de criminoso, talvez até pior do que aqueles que ele mesmo ordenou a execução na máquina da morte, pois não seguiu as ordens que lhe foram encarregadas, desacatou a autoridade que havia acima de si na hierarquia da qual fazia parte. Como infrator, inseria-se, portanto, na adequada condição de monstro moral. Os crimes por si ordenados e, antes legais, adquiriram com a sua renúncia simples caráter de barbárie, de transgressão moral, de ato hediondo. Tal monstro encontrou seu fim pela própria máquina, a qual se submeteu para executar o seu derradeiro transgressor, sofrendo uma espécie de simbiose com a mesma.

Assim posto, o oficial é interpretado como um monstro não por uma deformidade física, natural, mas por um desvio de conduta, de comportamento e até de desordem. Foucault, na exposição sobre o monstro moral, mostra um indivíduo que não se insere no comporta-

²⁰ Ibidem, p. 62-63.

mento regular, comum, mas sim desviante. O oficial de Kafka coaduna claramente com o conceito foucaultiano de monstro moral, uma vez que tal personagem apresenta um desvio de comportamento, que por vezes liga-se até mesmo ao desvario, como se pode depreender no desejo do oficial, exposto ao fim do conto, em desenterrar o seu antigo superior. Desvario esse que o levou a se desprender de qualquer concepção de humanidade, tanto no que concerne ao outro, como no que diz respeito a si mesmo. Mas esta é uma conjectura que não será desenvolvida neste trabalho, permanecendo, dessa forma, o conceito de monstro moral como mais provável sobre o referido personagem kafkiano.

REFERÊNCIAS

- ANDERS, Günter. *Kafka: pró e contra*. Tradução: Modesto Carone. 2ª impressão. Editora Perspectiva: São Paulo, 1993.
- BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- COURTINE, Jean-Jacques. *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 132.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramalhe. 40. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012
- KAFKA, Franz. *O veredito/Na Colônia Penal*. Tradução e posfácio: Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NASCIMENTO, Lyslei. Monstros no arquivo: esboço para uma teoria borgiana dos monstros. In: LEHA, Julio (Org.). *Monstros e monstruosidades na literatura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

Marx e Foucault: o lugar da contradição na luta de classes

Jorge Luiz Candido de Batista
UFPR

À guisa de algumas das análises de Marx, que encerram a luta a um exclusivismo de luta de classes, o trabalho foi encarado a partir de uma forma social que privilegia sua relação com o capital, uma relação segundo a qual ele continua subjugado à criação de valor mercantil ainda que seu produto não seja mensurado exclusivamente a partir de um tempo de trabalho socialmente necessário à produção de um produto. Insiste-se na conservação de uma visão de mundo inusitada em que a lei do valor ainda perdura no campo da teoria militante, mesmo já tendo sua base objetiva se relativizado.

À medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva torna-se menos dependente do tempo de trabalho e do *quantum* de trabalho utilizado do que da capacidade dos agentes que são postos em movimento durante o tempo de trabalho [...], os quais, eles próprios, sua poderosa efetividade, por sua vez, não tem mais nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção. A criação de riqueza efetiva depende antes da situação geral da ciência, do progresso da tecnologia ou da utilização da ciência e da técnica de produção.¹

¹ MARX, Karl. Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Boitempo editorial, 2011, p.592-593.

Ocorre que o desenvolvimento de novas tecnologias faz com que cada vez menos trabalho direto seja necessário para a produção de mercadorias, continuando ele, contudo, a ser a principal referência a compor lhes o valor. O tempo de trabalho é o padrão de quantidade que se toma arbitrariamente para termo de comparação entre grandezas de valores tornados da mesma espécie, permitindo a comparação entre si de mercadorias com diferentes valores de uso, mas essa espécie de consumo disciplinar do tempo não é, ou não carece de ser, materialmente produtivo, mesmo que seja. A lei natural do mercado continua vigorando, embora ela seja somente a base objetiva, uma manifestação do efeito real de uma outra instância que a engloba, que a ultrapassa, que a antecede, mas que, por desnecessidade, não lhe barra o funcionamento. Essa instância disciplinar, não superior, não criadora, não basilar, muito mais que sustentar, como um princípio previamente estabelecido, todas essas muitas vezes díspares tecnologias de controle, gelatinosamente se embrenha entre elas rearranjando-as.

E o canal de acesso dos mecanismos disciplinares ao indivíduo é seu corpo. Um corpo vivo que possui em si uma força de trabalho, ou seja, uma capacidade de realização em potência não apenas produtiva que, posta em marcha segundo os interesses capitalistas, gera valor e mais-valor. O que constitui a parte essencial dessa força, sua base, seu fundamento, sua essência, reside na corporalidade do indivíduo, sem ela o trabalho não possui uma base material de existência. Daí poder-se dizer que o arranjo em torno das capacidades da força de trabalho com vistas em algum interesse demanda, sim, uma disposição sobre os corpos, não sendo o caso, contudo, de se afirmar que o governo sobre a corporalidade seria, substancialmente, uma forma de controle sobre a força de trabalho.

O controle sobre a força de trabalho, assim como sobre a sexualidade, é que se dispõe convenientemente como uma forma de controle sobre o corpo, uma base material de acesso sem um obrigatório horizonte econômico, ou qualquer outro especificamente, como meta. E esse corpo do indivíduo pode ser considerado como pura potência produtiva quando isolado em sua capacidade de força de trabalho, quando em vista exclusivamente sua alocação no mercado de trabalho, mas os mecanismos disciplinares são capazes de funcionar dis-

pensando essa capacidade de produção material dos indivíduos, embora, conforme o exercício e eficiência dos procedimentos de controle em voga, também se sustente, se materialize, sobre corpos a trabalhar, do mesmo modo que sobre corpos a guerrear, a estudar, a recrear, a procriar, a se masturbar, etc. Não se deve buscar insistentemente um efetivo norte exclusivamente nas relações de produção, embora o mercado e seus princípios econômicos funcionem como diapasão para o aferimento do bom funcionamento de um governo. Mas é preciso que se demarque uma distinção entre mercado de trabalho e ambiente de trabalho. O controle do mercado é coisa do liberalismo, o do ambiente, e não apenas de trabalho, da biopolítica.

É claro que tão-somente as habilidades cognitivas tenham sido visadas como capacidade produtiva é que a noção de força de trabalho adquire existência; sendo assim, sobre essa capacidade de intervenção criadora do novo que reside nos corpos, é que a permanente manutenção sob controle de um grupo, de um ambiente, de uma situação, a fim de se obter o melhor resultado possível, vai se tornar uma necessidade para o capital.

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada.²

Com outras finalidades, sem dúvida, essa necessidade de aneação das personalidades e capacidades dos corpos por outros sistemas socioeconômicos já existia antes mesmo do Capital. A grande novidade está em que, afora a modificação dos aparatos do Estado e de sua relação com a economia, a questão posta a partir do século XVIII é a gestão de populações, atingindo os próprios indivíduos

² FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. 33ª edição. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 1987. p.119.

como nunca antes em seu modo de viver.³ Essas transformações, contudo, não visavam essencialmente a fundação de um novo regime soberano ou o controle do Estado, que manteve sua serventia não por uma questão de fundamentos, de ideologia, de princípios; não como a realização dos desígnios do príncipe, fundador do Estado e mantenedor de sua segurança.

Os prudentes conselheiros que outrora definiam os limites de sabedoria em função da presunção do príncipe já não tem nada a ver com esses especialistas econômicos que estão aparecendo e, por sua vez, tem por tarefa dizer na verdade a um governo quais são os mecanismos naturais do que ele manipula.⁴

O controle é ainda exercido fazendo-se uso da disposição dos aparelhos estatais porque não se fez necessário abdicar dessa estrutura que ainda funciona, não se tratando, contudo, da manutenção das relações existentes segundo uma razão de Estado. A importância do Estado foi deslocada. Vigiar melhor segundo uma arte de governar não significa ter de intensificar o controle autoritário centrado na soberania ou mesmo através de uma hierarquia e de regulamentos rígidos, de uma rotina inflexível, a partir da saturação se regras burocráticas. Opera-se um limitação de fato, uma limitação interna que não visa, contudo, reduzir qualquer capacidade, compreendendo primordialmente a criação de dispositivos que, quando colocados em funcionamento, resultam na vigilância do indivíduo por si mesmo, fazendo com que ele se sinta constantemente incitado a ir além. Duplo estímulo à permanente consecução de melhores resultados: não arcar com os problemas inerentes à ineficácia (que não carece de ser exteriormente punida), e, por outro lado, para beneficiar-se com as recompensas de uma boa performance.

³ Essa transformação “significa um esforço para ajustar os mecanismos de poder que enquadram a existência dos indivíduos: significa uma adaptação e harmonia dos instrumentos que se encarregam de vigiar o comportamento cotidiano das pessoas, sua identidade, atividade, gestos aparentemente sem importância; significa uma outra política a respeito dessa multiplicidade de corpos e forças que uma população representa. IBID. p.66.

⁴ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.24.

Esses mecanismos de poder, por se tratarem de uma espécie de relação microscópica de poder, comumente não são percebidos em suas práticas nem por um modelo jurídico de análise, nem por uma análise econômica nos moldes do marxismo, onde se enquadram também os economistas clássicos. Para Marx, mesmo reconhecendo ser o trabalho o único responsável pela real criação do valor e que a força de trabalho está necessariamente vinculada ao indivíduo que a detém, “o caráter normal dos fatores materiais de trabalho não depende, porém, do trabalhador, mas do capitalista.”⁵ Mas como, no que se refere à própria força de trabalho, conseguir que ela se mantenha ao menos num nível médio de habilidade, destreza e rapidez sem um interesse por parte do detentor dessa força sobre o próprio aprimoramento? Segundo o próprio Marx

Essa força tem de ser despendida no grau médio habitual de esforço, com o grau de intensidade socialmente usual. Sobre isso o capitalista exerce vigilância com o mesmo temor que manifesta de que nenhum tempo seja desperdiçado, sem trabalho. Comprou a força de trabalho por prazo determinado. Insiste em ter o que é seu.⁶

A partir destes moldes, qualquer análise tem um percurso em linhas gerais já determinado, segundo o qual toda forma de intervenção sobre a vida o indivíduo tem como meta objetivar a apropriação de suas capacidades pelo capital, mas a vontade individual necessariamente manifestada para que ocorra um eficaz aprendizado, pressuposto à implementação das capacidades a serem eventualmente desenvolvidas, é algo que escapa ao marxismo, predominantemente voltado ao estudo dos interesses do capital, da burguesia, e à formação de consciência do proletariado, esquecendo-se de analisar a partir do próprio proletariado como ele, estrategicamente, se insere na dinâmica capitalista.

Muitos aspectos da biopolítica são, de certo, correlativos ao capitalismo, mas apegar-se à potência vivificada no corpo e aptidões do indivíduo bastaria para encarar a força de trabalho como base social

⁵ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. “Volume I, Livro Primeiro: O processo de produção do capital.” 2ª edição. Coleção Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1985. p.161.

⁶ IBID. p.161.

da biopolítica? A passagem da manufatura para processos industriais, quando na atividade de produção de mercadorias passou a vigorar a forma mecanizada de fabricação em grande escala, pode ser considerado o marco inaugural da subsunção do trabalho ao capital, tendo sido enormemente transformada a constituição do trabalho, e a divisão do trabalho com base na habilidade foi, no período do surgimento grande indústria, em grande parte incorporada pela linha de montagem baseada num sistema de máquinas. Com o processo de produção tornado agora um mecanismo de fato, houve, sim, uma planificação das capacidades individuais estritamente relacionadas ao trabalho nos moldes fabris, mas não é o caso de se afirmar que essas transformações tornaram as relações humanas menos dependentes dos princípios subjetivos da constituição humana. Não se trata de uma nova tecnologia baseada na máquina, muito mais até que um avanço de uma tecnologia mecânica o capitalismo só foi tornado possível graças a uma série de inovações, adaptações, deslocamentos, reinserções de tecnologias atuantes sobre o corpo, não somente sobre uma sucessão de estados de mudança sobre a matéria-prima.

O termo economia política, inclusive, segundo Foucault, desde entre meados do século XVIII até meados do XIX sofre uma variação quanto ao sentido de seu enunciado, tratando-se por vezes de uma abordagem rigorosa, exata, restrita acerca da produção e circulação das riquezas, mas

Ora, por 'economia política' entende-se também, de forma mais ampla e mais prática, todo o método de governo capaz de assegurar a prosperidade de uma nação. E, finalmente, [a] economia política [...] é uma espécie de reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes numa sociedade.⁷

Marx também, decerto, contribui sobremodo com as transformações sobre a interpretação da expressão economia política, como atesta Friedrich Engels no prefácio da edição inglesa d'*O Capital*, onde afirma que.

⁷ FOUCAULT, Michel. Op. Cit. 2008. p.19.

a própria Economia Política clássica — embora tivesse consciência plena de que tanto o lucro quanto a renda são apenas subdivisões, parcelas daquela parte não paga do produto que o trabalhador tem de fornecer ao patrão (o primeiro que dela se apropria, ainda que não seja seu último nem único dono) — jamais ultrapassou os conceitos usuais de lucro e renda, jamais examinou em seu conjunto, como um todo, essa parte não paga do produto (que Marx chamou de mais-valia) e, por isso, ela jamais atingiu uma compreensão clara, seja de sua origem e de sua natureza, seja também das leis que regulam a posterior repartição do seu valor.⁸

Tendo sido sobre as bases da economia política, de todo modo, que se fundou este novo princípio de regulação da razão governamental, qual seja, o de uma autolimitação voltada à ampliação das capacidades tendo por horizonte um ambiente saturadamente competitivo, no que se refere ao mercado, essa competitividade se dá, pois, mais do que a partir de uma figurativa equivalência entre produtos, sendo a concorrência a ditar as condições sociais de produção. No doce mundo da troca de equivalentes preconizado pela economia clássica, a circulação de mercadorias estabeleceria somente um intercâmbio formal entre valores, uma benfazeja troca em estado de pureza, não havendo lucro onde há igualdade. Por essa visão otimista, é até possível que mercadorias sejam vendidas por preços diferentes de seus valores baseados no tempo de trabalho socialmente necessário, mas isso caracterizaria uma profanação da lei da troca de mercadorias. Em sua figura pura, a circulação é uma permuta de equivalentes, não um meio de enriquecimento de um valor.

Se mercadorias ou mercadorias e dinheiro de igual valor de troca, portanto equivalentes, são trocados, então evidentemente ninguém tira da circulação mais do que lança nela. Então não ocorre nenhuma formação de mais-valia. Mas, em sua forma pura, o processo de circulação das mercadorias condiciona o intercâmbio de equivalentes. No entanto, as coisas na realidade não se passam de modo puro. Suponhamos, portanto, intercâmbio de não-equivalentes.⁹

⁸ ENGELS, Friedrich. Prefácio da edição inglesa d'*O Capital* datada de 1886. In.: MARX, Karl. Op. Cit. 1985. p.32.

⁹ IBID. p.134.

E nesse intercâmbio de não-equivalentes é a concorrência que se reverte em lei natural fixada a todos e em todas as conjunturas, não somente nas mercantis. Trata-se não apenas de uma concorrência que acontece em torno do intercâmbio de não-equivalentes, mas também do funcionamento de uma lógica concorrencial atuante em relações não-mercantis. A concorrência e o permanente e irrestrito estado de aprimoramento, de aproveitamento, de vigilância que ela acarreta parecem adquirir vida própria; uma autonomia ao mesmo tempo natural e edificada impondo-se não somente aos ofícios, requerendo-lhes constantes melhorias, como também dobrando outras tantas relações às mesmas regras do mercado.

No neoliberalismo, essa lógica concorrencial, propagada em várias direções, fragmentária em sua origem, é colocada em movimento em razão de uma série de particulares práticas que passam a funcionar, acima de tudo, autonomamente. Práticas essas que atingem com efeitos bastante específicos a família, o sistema penal, as escolas e que não são uma construção política edificada majoritariamente pelo Capital ou por qualquer outro lúcido arquiteto. Esses agentes que efetivaram a lógica neoliberal não são, como quer o marxismo, exclusivamente os burgueses. Seguramente a burguesia ocupa um lugar privilegiado, talvez até de regência, na execução dessa sinfonia, mas não são eles os autores da obra, que em diversos de seus movimentos está repleta de adaptações não referenciadas, plágios e improvisações.

Concluindo-se, então, esta nova racionalidade como sendo supostamente o efeito da difusão concorrencial na forma capitalista, o que dá conta de explicar o efetivo funcionamento da lógica no interior dos agentes que a reproduzem são dispositivos de uma mecânica foucaultiana, não marxista. Face a uma série de relações de poder não incoerentes, não desarmoniosas com um capitalismo que se apresenta global, mas sem uma relação de estrita dependência, antes uma interferência recíproca, nem a análise econômica, nem a análise jurídica são capazes de ter uma ideia clara do que acontece.

A noção de abstração quantitativa é totalmente válida quando se trata de processos ligados à circulação de mercadorias, mas quando se fala de uma intervenção sobre o corpo surge uma abstração qualitativa, uma preocupação em exercer sobre o conjunto de condições materiais

e morais que envolve alguém um controle que objetiva uma intervenção qualitativa sobre os indivíduos que convivem em um dado ambiente. No caso da formação qualitativa do indivíduo não se trata de uma especificidade da formação de um indivíduo sobre a dos demais inseridos no mesmo nível de formação, a qualificação é visada pela governamentalidade de modo geral, para atender uma necessidade, mediante um interesse, mas um interesse indefinido, ou melhor, um interesse que requer uma constante qualificação dos recursos tecnológicos e humanos de que dispõe. Abstração qualitativa, pois trata-se de uma qualificação indefinida. Não estamos falando da qualificação requerida para a formação de um ferreiro, por exemplo, na Idade Média, quando, no mais das vezes, a aptidão necessária era adquirida de pai para filho, uma formação específica transmitida no próprio seio da comunidade. O investimento no capital humano¹⁰ que se faz sobre as gerações futuras é inespecífico, uma qualificação que visa a qualificação. Mesmo que se planeje, mesmo que haja famílias de três ou quatro gerações de médicos ou de advogados, por exemplo, (o que para hoje é muito, mas que na Idade Média não bastaria para aferir uma linhagem a inserir um indivíduo como pertencente à nobreza) mesmo assim tem-se que o sistema educacional que foi se constituindo a partir do século XVIII se esmera em preparar os jovens para estarem preparados, firmando-se a formação muito mais nas potencialidades para um futuro do que na glória de um passado, tratando-se de uma propedêutica delongadamente introdutória.

Por isso a origem da biopolítica não deve ser buscada em um alegado modo de ser da força de trabalho, e somente o exame dos ajustamentos da força de trabalho, tanto coletiva quanto individual, em meio ao fluxo de relações sociais não desvenda as formas históricas concretas de controle sobre os processos vitais. Para se investigar com propriedade a efetividade da biopolítica e sua relação com as diversas formas de dominação, não convém que a exploração da força de trabalho seja posta como sua única e fundamental base material, mas é necessário não um aprofundamento, no sentido vertical do termo, na análise dos modos de manifestação de exploração dessa força de trabalho, mas uma visão que permita perceber a sua articulação em rede a outras instâncias de controle.

¹⁰ Cf. FOUCAULT. Op. Cit. 2008. p.318.

Foucault afirma ser preciso entender o liberalismo para se entender a biopolítica, mas isso não implica uma relação de dependência, causal ou infraestrutural, sendo antes o liberalismo o panorama de razoabilidade política no qual surge a biopolítica. A disposição capitalista de seus interesses sobre a corporalidade que encerra a força de trabalho tem uma estreitíssima relação com os mecanismos biopolíticos, constituindo uma página, talvez até mesmo um importante capítulo na história da constituição do biopoder, um momento de sua configuração, mas não seu fundamental ponto de origem.

Os procedimentos disciplinares aumentam a eficácia dos corpos com a redução de suas resistências às relações de subordinação, o que permite a articulação entre o processo de acumulação do capital e a acumulação dos corpos. E é justamente em um ponto fora de foco da visão marxista, situado entre o político e o econômico, entre o Estado e as coletividades, que funcionam muito apropriadamente como instrumentos de análise os conceitos de disciplina e, principalmente, de micropoder, possibilitando uma dissecação de uma efetividade duplamente prática, tanto do efeito dos arranjos econômicos sobre o enquadramento dos corpos, quanto das consequências das transformações dos corpos sobre cenário econômico.

Mas a gestão da vida se coloca como interesse da política não exclusivamente quando a força de trabalho é visada, podendo-se falar em biopolítica não somente quando das relações de produção. A origem real dessa série de dispositivos de saber e poder não se encontra, de modo algum, em qualquer noção de nenhum *modo de ser* da força de trabalho.

Procurar uma tal origem é tentar reencontrar 'o que era imediatamente', o 'aquilo mesmo' de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por accidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele apreende? Que atrás das coisas há 'algo inteiramente diferente': não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.¹¹

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 17-18.

Mas uma vez que, e isso nas palavras de Marx, “entendemos por força de trabalho ou capacidade de trabalho o conjunto das faculdades físicas e espirituais que existem na corporalidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie,”¹² nem por isso a importância prática assumida pela potência transformadora presente na corporalidade reconhecida como força de trabalho, e nem a impossibilidade de disjunção dessa capacidade da duração corporal do indivíduo, fazem com que o trabalho seja a base fundamental sobre a qual se apoia a biopolítica. Mesmo sendo no corpo, na personalidade viva do indivíduo, que reside a competência humana de criação de valores de uso, sendo com isso possível articular gestão da força de trabalho e biopolítica, a biopolítica não é uma invenção do capitalismo, sendo antes as instituições criadas pelo capitalismo lugares onde a biopolítica adquire uma materialidade, havendo outras tantas.

A noção de microfísica do poder, por exemplo, permitiria enxergar uma singular coesão acerca da comunhão entre a política, economia, normatização, disciplina, subjetivação. O adestramento, desde a infância, dos corpos a tornarem-se aptos para o trabalho através de mecanismos aparentemente banais e, certamente, gestados desde antes do surgimento do Capital seria o caso de, no mínimo, uma antecipação, tanto histórica quanto logística, da aplicação de tecnologias disciplinares muitas vezes autônomas à inserção propriamente dita no universo laboral. Por outro lado, a exigência de capacitação, de reciclagens, àquele que já exerce atividade remunerada para ser mais eficazmente atendida requer do trabalhador alguma vontade de aprimorar-se, de “ser alguém na vida”, o que diz respeito diretamente à sua subjetividade. O trabalho seria um, dentre outros, fornecedor de um lastro material à biopolítica.

A liberação da noção de que cabe à luta de classes a atribuição de cumprir os desígnios de condução das reivindicações sociais, inclinando a análise de todas as lutas a orbitar em torno das condições materiais de produção, possibilitaria o fortalecimento e a multiplicação de diversas outras lutas que eclodem, a despeito de um eixo ideológico e da formação de uma específica consciência, em variados pontos, com discrepantes recortes. E a pergunta a ser feita seria: com o intento da

¹² MARX, Karl. Op. Cit. 1985, p.193.

transformação do mundo em um lugar melhor, por que apenas os trabalhadores do mundo a unirem-se? E qual é a obrigatória necessidade das demandas terem de estar sempre alinhadas às causas trabalhistas? Perguntas estas, no momento, ainda retóricas.

Em relação à luta de classes pode-se dizer que entre Foucault e Marx há pelo menos uma semelhança: tanto para um quanto para outro, aquilo que constitui a natureza de algo não é uma coisa de antemão concluída. Para Foucault este vir a ser desenrola-se por meio das relações numa espécie de fazer-se indefinido, já para Marx, como na dialética, os processos culminam numa constituição, na manifestação de algo já existente, conforme pode ser inferido do célebre trecho do Manifesto Comunista: “a sociedade burguesa, com suas relações de produção e de troca [...], assemelha-se ao feiticeiro que já não pode conter os poderes infernais que invocou.”¹³ Não tendo sido, para Marx, portanto, estes poderes criados pela burguesia, mas antes conjurados por ela, existindo eles, de alguma forma, anteriormente ao ato que os pôs de pé. Em Marx não se pode articular as classes plenamente constituídas, como ele mesmo testemunhou no século XIX, como se fossem inexistentes antes do embate, mas estariam elas, conforme requer seu processo dialético, pressupostas; e proferir que as classes se encontram tacitamente, em si, por uma série de fatos historicamente verificáveis que seja, não é o mesmo que dizer que as classes mutuamente se constituem nos enfrentamentos e apoios estratégicos.

A visão de Foucault afasta-se dessa fundação das subjetividades em um plano, em potência que seja, situado fora das relações. As classes, nesse sentido, não são antes do choque, mas também não tem existência fora ou depois do contato, podendo ser estendida essa mesma fobia à ontologia ao conflito, no caso a luta de classes, que, do mesmo modo, não preexiste às classes.

Mas o que assinala mesmo um ponto de desacordo intangível entre Foucault e Marx diz respeito à posição ocupada pela contradição na estrutura do conflito social. Seguindo-se o raciocínio foucaultiano, a contradição não passa de um momento, importante sem dúvida, nos movimentos táticos em direção à realização de específicos objetivos, interesses cuja alcançabilidade é construída sem carecer de um final

¹³ MARX, K.; ENGELS, F. Manifesto Comunista. Trad. Álvaro Pina São Paulo: Editora Boitempo, 1998, p45.

apoteótico, global. Para Foucault os grupos contendedores se confrontariam, se aniquilariam, se anulariam, se revigorariam, se transformariam, com cada movimento acontecendo a seu tempo e com sua duração e/ou sua simultaneidade próprias, sendo impensada a formação de uma univalência supra-histórica dialética. Já para Marx a contradição, até o momento final de sua dissolução pelas mãos do proletariado engajado, é monolítica, é um enorme monumento constituído por um único bloco, sendo todo antagonismo forçosamente apreendido como uma rivalidade classista. A relação de forças ocupa, neste caso, um lugar de permanente momento estratégico, sendo uma condição para o desenrolar do conflito a oposição bem como os agentes formados interiorizadamente por essa contradição teleologicamente determinada.

No pensamento foucaultiano não haveria, portanto, lugar nem para uma anteriorização e nem para essa interiorização das relações que formariam os sujeitos coletivos responsáveis, conscientemente ou não, no caso proletariado e burguesia respectivamente, pela ascensão rumo à almejada terra, quase, sem males. Nenhum dos lados teria a prerrogativa de conduzir à extinção ou a criação da relação de antagonismo. Acirrados conflitos podem até demarcar alguns dos contornos da relação, o que não faz do proletariado, a partir das contradições de classe, o coveiro de uma velha ordem burguesa. A partir de Foucault é possível afirmar que nenhuma classe distingue-se como investida de esperanças na tarefa de realização de emancipação do homem, e o proletariado não é a encarnação do sujeito universal da história.

REFERÊNCIAS

DUARTE, A. M. *Vidas em Risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. 33ª edição. Tradução de Raquel Ramalhe. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina São Paulo: Editora Boitempo, 1998.

MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Boitempo editorial, 2011

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. "Volume I, Livro Primeiro: O processo de produção do capital." 2ª edição. Coleção Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

PREVIDELLO, Adhemar & DUTRA, Ivan. *Elementos de Economia*. Editora Javelo. Bauru: São Paulo, 1971.

O liberalismo crítico de Michel Foucault

Daniel Luis Cidade Gonçalves

Universidade Federal de Santa Catarina

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os escritos de Foucault possuem frequentemente objetivos arqueológicos ou genealógicos, no sentido de identificar discursos e contextos específicos, mostrando sua formação histórica e consequentemente, sua contingência. Fazer a genealogia de um discurso ou uma prática social – tal como a prisão, os asilos e os dispositivos de sexualidade – não consiste em investigar a verdade ou a legitimidade dos mesmos, mas compreender quais são as relações de saber e poder que possibilitaram que tais discursos e práticas pudessem vir a ser considerados como verdadeiros e legítimos.

Assumir que nossas práticas sociais e culturais, nossas crenças e desejos, não possuem um caráter essencialista e podem ser analisadas em sua contingência, é uma das grandes contribuições do autor, na medida em que possibilita abordarmos a política de maneira mais dinâmica, recusando e resistindo contra tudo que nos oprime. Desta forma, este artigo busca investigar como pensar a política através do diagnóstico foucaultiano de que somos demasiadamente governados. Trata-se de estabelecer um novo diálogo com a liberdade.

O ABUSO DE OBEDIÊNCIA

De acordo com Gros, em *O abuso de obediência*, o verdadeiro escândalo, para Foucault, não é abuso do poder, mas o abuso da obediência. O que nos leva a obedecer? O conjunto da obra de Foucault é repleto de exemplos nos quais o autor busca compreender melhor como se dão os casos de obediência. Análises sobre o poder pastoral, poder disciplinar e a biopolítica enquanto gerenciamento de uma população, nos mostram como alguns dispositivos são capazes de nos oprimir sem que estejamos cientes disso.

Gros cita como exemplo deste abuso de obediência o zelo burocrático incondicional, presente em diversos contextos, como o nazismo, analisado por Hannah Arendt em *Eichman em Jerusalém*. Neste contexto, o verdadeiro horror reside na habilidade dos oficiais nazistas de obedecer ordens de maneira cega e incondicional. Não se trata aqui de algum tipo de perversidade, alguma natureza humana deturpada, algum tipo de mal inerente aos seres humanos (ou a algum tipo restrito de seres humanos), mas de mecanismos de saber e poder desenvolvidos ao longo da história, capazes de criar sujeitos cuja identidade encontra-se ligada a obediência irrestrita de algum tipo de autoridade, seja a de um soberano, seja a de uma suposta verdade inscrita na natureza das coisas. Trata-se daquilo que Arendt chamou de banalidade do mal.

Concordando com Gros, podemos ir mais além de seu breve texto de apenas uma página e identificar que Foucault já acusa o excesso de obediência em seus escritos sobre o poder pastoral. A ideia de que a divindade, o rei ou o chefe é um pastor que deve ser seguido por um rebanho, era de uma maneira geral, desconhecida aos gregos e romanos, que não compartilhavam o pensamento de que os homens são governáveis. Com o advento do poder pastoral, vemos a implementação de dispositivos de poder, com o intuito de organizar um tipo de poder desconhecido até então. O homem ocidental aprendeu o que nenhum grego jamais ousaria: a se considerar uma ovelha entre tantas outras.

O pastorado instaurou aquilo que Foucault chama de “instância da obediência pura”, que consiste na ideia de que a razão da obediência é a própria obediência. Se um cidadão grego aceitava obedecer o fazia porque era a lei ou porque havia sido persuadido. Com o poder

pastoral, o cristão deve obedecer visando a obediência por si mesma. A virtude aqui é a humildade, que não passa de uma forma interiorizada da obediência. Ser humilde é saber que a vontade própria é ruim. Nas palavras de Foucault: “Sou humilde; isso significa que aceitarei as ordens de qualquer um, a partir do momento em que elas me forem dadas e que eu puder reconhecer nessa vontade do outro – eu que sou o último dos homens – a própria vontade de Deus.” (2006b, p. 69).

Outro aspecto importante a ser ressaltado é o da direção de consciência, já existente na Antiguidade grega, porém de forma completamente diferente. Os sofistas, por exemplo, possuíam barracas de direção de consciência. Contudo, essa direção ocorria de maneira circunstancial. Não se tratava de deixar-se dirigir por toda sua vida, em todos os aspectos, mas de ser dirigido quando se está com dificuldades, almejando supera-las. O objetivo era um controle ainda maior sobre si mesmo. Já no cristianismo vemos uma obediência obrigatória. Não se trata de responder a uma crise, mas de um caráter permanente no qual a pessoa será dirigida por toda a sua vida. A finalidade não é o controle de si, mas aumentar ainda mais sua a relação de dependência.

Segundo Foucault, a instituição eclesiástica perdeu boa parte de seu poder político e o poder pastoral foi absorvido no quadro laico do Estado. A salvação já não se dá mais no outro mundo, mas neste mesmo, adquirindo novos significados como saúde, segurança, bem-estar, etc. Dessa forma, a “essência” do poder pastoral continua presente, embora fale-se pouco disso, uma vez que as grandes formas de Estado que se desenvolveram foram justificadas em termos de liberdade garantida e não de mecanismo de poder implantado. O Estado passa a ser uma nova forma de poder pastoral que possui estratégias diferentes, como o poder disciplinar e a biopolítica.

O importante aqui é apontar a existência desta forma de poder baseada na obediência pela obediência. Uma vez internalizada a ideia de que obedecer é uma virtude, de que nossas ideias e sentimentos são irrelevantes perante uma autoridade soberana que deve ser obedecida irrestritamente, somos capazes das mais diversas atrocidades. Em *A ética da obediência*, Gros cita o exemplo dos carrascos, que frequentemente declaram não terem feito outra coisa senão obedecer ordens: “Tudo se passa como se o fato de obedecer desresponsabilizasse to-

talmente os atores, e que, sem ser particularmente cruel ou movido por ódio, qualquer um pode fazer sofrer a seu próximo coisas atrozes simplesmente ao obedecer.” (2014, p. 1).

A tarefa é dupla. Em primeiro lugar, precisamos reconhecer que nem sempre esta instância da obediência pura encontra-se evidente. As vezes os mecanismos de poder encontram-se enraizados na própria maneira como produzimos nossas verdades e identidades. Fazer genealogias de nossas práticas, crenças e instituições pode ser um primeiro passo em vista de amenizar o enraizamento do poder pastoral em nossa cultura. Em segundo lugar, é importante ressaltar que as análises de Foucault não pressupõem algum tipo de pessimismo. Para Foucault não existe poder sem resistência. O simples fato de existir um mecanismo de poder implementado abre a janela da possibilidade de uma relação de resistência. Aqui, iremos ressaltar este segundo aspecto, encontrado mais especificamente nos conceitos de resistência biopolítica e atitude crítica.

RESISTÊNCIA BIOPOLÍTICA E DIREITO DOS GOVERNADOS

Em seu artigo intitulado *Y a-t-il un sujet biopolitique?*, Frédéric Gros nos fornece uma importante análise do curso *O Nascimento da biopolítica*. Neste contexto, Foucault começa a falar sobre o liberalismo e não aborda mais a temática da biopolítica durante todo o resto do curso. Frente a isso, podemos ter duas reações: podemos considerar que Foucault abandona o seu projeto inicial de falar de biopolítica, ou podemos considerar que Foucault, propõe uma nova dimensão biopolítica: uma biopolítica liberal. Durante o artigo, Gros privilegia esta segunda visão.

Para entendermos em que consiste esta biopolítica liberal, é necessário compreendermos a análise do autor acerca do liberalismo, que em uma primeira aproximação, pode ser entendido como uma doutrina econômica possuidora de dois pontos principais: Em primeiro lugar, a forma do comércio, da produção industrial, ou da especulação de mercado, não suportam ser comandados por uma autoridade política, sobre a forma de restrições legislativas ou planificações sistemáticas. Em segundo lugar, temos a ideia de que a criação de riquezas sobre uma forma concorrencial terminaria por criar uma prosperidade

geral. Dessa forma, o liberalismo é a demonstração na qual as desigualdades estruturais de riqueza deveriam ser a condição de um enriquecimento geral. O bem público é alcançado pela multiplicidade de cálculos egoístas e privados.

Foucault tenta determinar as condições éticas do capitalismo, interrogando não mais a moral do patrão, mas a do operário explorado. Para que o operário possa vender sua força de trabalho é necessário toda uma aprendizagem da regularidade, da constância. Não mais se deixar levar pelas inércias naturais (preguiça, cansaço), combater em si os desejos de relaxamento e mudança. A disciplina é capaz de transformar as forças vitais anárquicas e imprevisíveis, em uma força de trabalho monótona e cinza.

No curso em questão, Foucault analisa o liberalismo clássico de Adam Smith, e o neoliberalismo alemão e americano. Em suas aulas sobre o liberalismo clássico, Foucault efetua uma análise da mão invisível de Adam Smith, focando especificamente em seu caráter invisível. Segundo Foucault, se a mão é invisível é porque o sujeito é cego. O sujeito econômico não consegue ver nada que possa se assemelhar a uma lógica coletiva, à mecanismos de solidariedade, a um bem público ou interesse comum. Ele é cego devido a busca obstinada de seu benefício pessoal.

Segundo Foucault, o sujeito econômico (que busca cegamente seu interesse) é irreduzível ao sujeito de direito (cuja existência política é fundada por um contrato social e que tenta construir público e fazer respeitar seus direitos fundamentais). De acordo com Gros, o indivíduo vivo é atravessado por uma diversidade de desejos: as necessidades egoístas, mas também as paixões sociais como a simpatia, ou mesmo as paixões políticas como a justiça. Dessa forma, encontramos no liberalismo uma operação biopolítica que consistirá em despolitizar o sujeito e não se dirigir mais a ele além da exigência de uma satisfação pessoal, tornando-o cego às outras solicitações.

Ainda fiel a operação biopolítica do liberalismo clássico, em suas análises sobre o neoliberalismo da Escola de Chicago, Foucault aponta para a necessidade de construir sua própria subjetividade sobre o modelo do capitalismo empresarial. Considerar a si mesmo como portador de um certo capital, ao mesmo tempo inato (é nosso patrimônio

genético) e adquirido (são os frutos da educação), e nossa vida como a tentativa de valorizar ao máximo este capital de partida. Trata-se de valorizar o capital humano. Este modelo de empresa deve se estender as mais diversas atividades, como por exemplo, a educação, a amizade, os relacionamentos. Aqui, o indivíduo não apenas é cego as suas paixões sociais, mas completamente lúcido sobre a necessidade de construir a si mesmo enquanto portador de um tipo específico de capital humano, redutível a lógica empresarial.

Segundo Gros, estas análises nos permitem repensar a biopolítica em termos de uma biopolítica liberal, entendida como uma estratégia que visa transformar certas tendências vitais, ou características biológicas fundamentais dos indivíduos ou da espécie humana, tendo em vista o objetivo de aumentar as forças econômico-políticas.

Em uma breve entrevista intitulada *Foucault e o direito dos governados*, Gros alega que a filosofia dos direitos humanos, central para o pensamento liberal, pressupõe uma definição abstrata da humanidade, na medida em que fala de direitos essenciais que deveriam ser respeitados pelos Estados. O pensamento de Foucault não deixa brechas para esse tipo de essencialismo, levando Gros a formular os anseios de liberdade presentes tanto em Foucault quanto na tradição liberal, não mais em termos de direitos humanos, mas em termos de “direitos dos governados”. Falar em direitos dos governados é levar em conta que a política consiste em uma série de lutas travadas dentro de um jogo de poder (e não na defesa de nossos direitos contra um poder externo). Se somos governados, não precisamos aceitar aquilo que nos é imposto. O direito dos governados não supõe uma metafísica, nem uma definição de homem baseada em valores eternos. Trata-se de um jogo de lutas e resistências que implicam na responsabilidade de ambos, governantes e governados. Segundo Gros, a biopolítica pode significar duas coisas opostas. Tanto as formas de dominação e coerção usadas para governar o indivíduo, quanto às capacidades de revoltar-se e recusar um tipo de governo específico. Podemos falar então de uma resistência biopolítica, que se baseia na ideia de que algumas situações sociais e decisões políticas são intoleráveis.

O fundamento do conceito de resistência biopolítica reside na alegação foucaultiana de que a resistência está presente em toda a rede de poder. Segundo Judith Revel:

[...] a resistência se dá, necessariamente, onde há poder, porque ela é inseparável das relações de poder; acontece que ela estabelece as relações de poder exatamente quando ela é, por vezes, o seu resultado; na medida em que as relações de poder se encontram em toda parte, a resistência é a possibilidade de abrir espaços de lutas e de administrar possibilidades de transformação por toda parte. A análise dos laços entre as relações de poder e os focos de resistência é, assim, realizada por Foucault em termos de estratégia e de tática: cada movimento de um serve de ponto de apoio para uma contraofensiva do outro. (2011, p. 127/128).

Dessa forma, a resistência é capaz de estabelecer novas relações de poder, e novas relações de poder, por sua vez, são capazes de estabelecer novas relações de resistência. É plausível pressupor então que uma biopolítica liberal pressupõe uma resistência biopolítica que exista em resposta estratégica aos preceitos liberais. O direito dos governados é a resposta de Gros ao que seria uma tentativa de analisar a possibilidade de uma resistência biopolítica, em termos foucaultianos, com a estratégia de redefinir a noção tipicamente liberal de direitos humanos, que possui a vantagem de não estar vinculado aos mecanismos de poder pastorais, contaminados pelo abuso de obediência.

Falar dos direitos dos governados é rejeitar uma definição abstrata de humanidade baseada em uma antropologia fundamental que nos permitiria definir os direitos humanos essenciais. Os direitos dos governados levam em conta o fato de que a política consiste em lutas travadas dentro de um jogo de poder. Somos governados e justamente por isso temos o direito de não aceitar aquilo que nos é imposto. Não precisamos reconhecer nenhuma metafísica, nenhuma essência ou valor eterno, apenas que não nos sentimos confortáveis com algum tipo específico de dominação e não existe nada externo a nós mesmos que nos obrigue a obedecer. O fundamento da desobediência é a indignação e a vontade de não mais obedecer.

A biopolítica e o biopoder, assim como qualquer forma de poder, possuem um caráter duplo. De um lado o aspecto de dominação, de outro o aspecto da resistência. Este aspecto da resistência, por sua vez, também é duplo. Segundo Gros, o biopoder do direito dos governados é duplo na medida em que expressa, de um lado, a vontade de revoltar-se contra as opressões, denunciando o intolerável, e de outro,

a capacidade de inventar novas formas de vida, criando estilizações inéditas da existência. “A vida, então, é sempre resistência e criação ao mesmo tempo.” (2013, p. 3).

Levando-se em consideração que direito dos governados não está inscrito em nenhuma normatividade superior, temos aqui um jogo de poder que visa fazer valer a vontade de existir de outra forma. Esta ativação dos direitos dos governados foi possível devido ao liberalismo. E é em termos de liberdade que podemos falar sobre esse duplo aspecto do direito dos governados, a vontade de revoltar-se e a capacidade de reinventar-se. É isto que nos leva a investigar melhor aquilo que Frédéric Gros chama de liberalismo crítico, supostamente presente em Michel Foucault.

O LIBERALISMO CRÍTICO

Liberdade e crítica são dois conceitos norteadores para entendermos as pretensões políticas de Michel Foucault. Para o autor, a liberdade permeia dois conceitos-chave de sua obra: o poder e a ética.

Em *O sujeito e o poder*, Foucault alega que enquanto relação de violência age sobre um corpo e não possui outro polo senão o da passividade (tentando reduzir qualquer tipo de resistência), uma relação de poder se articula sobre dois elementos: que o “outro” seja inteiramente reconhecido e mantido como o sujeito de ação, e que se abra todo um campo de respostas, reações e invenções possíveis. Trata-se de agir sobre sujeitos ativos, conduzir condutas, ele é da ordem do afrontamento entre dois adversários. Neste contexto, surge um pré-requisito inusitado para que possamos ter uma relação de poder: “O poder só se exerce sobre “sujeitos livres” enquanto “livres”.” (244). Neste contexto, a escravidão, por exemplo, não seria uma relação de poder, mas uma relação física de coação. Temos aqui um jogo complexo, no qual a liberdade aparece como condição de existência do poder. As relações de poder seriam então agonistas. Trata-se de uma incitação recíproca, de uma provocação permanente.

Em *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*, o filósofo francês pronuncia uma frase marcante associando os conceitos de ética e liberdade: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma

refletida assumida pela liberdade”. Dizer que a liberdade é a condição ontológica da ética é lugar comum na filosofia. Sem liberdade, sem um agente livre para escolher e conseqüentemente responsabilizar-se pelas suas escolhas, não faria sentido falar de ética. Contudo, definir a ética como prática refletida assumida pela liberdade exige maiores explicações. O pós-modernismo implícito de Foucault o impede de definir a ética de maneira normativa e universal. Não existe algo tal qual os valores ético-morais que preexistam aos seres humanos. Tudo o que temos é a nossa existência enquanto seres biológicos capazes de se comunicar através da linguagem e a nossa liberdade de definir e inventar juízos de valor e tentar universaliza-los. A nossa liberdade (e possivelmente mais uma série de outros fatores) nos levou a formulação de diversas éticas, diversas racionalidades sobre o tema. Isso não quer dizer que devemos ser relativistas e aceitar qualquer coisa como válida, mas que nossa oposição a um sistema ético também estará circunscrito neste âmbito imprescindível da liberdade. A ética também é uma relação de poder, e por isso, também gera resistência. Tudo o que temos é a nossa capacidade crítica de aceitar ou rejeitar o que nos é dado e imprimir um pouco de nós mesmos, fazendo uso de nossa liberdade.

Em *Iluminismo e crítica*, Foucault define a crítica como a arte de não sermos demasiadamente governados. Nas palavras do autor: “como não ser governado deste modo, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e através de tais procedimentos” (1997, p. 2). Trata-se aqui de resistência ao poder, ao governo, até mesmo a algumas verdades.

Algumas considerações são necessárias. A crítica não existe somente para acusar as falsas ideologias, de modo que possamos então encontrar a verdadeira forma de sermos governados, seja por Deus ou por uma lei que possamos dar a nós mesmos. A crítica é uma recusa ao excesso de governo, não porque este seja necessariamente ruim ou ilegítimo, mas porque o direito de não sermos governados permanece intacto até mesmo quando não sabemos ou não podemos justificar porquê. Voltamos a questão do abuso de obediência. A crítica, neste contexto, assemelha-se ao Direito dos governados. Trata-se de reconhecer que nossas relações de poder são contingentes e que podemos reformula-las, reinventa-las, quando necessário. Faremos isso não nos

libertando do poder, mas dentro dele, em situações de resistência, de crítica, de provocação agonista. A crítica pressupõe o desejo de não ser demasiadamente governado, por princípios e objetivos considerados indesejáveis. Menos obediência, mais liberdade.

Associar a crítica com a liberdade nos permite compreender como é possível pressupor um liberalismo crítico em Foucault, sem termos de nos associar as tradições do liberalismo político e do liberalismo econômico. Não se trata, contudo, de uma rejeição completa. Podemos reconhecer uma série de noções desejáveis no liberalismo, a própria ideia de que somos governados em excesso provém muito mais da tradição liberal do que do próprio Foucault. Muito mais do que rejeitar o liberalismo, Foucault busca ir mais além, desvencilhando-se dos elementos que, em busca de mais liberdade, acabaram criando condições de dominação tão opressoras quanto o modelo anterior. Não se prender a nenhum tipo de essencialismo que possa ditar as regras. Assumir as rédeas da nossa política em direção a algo assumidamente mais humano, sem se remeter a nenhuma metafísica.

Dessa forma, um liberalismo crítico seria um liberalismo que busca salvaguardar o direito de resistência em todos os âmbitos. Não se trata de um liberalismo político porque não somos portadores de direitos humanos universais, nem de um liberalismo econômico, na medida em que não existe uma ordem universal na qual temos a garantia de que a perseguição egoísta de nossos fins privados resultará no bem comum. Isso não significa que devemos aceitar ou rejeitar os direitos humanos ou o livre mercado, apenas que ao concordar ou rejeitar algo, estamos cientes de que nos encontramos dentro de mecanismos de poder e que as relações atuais não são inerentes a nossa natureza ou a ordem do universo. As coisas poderiam ser diferentes. Se não estamos satisfeitos, podemos tentar fazer melhor. Não existe nada externo a nós que nos obriga a ser de uma maneira específica. Trata-se, de acordo com Gros, de uma manifestação da nossa energia vital em face das operações reducionistas.

Podemos dizer que o liberalismo crítica afasta-se dos liberalismos atuais na medida em que busca entender em que contexto os mesmos também operam com mecanismos de dominação e excesso de poder. Não apenas o modelo do Estado pode ser opressor, mas a própria Eco-

nomia, ou as ideologias que os acompanham. O liberalismo crítico não cultiva laços ideológicos com nenhum outro liberalismo, mas isso não significa que não possa usa-los como inspiração. O excesso de governo é a temática central de todos os liberalismos. O liberalismo crítico apenas utiliza-se de seu caráter pós-moderno para esclarecer alguns equívocos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo este trabalho, o conceito central do liberalismo crítico não é a questão dos direitos humanos, mas a do excesso de governo. Em que sentido nós somos demasiadamente governados? Não seriam os próprios liberalismos políticos e econômicos responsáveis por boa parte deste excesso? De acordo com Gros, se o liberalismo econômico justifica uma biopolítica de exploração de forças vitais em benefício de forças político-econômicas minoritárias, o liberalismo crítico alimenta as resistências biopolíticas. A questão da liberdade, central para o pensamento de Foucault, ganha importância política em seu caráter pós-moderno. Não precisamos descobrir o que é ser livre, mas recusar o que nos oprime e inventar práticas de liberdade que nos permitam jogar com o mínimo de dominação possível.

REFERÊNCIAS

- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica: Para além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Iluminismo e Crítica: A cura de Paolo Napoli*. Tradução de Selvino J. Assmann. Roma: Donzelli, 1997.
- _____. *Hermenêutica do Sujeito*. 2.ed. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. *Ética, sexualidade, política: Ditos e escritos*. Vol. V, 2. ed. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.
- _____. *Omnis et Singulatim: para uma crítica da razão política*. Tradução de Selvino J. Assmann. Desterro: Nephelibata, 2006c.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

GROS, Frédéric. *L'abus d'obéissance*. Em: <http://www.liberation.fr/livres/2004/06/19/l-abus-d-obeissance_483621>. Acesso em 30 de julho de 2012. Trad. Portuguesa Selvino J. Assmann.

_____. *Y a-t-il un sujet biopolitique?* *Nóema*, IV – 1/2013, p. 31 – 42. Em: <<http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/2877/3064>>. Acesso em 15 de dezembro de 2013.

_____. *A ética da obediência*. Em: <<http://www.mutacoes.com.br/sinopses/a-etica-da-obediencia/>>. Acesso em 23 de setembro de 2014.

_____. *Foucault e o direito dos governados*. Em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3504&secao=343>. Acesso em 27 de setembro de 2014.

REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

Foucault, o neoliberalismo e nós

Renato Alves Aleikseivz

UFPR

RESUMO

Tendo como base o curso *Nascimento da biopolítica* (1979), pretende-se apresentar a análise que Michel Foucault faz do *homo oeconomicus* contemporâneo. O filósofo realiza uma interessante análise do fenômeno neoliberal no pós-guerra (ordoliberalismo alemão e neoliberalismo norte-americano), em sua única incursão no pensamento contemporâneo. Já *Segurança, território, população*, Foucault analisa o liberalismo clássico ao introduzir a economia política como grade de inteligibilidade para o governo da população, isto é, segundo ele, era necessário antes estudar o liberalismo para entender a biopolítica. No curso de 1979, Foucault continua a análise dos problemas políticos-vitais da população, iniciada no ano anterior, entretanto, sua análise da condução de conduta da população no neoliberalismo ganha novos contornos e parece nos dizer respeito intimamente. Em outras palavras, como mostra Foucault nas primeiras aulas do *Nascimento da biopolítica*, o mercado se torna o local de verificação, isto é, o mercado será o produtor de verdades. Afinal, não há exercício de poder sem um correlato de verdade, sem produção de verdade. Nesse sentido, vemos aparecer através, principalmente, do neoliberalismo americano uma ampliação da forma-mercado, da racionalidade mercantil para campos que não eram, primordialmente, econômicos. Ora, Foucault vê aí o aparecimen-

to desse sujeito neoliberal, desse *homo oeconomicus* contemporâneo que, em alguma medida, ainda parece nos dizer respeito. Em suma, quer-se mostrar como há, seguindo as pistas deixadas por Foucault, uma produção de subjetividade neoliberal.

A questão da filosofia é a questão deste presente que é o que somos. Daí a filosofia hoje ser inteiramente política e inteiramente indispensável à política.
Michel Foucault

Em uma entrevista tardia, datada de 1984, Michel Foucault lança um olhar retrospectivo sobre seu próprio trabalho e esclarece que seu problema foi sempre o mesmo: “as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência” (FOUCAULT, 2001, p. 1550). Em outros termos, o filósofo procurou analisar de que maneira determinados domínios (a loucura, a delinquência, a sexualidade) puderam entrar em certo “jogo da verdade”, isto é, de que maneira o sujeito é afetado por meio da inserção de suas práticas nos jogos da verdade. Ao empreender tais pesquisas histórico-filosóficas, Foucault está interessado, antes de tudo, em lançar um olhar ao presente, ou melhor, em realizar um diagnóstico do presente. Por meio dessa compreensão da filosofia como diagnóstico, Foucault se vincula a Nietzsche: “Nietzsche descobriu que a atividade particular da filosofia consiste no trabalho de diagnóstico: quem somos nós hoje? Que é este ‘hoje’ no qual vivemos?” (FOUCAULT, 2001, p. 641-642), escrevia Foucault já em 1967. Ora, nossa intenção neste trabalho é, a partir da análise foucaultiana do neoliberalismo, procurar compreender em que medida o neoliberalismo pode ser não apenas uma doutrina econômica mas, talvez mais fundamentalmente, uma estrutura, uma grade de inteligibilidade para entendermos a nós mesmos e a realidade política na qual vivemos hoje¹.

Michel Foucault analisa o programa neoliberal em suas duas formas principais: o ordoliberalismo alemão da Escola de Friburgo e o neoliberalismo americano da Escola de Chicago. Há, evidentemente,

1 São conhecidos, igualmente, os textos em que Foucault faz referência a Kant como o filósofo que primeiro colocou a questão de pensar o presente. *O que são as luzes?* é provavelmente o texto mais importante neste sentido.

um número de conexões entre os dois, sobretudo, a partilha do mesmo inimigo, o Estado controlando a economia. No entanto, Foucault não discute o neoliberalismo como doutrina estritamente econômica, mas como forma de condução de condutas, ou melhor, como modo de produção de subjetividade. Seguindo Johanna Oksala, nos deteremos apenas no caráter filosófico da análise foucaultiana. Nossa intenção é então “compreender o acoplamento de uma série de práticas com um regime de verdade, a fim de acompanhar os efeitos de sua inscrição na realidade” (OKSALA, 2013, p. 54). Nossa aposta é a de que o neoliberalismo, visto através das lentes foucaultianas, pode ser compreendido como um aparato de conhecimento e de poder: ele constrói uma espécie particular de realidade política e social. Ademais, também parece determinar o modo como nos conduzimos, isto é, parece instaurar um *homo oeconomicus* estritamente neoliberal².

Para entrar na questão da produção da subjetividade é preciso seguir os passos, ao menos minimamente, da reconstrução do pensamento econômico realizado por Foucault no curso *Nascimento da biopolítica*. Acreditamos ser adequado, para adentrar na discussão, tomar como fio condutor a questão do mercado e da limitação do poder público.

Sobre essa questão Michel Foucault lembra-nos que nos séculos XVIII e XIX as faculdades de direito eram também faculdades de economia política. Beccaria e Bentham, teóricos do direito público, eram economistas; Adam Smith era jurista e foi um dos primeiros teóricos da economia. “No momento em que a economia começa a colocar limites *internos* à governamentalidade estatal, a pergunta do direito é então: como colocar limites *externos* ao exercício do poder público?” (CASTRO-GOMEZ, 2010, p. 143). Ora, essa pergunta pelo limite externo do poder soberano tomou dois caminhos durante o século XVIII: o “caminho revolucionário” e o “caminho radical”. O primeiro toma a

² O interesse pelas questões filosóficas por parte de Foucault também é apontado por Colin Gordon, em artigo publicado na coletânea *The Foucault effect*. Ao analisar o tema do governo (racionalidade governamental) como atividade ou prática Foucault está preocupado, sobretudo, em dar uma significação à natureza da prática de governo (quem pode governar; o que é o governo; o que ou quem é governado etc.). Tal empreendimento torna pensável e praticável tais formas de governo, tanto para quem pratica quanto para aqueles que são governados. Sendo assim, conclui Gordon, “aqui, como em outros lugares de suas obras, Foucault estava interessado nas questões filosóficas colocadas pela histórica, contingente e humana existência inventada de várias e múltiplas formas de tal racionalidade” (1991, p. 3).

figura jurídica do contrato a fim de postular o povo como “constituente primário” e os cidadãos como “sujeitos de direito”. Foucault se refere a esta primeira alternativa como “caminho rousseauiano”, porque nele o Estado não poderá ultrapassar os limites que impõe o poder judiciário, pois sua função é defender os direitos fundamentais – além, claro, de governar.

O segundo caminho, chamado “radical”, foi desenvolvido na Inglaterra, e logo nos Estados Unidos, até começo do século XIX. Nesta alternativa, o limite externo ao poder soberano já não se coloca por intermédio da lei (poder legislativo), mas do mercado. Este, enfim, é o ponto que nos interessa. Ainda segundo Santiago Castro-Gómez, neste caminho radical “o poder estatal se estende já não até onde a lei o permite, mas até onde a atividade livre dos indivíduos o permite. Os governados não são vistos aqui como ‘sujeitos de direito’, mas como ‘sujeitos econômicos’” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 144). Para o radicalismo inglês, o que se mostra imperativo é colocar continuamente ao governo, à governamentalidade em geral, a questão de sua utilidade ou de sua não-utilidade. Ou, em outras palavras, o mercado irá fornecer a medida de verdade à prática governamental. Vejamos como.

O mercado durante os séculos XVI-XVII era essencialmente um lugar de justiça. Essa definição acarreta consigo algumas características. Esquemáticamente, podemos apontar três características relacionadas ao mercado: ele é um lugar dotado de regulamentação, um lugar de justiça distributiva e de ausência de fraude. Ora, afirma Foucault: “Esse sistema – regulamentação, justo preço, sanção da fraude – fazia portanto que o mercado fosse essencialmente, funcionasse realmente como um lugar de justiça, um lugar em que devia aparecer na troca e se formular nos preços algo que era a justiça. Digamos que o mercado era um lugar de jurisdição” (FOUCAULT, 2008, p. 43).

Com efeito, há uma mudança na noção de mercado em meados do século XVIII. O mercado vai aparecer nesse momento como, de um lado, uma coisa que obedecia e devia obedecer a mecanismos “naturais”, ou mecanismos espontâneos, e, de outro lado, o mercado se torna um lugar de verdade – é esse segundo sentido que mais nos interessa aqui. Nas palavras de Foucault, “o mercado, quando se deixa que aja por si mesmo de acordo com a sua natureza, com a sua ver-

dade natural, digamos assim, permite que se forme certo preço que será metaforicamente chamado de preço verdadeiro, que às vezes será também chamado de justo preço, mas já não traz consigo, em absoluto, essas conotações de justiça” (FOUCAULT, 2008, p. 43-44). Neste momento a teoria econômica ganha importância, na medida em que será o indicador de uma coisa fundamental: o mercado deve ser revelador de algo que é como uma verdade.

Tudo isso precisa ser dito para assentar o solo de nossa discussão. Afinal, todos esses problemas giram em torno de uma noção ou, de um tema: a noção de *homo oeconomicus*, de homem econômico. Logo ao início da análise do neoliberalismo norte-americano, Foucault afirma que não quis reconstruir um *background* histórico ou teórico do neoliberalismo. Antes, pretendeu analisar um campo da governamentalidade – e aqui ele define “governamentalidade” como “a maneira como se conduz a conduta dos homens” (FOUCAULT, 2008, p. 258)³.

No curso de sua análise, percebe-se que o *homo oeconomicus* terminou por impor-se sobre o *homo juridicus*. Em boa parte do curso *Nascimento da biopolítica* Foucault mostrará que o caminho radical se impôs sobre caminho revolucionário (que partia da axiomática dos direitos fundamentais). No bojo desse fato, o mercado terminou por se converter no âmbito a partir do qual se define a cidadania. Veremos que, com a emergência do neoliberalismo no século XX, ser cidadão não será um assunto de “direitos” simplesmente, mas um assunto de “empreendimento”. É neste ponto específico que podemos vislumbrar algo como a produção de uma subjetividade neoliberal. No que diz respeito à prática governamental neoliberal, ela será pautada não mais na legitimidade, mas na *utilidade* e *eficácia*, princípios esses que são prescritos pelo liberalismo clássico e pela economia.

Mais ao final do curso, já no âmbito de sua análise do neoliberalismo norte-americano, Foucault define a economia como “ciência do comportamento humano”. Essa definição é interessante porque tem, ademais, o mérito de explicitar o modo como Foucault entende o neoli-

³ Essa parece ser a definição geral do termo *governo*: governar é conduzir condutas. Isto é, uma forma de atividade visando moldar, guiar, afetar a conduta de alguma ou de algumas pessoas. Há, com efeito, uma definição de governo que se refere à relação do indivíduo consigo mesmo (âmbito da ética). No entanto, nas análises do curso *Nascimento da biopolítica*, que retomamos aqui, Michel Foucault se foca no domínio do governo político, isto é, governo dos outros.

beralismo, isto é, menos como uma “ideologia”, “doutrina econômica” ou uma “filosofia política”, do que como um *conjunto de práticas* de governo de condutas humanas.

Na aula de 14 de fevereiro de 1979, Foucault mostra como, para os ordoliberalis, trava-se de generalizar a “forma-empresa”. O que isso quer dizer? Ora, no liberalismo clássico o princípio norteador da atividade econômica era a *troca*; agora, para os neoliberais, esse princípio é a *concorrência*. Para os neoliberais alemães, para além do âmbito estritamente econômico, o que se procura obter é uma sociedade submetida à dinâmica concorrencial. “O *homo oeconomicus* que se quer reconstituir”, escreve Foucault, “não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção” (FOUCAULT, 2008, p. 201).

Ora, os neoliberais norte-americanos irão radicalizar essa ideia de uma “sociedade de concorrência”, afinal, o liberalismo nos Estados Unidos, segundo Foucault, é toda uma maneira de ser e de pensar. Deste modo, os neoliberais irão estender a análise econômica para campos que não eram estritamente econômicos. Michel Foucault ilustra o programa de “governo social” do neoliberalismo norte-americano mediante a *teoria do capital humano*. A ideia de capital humano é, *grosso modo*, a ideia de investimentos em si mesmo ou “investimentos no homem”, para usar uma expressão de Theodore Schultz (SCHULTZ, 1973, p. 7). Esse investimento, por sua vez, visa obter um resultado determinado (uma renda futura, uma satisfação). Com efeito, o sujeito político é entendido como um indivíduo em que o “auto-interesse natural” ou a sua “tendência à competição” deve ser fomentado e aprimorado. Para os teóricos neoliberais, o sujeito, na medida em que é centrado em si mesmo, faz escolhas racionais baseadas em um conhecimento econômico e no cálculo estrito dos custos necessários e no benefício dos desejos (cf. OKSALA, 2013, p. 67). De resto, surgem algumas consequências. Primeiramente, percebemos que os indivíduos são, a partir dessa teoria, os únicos responsáveis por um número de problemas que eram anteriormente considerados questões sociais e políticas. Em segundo lugar, é eliminada a diferença entre o social e o econômico. A economia, com sua racionalidade particular, é entendida como a racionalidade da ação humana em todos os domínios de atuação.

Como um exemplo rápido dessa teoria de investimentos no nível do próprio homem, Foucault menciona a migração como elemento constitutivo de capital humano⁴. A migração, isto é, a capacidade de um indivíduo de se deslocar representa o quê? Representa, evidentemente, um custo na medida em que o indivíduo deslocado vai ficar um tempo sem ganhar dinheiro, haverá um custo psicológico na nova instalação, etc. Esses elementos mostram que, enfim, a migração tem um custo que tem por função, essencialmente, obter uma melhoria de posição, da remuneração etc. Nas palavras de Foucault, o sujeito “é empresário de si mesmo, (...) faz certo número de despesas para obter certa melhoria” (FOUCAULT, 2008, p. 317). Ora, a conduta é uma atividade econômica porque o corpo pode ser compreendido como lugar do capital. A consequência mais evidente dessa concepção de *homo oeconomicus* neoliberal é que o sujeito é eminentemente governável, adaptável, pois ele aceita a realidade.

Por fim, não se trata de empreender uma análise metafísica ou uma antropologia que se perguntaria se os seres humanos seriam naturalmente egoístas ou competitivos. A questão crucial é que, na medida em que queremos explicar os mecanismos econômicos em sua relação com o sujeito e a constituição da experiência, deve-se tratar os indivíduos como se fossem auto-interessados e competitivos. Com efeito, acreditamos que a importância dessas análises foucaultianas reside em vislumbrar, antes mesmo do neoliberalismo se tornar uma doutrina hegemônica, o modo como esse poder de conduzir as condutas incide sobre o sujeito impondo uma espécie de subjetivação. Isso porque, como foi dito, o princípio de regulação do poder sobre o indivíduo se dá exclusivamente em termos econômicos. Na medida em que o regime de verdade é o mercado, os sujeitos devem se conformar à dinâmica dessa relação de poder, pois o homem passa a ser *objeto*, isto é, sua conduta passa a ser governamentalizável.

Para compreender as formas possíveis de resistência, primeiramente devemos compreender o que passa por nós, por nossa subjeti-

⁴ Foucault apresenta-nos outros exemplos de investimento em capital humano, tais como a educação e, até mesmo, a genética. Por meio da concorrência, a governamentalidade neoliberal, pensa Foucault, poderia muito bem expandir a condução de conduta dos indivíduos encontrando a genética. Para uma análise da biogenética como caminho para o *homo oeconomicus* expandir suas capacidades e habilidade tornando-se assim competitivo cf. Duarte, 2010.

vidade, as práticas que nos governam. Mais fundamentalmente, seria preciso repensar tudo: nossa governamentalidade, nosso modo de entender a política e, em última instância, nós mesmos.

REFERÊNCIAS

CASTRO-GÓMEZ, S. *Historia de la gubernalidad: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo em Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

DUARTE, 2010. *Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo* In: *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. *Une esthétique de l'existence* In: *Dits et écrits (1956-1988)*, 2 volumes, Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Qui êtes-vous, professeur Foucault* In: *Dits et écrits (1956-1988)*, 2 volumes, Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SCHULTZ, T. *O capital humano: investimentos em educação e pesquisa*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

OKSALA, J. *Neoliberalism and biopolitical governmentality* In: NILSSON, J; WALLENSTEIN, S-O. *Foucault, biopolitics, and governmentality* (org). Huddinge: Södertörn University, 2013.

O passado que não passa: tempo e perdão a partir de Jacques Derrida

Victor Dias Maia Soares

Doutorando do PPGFIL-UERJ

Podemos dividir os objetivos deste trabalho em duas partes: em primeiro lugar, gostaríamos de traçar um esboço da problemática do perdão, mostrando preliminarmente suas aporias e disjunções, suas dificuldades e possibilidades, margear as exigências discursivas engendradas pela relação pedir/conceder perdão nas variadas instituições e meios em que ela *acontece*. Em segundo lugar, temos como horizonte de análise a dinâmica verificada entre as ideias de perdão, sujeito e justiça, visando, assim, ao trato das questões que logo se impõem, quais sejam a soberania do sujeito que perdoa e o ato de perdoar como exigência de justiça. Todos esses elementos se inscrevem na temporalidade própria do perdão, nisso que interrompe o curso ordinário da temporalidade humana. Um passado que não passa.

De outro modo, trata-se de pensar algumas das cenas de exigência do perdão, que se constitui como categoria do político a partir do século XX, sendo abordado na filosofia por diversos autores, dentre os quais Paul Ricouer, em *A memória, a história, o acontecimento*; por Hannah Arendt, em *A condição humana*; e ainda por Jankélévitch, em *L'Imprescriptible*. No entanto, para os propósitos da presente leitura, nos serviremos do pensamento que a contemporaneidade convencionou chamar *desconstrução*, e que teve na figura do franco-argelino Jacques Derrida seu principal representante.

I

Logo de início, é preciso ressaltar que o pensamento da desconstrução marcará uma heterogeneidade constitutiva na relação entre o perdão e os campos jurídico e político. O perdão não estabelece qualquer simetria com a anistia, o remorso e a desculpa, do ponto de vista político; nem com a punição ou a prescrição, do ponto de vista jurídico. Tal assimetria demonstra o caráter excepcional do perdão, que não deve ser banalizado, mas mantido em sua incondicionalidade, enquanto algo extraordinário. Diferentemente dos autores supramencionados que pensaram o perdão, Derrida vê no afastamento deste em relação às instâncias jurídicas e políticas uma condição de responsabilidade.

Para o autor, o perdão seria marcado por dois elementos que o permeiam: a promessa e o seu rompimento. Ou seja, refere-se sempre à possibilidade do perjúrio, à quebra da promessa. Em *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Derrida observa que:

Toda falta, todo crime, tudo o que houvesse a perdoar e a pedir que se faça perdoar é ou supõe algum perjúrio; toda falta, todo mal é, de início, um perjúrio, a saber, o rompimento de alguma promessa (implícita ou explícita), o rompimento de qualquer engajamento, de qualquer responsabilidade diante de uma lei que se tenha jurado respeitar, que se tenha supostamente jurado respeitar¹ (DERRIDA, 2012, p. 70).

Nesse sentido, seria possível falar da instauração de um paradigma de justiça a partir do perdão? Para tentar responder a essa questão, devemos lembrar da incontornável aporia existente na relação entre justiça e direito. Uma decisão que leve em conta apenas a letra da lei não nos fornece qualquer garantia de justiça. Em outras palavras, justiça e direito não são a mesma coisa. O direito é um elemento do cálculo, enquanto a justiça excede o direito, é uma experiência do impossível.

¹ Tradução nossa correspondente à passagem: "Toute faute, tout crime, tout ce qu'il y aurait à pardonner ou à demander de se faire pardonner est ou suppose quelque parjure; toute faute, tout mal est d'abord un parjure, à savoir le manquement à quelque promesse (implicite ou explicite), le manquement à quelque engagement, à quelque responsabilité devant une loi qu'on a juré de respecter, qu'on est censé avoir juré de respecter".

Isso não quer dizer, no entanto, que Derrida endosse uma perspectiva de aniquilamento do direito, mas sim que a justiça, mesmo fora do direito – fora da lei – é a condição de possibilidade do direito. É nesta relação de *im-possibilidade* entre justiça e direito, nesta relação aporética e *indecidível*, que toda relação ética se torna possível. É no espaço de distinção entre a justiça e o direito que se coloca a possibilidade de relação com a singularidade do outro, uma vez que, como nos lembra Derrida, o ato de justiça deve sempre concernir ao endereçamento singular não suportado pela generalidade da regra. Torna-se ainda mais evidente, segundo nos parece, a intrínseca relação entre a *ética*, o direito e a justiça. A este propósito, citamos o professor Geoffrey Bennington, quando este observa que:

A ética tem a chance de ser ética somente neste tornar-se-justiça, que é já e também o tornar-se-direito da justiça, o tornar-se-formal da relação absolutamente não formal do face-a-face, o tornar-se-institucionalizada da “absoluta anterioridade” pré-institucional da relação com o outro, e, assim, na traição do meu engajamento primário com o outro *como este* outro singular. A ética começa com essa arquiteiração ou arquiteiração, que funciona como sua condição de possibilidade e (portanto) de impossibilidade (BENNINGTON in.: DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 23).

Nesse sentido, desconstrução está já sempre comprometida com a justiça, ela é justiça. E, enquanto tal, movimenta-se no horizonte da responsabilidade sem limites devida ao outro. Heterogênea e exterior ao direito, a justiça compreende o momento incalculável de aporia e indecidibilidade que antecede toda decisão.

Sobre o perjúrio de que fala Bennington, Derrida observa que este existe desde o momento em que, “no face-a-face, há mais de dois, desde que a questão da justiça e do direito surge. Quer dizer, desde o primeiro instante. [...] É a justiça mesma que me faz perjurar e me precipita na cena do perdão” (DERRIDA, 2012, p. 71). A associação que o autor magrebino faz entre perdão e perjúrio se justifica primeiramente, como já o citamos, pelo fato de que tudo o que é passível de perdão – seja uma falta, um crime, um mal – é de início um perjúrio. Em segundo lugar, questão mais propriamente aporética e problemática, o

perjúrio se inscreve de início numa estrutura da promessa, da palavra de honra, no desejo de justiça.²

Há no perjúrio, que, como Derrida nos lembra, não se relaciona com o perdão apenas por uma identificação etimológica (perjúrio/perdão, *parjure* / *pardon*), uma dupla inscrição temporal, ou duas temporalidades. Ao prometer, prometo sinceramente dizer a verdade, ser fiel à palavra dada, fiel a minha promessa. Só posteriormente, por uma ou outra razão, por ter me transformado, por maldade, por amor, por esquecimento ou distração, eu traio. Mas, quando jurei, quando fiz a promessa, e esse é o segundo momento da dupla temporalidade do perjúrio, quando me comprometi, o fiz sinceramente, com boa-fé, não havia perjurado...não ainda.³

Segundo Derrida, numa passagem longa e esclarecedora de *Le parjure, peut-être* (“*brusques sautes de syntaxe*”):

Esses dois tempos são, de uma só vez, rigorosamente distintos e estranhamente indiscerníveis. Mas essa diferença dos tempos se inscreve sob a lei de um contrato, sob uma lei contratada, contratante e sacral, sacramental. Esta lei, e é sem dúvida a Lei mesma, a origem da Lei, é destinada a anular justamente a diferença temporal. A destinação essencial, a significação estrutural do juramento ou da palavra dada, é de empenhar em se deixar afetar pelo tempo, em permanecer o mesmo no momento B, aconteça o que acontecer, como aquele que jura anteriormente, no momento A. Esta negação relevante do tempo é a essência mesma da fidelidade, do juramento e da lei jurada. A essência ou a verdade da Lei. Mas o perjúrio, aquele ou aquela que perjura, pode sempre buscar se fazer desculpar, senão perdoar, alegando ao contrário a espessura infatível do tempo e do que ele transforma, a multiplicidade do tempo, dos instantes, sua essencial descontinuidade, a interrupção impiedosa que o tempo inscreve em “mim” como em toda parte (DERRIDA, 2002, p. 28).⁴

² Cf. DERRIDA, J. *Pardoner...*, p. 71.

³ DERRIDA, J. *Parjure*, p. 28.

⁴ Tradução nossa, correspondente à passagem: “Ces deux temps sont à la fois rigoureusement distincts et étrangement indiscernables. Mais cette différence des temps s’inscrit sous la loi d’un contrat, sous une loi contractée, contractante et sacrale, sacramentaire. Cette loi, et c’est sans doute la Loi même, l’origine de la Loi, est destinée à annuler justement la différence temporelle. La destination essentielle, la signification structurelle du serment ou de la parole donnée, c’est d’engager à ne pas se laisser affecter par le temps, à rester le même au moment B, quoi qu’il arrive, que celui qui jure antérieurement, au moment A. Cette négation rele-

A temporalidade do perdão se coloca sob variados aspectos de abordagem. Um deles refere-se à memória. Em *Foi et savoir* (2000), Derrida observa que a profusão contemporânea de cenas de arrependimento e de pedidos de perdão corresponde a uma urgência universal da memória. O que torna necessário o retorno a um passado, num ato de memória, de autoacusação e de arrependimento que estão para além do contexto de atuação das instituições jurídicas e político-estatais. Isso porque o perdão, enquanto considerado como uma categoria política, parece equivaler a conceitos como anistia, reconciliação, esquecimento, prescrição, dentre outros. No entanto, para ser digno deste nome, deveria se manter numa excepcionalidade constitutiva. Ou seja, o perdão deve ser entendido segundo uma economia do extraordinário e, como veremos, do *impossível*.

Ao pensarmos o perdão no interior dessa excepcionalidade, temos que tal noção excede as estruturas jurídicas, políticas e religiosas no interior das quais foi tradicionalmente pensada. A incondicionalidade em que se inscreve o perdão faz interromper o fluxo ordinário da temporalidade humana.

Derrida tenta pensar o perdão a partir de sua incondicionalidade. Neste sentido, o perdão não seria um esquecimento reconciliador, mas sua história mesma começaria pela manutenção de uma memória integral, que teria como único correlato o imperdoável. O autor observa um paradoxo nesta questão, que gira em torno da premissa de que só se perdoa algo que é de fato perdoável, e mostra-se, neste sentido, como um simples cálculo racional. Contudo, o perdão genuíno tem que envolver o impossível, isto é, o perdão de uma transgressão imperdoável.

No interior dessa discussão, observa-se como a possibilidade do perdão se inscreve em sua *im-possibilidade*. Ou seja, o que possibilita o perdão enquanto tal é a sua incondicionalidade, “pois o perdão, se o há, não é possível, ele não existe como possível, ele só existe se excedendo da lei do possível, se im-possibilitando, se eu posso dizer, e na

vante du temps est l'essence même de la fidélité, du serment et de la foi jurée. L'essence ou la vérité de la Loi. Mais le parjure, celui ou celle qui se parjure, peut toujours chercher à se faire excuser, sinon pardonner, en alléguant au contraire l'épaisseur irrelevable du temps et de ce qu'il transforme, la multiplicité des temps, des instants, leur essentielle discontinuité, l'interruption sans merci que le temps inscrit en « moi » comme partout”.

resistência infinita do im-possível como possível” (DERRIDA, 2012, p. 68). Haveria, então, um sentido em que perdoar tem que ser “loucura” e “inconsciência”, uma vez que só se possa perdoar o imperdoável.

Esse paradoxo do perdão depende de uma radical disjunção entre *eu* e *outro*. Derrida declara explicitamente que o perdão autêntico tem que compreender duas singularidades: o culpado e a vítima. Assim que uma terceira parte intervém, é possível falar novamente em anistia, reconciliação, esquecimento, etc., mas certamente não do perdão incondicional. Porém, talvez não se possa pensar num face-a-face entre *eu* e *outro* sem a mediação de uma terceira parte, uma vez que a própria escritura *habite* o espaço entre ambos. Há uma relação estrutural e intrínseca entre perdão e escritura. “Pede-se perdão por escrever, perdão pelo crime, a blasfêmia ou o perjúrio nos quais consiste presentemente o ato de escrever, o simulacro de confiança” (DERRIDA, 1996, p. 41).

Nessa relação entre escritura e perdão, trata-se, entre outras coisas, de identificar o que faz, na cena política, a dor de um crime ou de uma falta que se sofre, ou se comete, passar para o âmbito do discurso por meio do relato, do testemunho, da confissão. Uma linguagem testemunhal, como observa Derrida, no seu endereçamento universal ao outro, que abre o espaço da confissão e da reconciliação no jogo político.

Nesse contexto, o autor observa como as grandes tradições religiosas e espirituais do Ocidente – a judaica e a cristã – mantiveram sempre em seus horizontes de compreensão do perdão as ideias de reconciliação e de redenção, permitidas pela confissão, pelo arrependimento, pelo sacrifício e pela expiação. Neste *teatro*:

Não é certo que o perdão ainda diga respeito a uma lógica do julgamento, mas, se dissesse, seria e continua sendo difícil saber quem perdoa o que a quem, e se Deus é ou não a última instância de apelação. Há sempre essa dualidade das ordens, humana ou divina, que compartilha ou disputa o conceito mesmo de perdão e, sobretudo, seu momento de reconciliação. Essa pode ser feita entre os homens e Deus, mas é verdade que na maior parte das vezes a temática da reconciliação, embora se faça com a mediação de Deus, tende sempre a humanizar as coisas, a abrandar a dureza do veredicto ou do dever (DERRIDA, in: NASCIMENTO, 2005, p. 53).

Na contemporaneidade, essa temática passa a relacionar-se também com outras instituições. De um lado, com o surgimento do conceito de “crime contra a humanidade”, no Tribunal de Nuremberg, em 1945, o perdão passa a ocupar o interior das instituições jurídicas, políticas e estatais, em suas variadas modulações. Ou seja, também nas formas do imprescritível, do imperdoável, da impossibilidade de sua concessão. De outro lado, o perdão passa a fazer parte também do pensamento psicanalítico, que será talvez o único – e aqui, mais que uma hipótese, estamos diante de um questionamento – a poder tomá-lo sem os álibis metafísicos e teológicos aos quais sempre esteve relacionado⁵.

Ainda que o perdão esteja, enquanto prática discursiva, no interior das principais instituições de nosso tempo, ele não pertence a nenhuma delas. Se, por exemplo, a punição é um instrumento *legítimo* a serviço do Estado, que visa à manutenção do direito – força de lei –, não se pode dizer o mesmo de seu suposto correlato, o perdão. Se fosse possível traçar uma cartografia do perdão, perceber aí seu lugar e suas dimensões, seríamos forçados a trilhar caminhos limítrofes entre os inúmeros domínios em que ele se inscreve.

Mas, talvez, uma das chaves para se discutir o tema do perdão a partir da desconstrução seja tomá-lo numa perspectiva que ultrapasse a simples relação dicotômica com a punição, a que estaria também ligado o conceito de prescrição. A prescrição se verifica no decurso de tempo determinado, segundo o ordenamento jurídico vigente, para que um crime possa ser julgado ou a pena cumprida. Ou seja, o direito tem um prazo de execução. Após o decorrer do tempo determinado, o crime deve ser esquecido. Mas, a partir da metade do século XX, as instituições jurídicas e políticas se veem diante de uma nova categoria de crimes, aqueles cometidos a humanidade. Os crimes contra a humanidade não estão submetidos aos efeitos de prescrição e, portanto, são sempre passíveis de punição. Afinal, como *esquecer* o mal radical?

No entanto, como já esboçamos, Derrida orienta sua leitura da questão do perdão por caminhos e trilhas teóricas em que este excede o direito e as instituições, e, no entanto, as permite. Nenhuma instituição pode conceder o perdão. Segundo o autor, *ele*:

⁵ Em *Estados-da-alma da psicanálise*, ao propor uma leitura da questão da crueldade (tema intrinsecamente vinculado ao do perdão), Derrida diz: “A psicanálise, para mim – se me permitem esta outra confidência – seria o outro nome do ‘sem álibi’”, p. 9.

[...] está fora da alçada de qualquer instituição: o perdão não tem nenhuma comensurabilidade, nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um dispositivo jurídico ou político. A ordem do perdão transcende todo direito e todo poder político, toda comissão e todo governo. Ela não se deixa traduzir, transportar, transpor na língua do direito e do poder. É da competência da pura singularidade da vítima unicamente de sua solidão infinita (DERRIDA, in: NASCIMENTO, 2005, p. 75).

II

Há, pois, uma relação estrutural entre tempo e perdão, dirá Derrida, no movimento mesmo da temporalização. E, no entanto, ligado a um passado que de uma certa forma não passa, o perdão permanece uma experiência irreduzível àquela do dom. O dom não se refere inicialmente a um passado, e aí está uma de suas diferenças em relação ao perdão. Ao passo que, de outro lado, não é possível margear a problemática do perdão, senão evidenciando a ideia de um *ser-passado*, que não se deixa modificar ou modalizar por um presente passado, e mesmo por um passado *presentificado*.

Sem esse privilégio recorrente do passado na constituição da temporalização, não há problemática do perdão. A menos que o desejo e a promessa do perdão, mesmo da reconciliação e da redenção, não signifiquem esta revolta ou esta revolução contra uma temporalização, mesmo uma historicização que só tem sentido levando-se em conta essa essência do passado, este ser do ser-passado, essa *Gewesenheit*, essa essência do ter sido como essência mesma do ser⁶ (DERRIDA, 2012, p. 32).

É um ser passado que não passa, se é possível dizer, é esse *impassável*, essa impassibilidade do passado, e do acontecimento passado, que toma as formas diferentes que deveríamos analisar sem cessar e que são aquelas do irreversível, do inesquecível, do irreparável,

6 Tradução nossa, correspondente à passagem: “Sans ce privilège têtú du passé dans la constitution de la temporalisation, il n’y a pas de problématique originale du pardon. À moins que le désir et la promesse du pardon, voire de la réconciliation et de la rédemption, ne signifient secrètement cette revolte ou cette révolution contre une temporalisation, voire une historicisation qui n’a de sens qu’a prendre em compte cette essence du passé, cet être de l’être-passé, cette *Gewesenheit*, cette essence d l’avoir été comme essence même de l’être”.

do irremediável, entre outros. Deste modo, Derrida não entende aqui que se trate de uma tarefa de esquecimento, segundo a economia de uma terapêutica da reconciliação com o passado. O perdão digno deste nome faz uma exigência de manutenção integral da memória do ocorrido, do mal cometido. Um perdão que se fundamentasse numa estrutura de reconciliação, a partir do esquecimento, seria ilusório e falso. Não se trata, pois, de um trabalho de luto, de uma terapia ancorada no esquecimento e na passagem do tempo.

Aliada à temporalidade própria do perdão, a alteridade e o deixar vir o outro também perfazem uma das complexas dimensões da cena do perdão. Perdoar implica uma relação incansável com o outro. É, portanto, uma questão de alteridade, em sua incalculável e assimétrica relação. Perdoa-se sempre o outro, em sua infinita distância deste “eu” que perdoa. Mesmo se pudéssemos falar aqui de um auto-perdão, seria preciso conceber duas instâncias subjetivas que integrariam a relação demandar-conceber o perdão.

Por conseguinte, o movimento do perdão traz consigo todas as problemáticas e aporias inerentes ao tema da alteridade. Segundo o professor Paulo Cesar Duque-Estrada,

[...] o perdão caracteriza um pensamento que não só realiza a experiência de uma dissimetria da língua, mas que também a reconhece como o âmbito mesmo de nossa morada, âmbito do qual não podemos sair, mas sim afirmá-lo infinitamente. Nessa afirmação, o que está o tempo todo em jogo é um imperativo, impossível, de fazer justiça à alteridade⁷ (DUQUE-ESTRADA, in: CRAGNOLINI, 2008, p. 154).

Destarte, o perdão se inscreve como um dos *indecidíveis* da desconstrução. Nem empírico nem transcendental, nem ôntico nem ontológico, o perdão dá conta do registro do acontecimento. E, em sua *acontecimentalidade*, pertence a uma lógica do imprevisível e do incalculável. Numa fórmula que Derrida parece não cessar de repetir, verificamos

⁷ Tradução nossa, referente à passagem: “[...] el perdón viene a caracterizar un pensamiento que no sólo realiza la experiencia de una tal disimetría de la lengua, sino que también reconoce esta disimetría como el ámbito mismo de nuestra morada, ámbito del cual no podemos salir, pero sí afirmarlo infinitamente. En esta afirmación, lo que se encuentra todo el tiempo en juego, es un imperativo, imposible, de hacer justicia a la alteridad”.

que só há perdão genuíno quando se pode observar sua incondicionalidade e *im-possibilidade*. Ou seja, só se pode perdoar o imperdoável.

Tal fórmula significa para Vladimir Jankélévitch, em *L'imprescriptible*, uma aporia intransponível, uma vez que existam crimes que devam permanecer sem perdão, sob o risco de serem banalizados e esquecidos. Jankélévitch, no entanto, parece estar preso ainda à tradição da metafísica Ocidental, que considera sempre o perdão em sua articulação com a religião, com o direito e com a política. Para a desconstrução, o perdão *começa* ali mesmo onde parece terminar. As aporias constitutivas dessa problemática são a própria (im)possibilidade de seu acontecimento. Nesse contexto, não se trata de uma perspectiva que se coloque simplesmente contra a punição legal, pois pode haver perdão mesmo que haja a execução penal. Perdoar, neste sentido, não seria deixar de punir.

Ainda assim, o perdão autêntico não se deixa contaminar pelo cálculo expressado pelas normas jurídicas. Mas é, antes, o cálculo que o interrompe. Excedendo a lei do possível, percebemos um componente estrutural de loucura e *desrazão* em seu movimento. Trata-se da "loucura do impossível". O perdão transborda e desloca a temporalidade histórico-jurídica num duplo gesto, um duplo movimento, mas que exige ainda uma estrutura temporal e de temporalização. Tem-se, então, um ser-passado, um passado *retornante* e espectral, estranho a uma lógica da presença, da qual a desconstrução é crítica.

REFERÊNCIAS

BENNINGTON, G.; DERRIDA, Jacques. *Jacque Derrida*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

CRAGNOLINI, M. B. (Org.) *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: La Cebra, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. Trad. Antonio Romane; Isabel K. Marin. São Paulo: Escuta, 2001.

_____. *Le parjure, peut-être: brusques sautes de syntaxe*. Études françaises. Volume 38, numéro 1-2, 2002, p. 5-275.

_____. *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: Éditions Galilée, 2012.

DUQUE-ESTRADA, P.C. (Org.) *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

NASCIMENTO, E. (Org.) *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Configuração temporal e iniciativa humana segundo Paul Ricoeur

Ivanhoé Albuquerque Leal

Universidade Federal do Ceará (UFC)

I. A NARRAÇÃO OS ATOS E OS FATOS

A arquitetura da teoria narrativa de Paul Ricoeur, desenvolvida na obra *Temps et récit*, põe a multiplicidade de nossa experiência temporal em correspondência com a capacidade do discurso de configurar e de unificar essa temporalidade em que o vivido e o cronológico se misturam de modo contraditório. A resposta à natureza aporética do tempo provém da própria narratividade constituída enquanto resultado de uma fusão de empréstimos mútuos entre os discursos histórico e literário.¹ Destes discursos, trataremos de alguns traços da habilidade configurativa da história de reconstruir o tempo. Tal atividade nos remete tanto a uma ordem temporal interna ao texto, que contém os eventos humanos na forma da matéria verbal, quanto ao tempo do mundo, expressando, desse modo, uma dupla significação do termo história: uma concernente à narração do curso dos acontecimentos, outra relativa ao curso real, os atos e os fatos. Como veremos adiante, trata-se da concepção de história como um singular coletivo,

¹ Em *Da dignidade ontológica da literatura* de GAGNEBIN (2013, p. 37-55), encontramos um perfil preciso do discurso literário em Ricoeur, analisado conforme duas perspectivas da irreverência ricoeuriana. A primeira, face à primazia das elaborações conceituais, isto tanto vinculada aos seus trabalhos inaugurais sobre o símbolo e o mito, quanto, seguindo o movimento evolutivo de sua reflexão, aos estudos sobre a metáfora e o narrativo. A segunda, contra a transparência da consciência constituinte, que desemboca na capacidade da reconstrução permanente da subjetividade, inovando e ajustando nosso modo de pertencer ao mundo.

cujos aspectos, segundo Ricoeur, contribuem para discernir uma relação mais significativa do presente com o passado e para revelar com mais nitidez a correlação entre o futuro e o passado no intercâmbio com o presente. No momento, parece mais apropriado indicar o que alimenta essa inquietação de Ricoeur acerca da correlação entre a natureza tríplice do tempo: presente, passado e futuro, e a nossa condição de seres históricos.

No último capítulo do terceiro volume de *Temps et récit*, Ricoeur indaga se a narrativa é o que modela a unicidade temporal, é ela a condição de uma consciência unificada da história? Voltamos aqui ao duplo sentido da palavra história enquanto narrada e enquanto atos e fatos. Diz respeito ao resultado de uma evolução semântica, examinada por Koselleck (1979) e comentada na investigação de Ricoeur, na qual o termo história, conforme a conotação do termo alemão *Geschichte*, ocupou o lugar do termo alemão *Historie*. Com essa modificação, o termo história passa a significar a relação entre a série dos acontecimentos e a série das narrativas. Neste ponto acrescenta-se que, a partir da história-narrativa, a história-acontecimento tem acesso ao “saber de si mesma”, segundo afirma Droysen, citado por Koselleck (Cf. RICOEUR, 1985, p. 377, [p.362]).² Como lembra Ricoeur, a realização dessa convergência entre os dois sentidos da história exigiu que esses sentidos acedessem juntos à unidade de um todo: “é um único curso de acontecimentos, em seu encadeamento universal, que se deixa dizer numa história, ela própria elevada deliberadamente à condição de um singular coletivo” (RICOEUR, 1985, p. 378, [p. 362]). Assim sendo, há, acima das histórias, a história. Para que as histórias singulares se tornassem a história (*Geschichte*), foi preciso que a própria história se tornasse *Weltgeschichte*, ou seja, a história do mundo, a história universal.

A relação entre história narrada e história efetiva se impõe a Ricoeur como um desafio lançado à reflexão acerca da unidade da história. Sua análise conta com a ambição da função narrativa de configurar a realidade histórica e elevá-la ao nível de uma consciência unificada em que o presente, o passado e o futuro sejam abarcados de um modo totalizante. Neste patamar de investigação, Ricoeur recusa a concepção hegeliana de história, entendida em termos de uma mediação total

² Doravante, utilizaremos os colchetes para indicar a paginação da tradução em português.

ou uma totalização da história, em que a razão da história e a sua efetividade coincidem. Em contrapartida, Ricoeur desenvolve o conceito de uma mediação aberta, inacabada e imperfeita, a saber, uma trama de perspectivas cruzadas entre a expectativa do futuro, a recepção do passado e a vivência do presente.

Pensamos que, para compreender a correlação implicada nesta tríplice natureza da experiência temporal humana, torna-se pertinente considerar que a narrativa histórica é uma reconstrução de circunstâncias, de motivos, de intenções, isto é, uma síntese da heterogeneidade. Do ponto de vista da estrutura narrativa desenvolvida por Paul Ricoeur, a ciência da história constitui a chave necessária para a construção da temporalidade humana e exerce sua operacionalidade fincada primordialmente na configuração textual segundo propõe Aristóteles na sua *Poética*. Desta última, a análise ricoeuriana retém a noção de *muthos* trágico, que a traduz para o francês por *mise en intrigue* (organização da intriga) e a identifica com a noção de *mimese*. Essas duas noções estão sempre associadas, porque compor uma intriga significa organizar fatos, representando-os mimeticamente: a ordenação (*muthos*) dos fatos é a *mimese* (representação ou imitação) da ação. Aqui intervém a arte do poeta, que reúne os meios, os fins, o acaso, os motivos de uma ação. Isto significa que a conexão de elementos heterogêneos manifesta uma unidade de sentido, há um começo, um meio e um fim, ou seja, a partir de acontecimentos contingentes, a intriga extrai uma história, articula uma representação do tempo na ordem de *um após o outro* (sequência cronológica) e na ordem de *um por causa do outro* (encadeamento configurativo). A marca fundamental desse modelo, mesmo contando com acontecimentos inesperados que mudam radicalmente a compreensão de um enredo, de uma história, não é a discordância peculiar como no caso da tríplice natureza do tempo, mas consiste na configuração de elementos heterogêneos em um todo coerente, instituindo uma concordância, uma proposição de sentido.

Esta síntese configura o que efetivamente se produziu no passado, passado real que existiu, mas não existe mais, entretanto não preserva o sentido de algo irreal como na ficção. A noção de passado real traz à tona o sentido de uma propriedade absoluta do passado, de um ter-sido-absoluto, constitutivo da ideia de alteridade. Esta alteridade,

esta diferença entre o passado e o presente acarreta dificuldades na reconstrução do tempo histórico, tanto no plano epistemológico, quanto no plano ontológico. Considerando este aspecto, ressaltamos que a teoria narrativa de Ricoeur propõe uma *unidade plural*, entendida “a partir da ideia de uma recepção do passado a qual traz no seu interior a conotação de um ser afetado pelo passado” (RICOEUR, 1985, p.374, [p.360]). O discernimento desta conotação nos leva a circunscrevê-la na órbita de conceitos tais como *documento e rastro*, enquanto conectores entre o tempo cronológico e o tempo fenomenológico, extraídos por Ricoeur do terreno historiográfico, e dos conceitos de *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*, enquanto categorias meta-históricas, provinda da análise de Koselleck (1979).

II. VESTÍGIO DE UMA PASSAGEM

Segundo Ricoeur, a prática historiográfica oferece procedimentos de conexão que efetivam uma espécie de fusão das dimensões existenciais e empíricas da temporalidade. A atividade metodológica do historiador emprega, na reconstrução do tempo, certos conceitos que preservam uma significação temporal híbrida e que exercem uma função unificadora face à bifurcação do tempo em objetivo e subjetivo.³ O conceito de documento, no seu sentido amplo, é a pedra de toque da investigação histórica, na qual Ricoeur faz sobressair a noção de rastro, implicitamente contida na noção de documento. A ênfase à noção de rastro prende-se à função que o documento tem de informar sobre o passado: a fonte de autoridade do documento é a significância de uma marca, de um vestígio deixado pelo passado. Temos uma coisa marcada e uma coisa marcante, desse modo, o rastro preserva uma relação de significância “melhor discernível na ideia de vestígio de uma passagem”

³ Se pensarmos na noção de *calendário*, analisada por Ricoeur no volume III de *Temps et récit*, a sua criação reflete a totalidade instauradora de uma “escansão única e global do tempo” (RICOEUR, 1985, p.191, [p.181]), que ordena a duração diferente entre ciclos celestes, as recorrências biológicas e os ritmos da vida social. Já o conceito de *sequência das gerações*, além de destacar fatos da biologia humana, tais como o nascimento, o envelhecimento e a morte, indica também que somos expostos às mesmas influências, aos mesmos acontecimentos, compondo desse modo um todo em que se combinam uma aquisição e uma orientação comuns. Por fim, a ideia de *documento* que conota tanto o lado material e objetivo dos arquivos, quanto o lado da significância de uma marca, de um vestígio do passado.

(RICOEUR, 1985, p. 219, [p.202]). O reenvio do vestígio à passagem traduz, segundo Ricoeur, o ponto de fusão do tempo objetivo e do tempo subjetivo. Constata-se assim que o tempo sucessivo, ou seja, o tempo do relógio, não esgota a significância do rastro, porque ele incorpora em sua natureza, além do elemento empírico da marcação, o elemento existencial da significância. Desta forma, a noção de rastro impõe dois tipos de determinação: uma relativa ao valor científico da prova necessária para desvelar um fenômeno passado; outra correspondente à submissão ao ocorrido, ou seja, presume-se que “o historiador sabia-se ligado por uma dívida em relação aos mortos” (RICOEUR, 1985, p. 253, [p. 242]). Além do elemento epistemológico do documento, há o ontológico enquanto *sentimento de dívida*.

Ontologicamente, o rastro exerce uma função de representar, mas não no sentido de exprimir uma imagem mental de uma coisa ausente, e sim no sentido de *tomar lugar*, isto é, de *representância*⁴ em relação ao passado. Representância é o nome adotado pela análise de Ricoeur para designar o sentimento de dívida, que orienta a visada ontológica e, desta forma atravessa a distância temporal entre a marca deixada pela ação passada e a sua refiguração presente. É essa significância que nos autoriza a falar de presente interpretante e de

⁴ O conceito de representância traz à tona a correlação entre o epistemológico e o ontológico, que perpassa a filosofia ricoeuriana, desde os escritos juvenis até a maturidade. Em *História e Verdade*, no capítulo *Objetividade e Subjetividade em História*, Ricoeur já se propõe a examinar a intencionalidade mais profunda que move o próprio conhecimento histórico (Cf. RICOEUR, 1964, p. 31 *et seq.*), mesmo sem se deter no pormenor do caráter paradoxal da representação historiadora enquanto imagem presente de uma coisa ausente, e sem ainda utilizar o termo *dívida* ou *representância*. A conotação plena do conceito de representância se exprime através da imponência do ato narrativo tematizado em *Tempo e Narrativa*, o qual restitui a significância do passado ao presente interpretante. Tal atitude refigurativa rompe certo enclausuramento linguístico peculiar aos recursos literários pertinentes à escrita historiadora e, desse modo, torna efetivo o que antes consistia numa virtualidade implicada no pacto entre escritor e leitor. Em *A memória, a história, o esquecimento*, na seção IV do capítulo 3 da parte II, intitulada *Representância*, Ricoeur alude ao essencial: “E a veemência assertiva da representação historiadora enquanto representância basear-se-ia unicamente na positividade do “ter sido” através da negatividade do “não ser mais”. Aqui, devo confessá-lo, a epistemologia da operação historiográfica atinge seu limite interno ao beirar os confins de uma ontologia do ser histórico” (RICOEUR, 2000, p. 367, [p.294/295]). Temos então a experiência humana posta sob o signo da anterioridade que não se furta aos procedimentos epistemológicos nem muito menos atenua a condição ontológica do ser-no-mundo. Conferir a longa nota 77 da seção supracitada em que Ricoeur apresenta a história lexical e semântica da noção de representância.

passado interpretado: da representância do ocorrido segundo o ponto de vista dos seus efeitos no mundo atual, do seu retorno ao presente.

Sabemos que Ricoeur adota a noção benvenistiana (BENVENISTE, 1966) de discurso como retomada do sistema linguístico em um acontecimento singular de caráter dialogal que se refere ao meio cultural circundante. Deste modo, o discurso é composto de quatro elementos: um locutor, um interlocutor, uma temática e uma referência. A consideração desses traços impulsiona Ricoeur a ultrapassar os limites da configuração (mimese II) em direção à prefiguração (mimese I) e à refiguração ulterior (mimese III). A elucidação do discurso conduz a uma concepção de narrativo que funde esses três estados miméticos com os componentes do círculo hermenêutico, o autor, o leitor e o contexto. A conexão promovida pela configuração, que põe os atos e fatos na matéria verbal e efetiva uma síntese da heterogeneidade entre dimensões temporais diferentes, assegura à mimese II o papel de pivô, na medida em que lança o leitor no percurso da mimese I à mimese III, sendo esse último momento caracterizado pela “colisão entre o mundo do texto e o mundo da vida” (RICOEUR, 1983, p. 319, [p. 258]).

Como um dos componentes da tríplice natureza do tempo, a estrutura fenomenológica do presente inclui o *ainda não* do futuro, visto que a distância entre passado e presente contará com a mediação daquilo que é iminente, daquilo que inexoravelmente está prestes a acontecer, a torna-se presença presente. Temos então, na reconstrução narrativa das ações de outrora, a centralidade do presente entre o passado e o futuro. Em outros termos, temos uma recuperação do passado pelo presente, segundo uma expectativa de futuro. Esse aspecto nos envia à análise de Ricoeur sobre as categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativa, retidas de Koselleck e incorporadas à concepção de *tempo histórico* como *tempo híbrido*, aquele que preserva em si dimensões existenciais e cronológicas da temporalidade humana.

III. EXPERIÊNCIAS E EXPECTATIVAS

Ricoeur inicia sua análise evidenciando a pertinência da palavra alemã *Erfahrung*, que exprime tanto uma experiência privada, quanto aquela que é transmitida pelas gerações anteriores ou pelas institui-

ções atuais, significando sempre uma estranheza superada. A essa conotação, soma-se o termo *espaço*, que evoca possibilidades de percurso agrupadas conforme uma multiplicidade de itinerários. Quanto à expressão *horizonte de expectativa*, o termo *expectativa* congrega noções tais como esperança, querer, temor, preocupação, cálculo racional, relacionadas, a partir do presente, com o futuro. O exame dessas categorias se inscreve no estudo de Koselleck a respeito das modificações semânticas que afetaram o conceito de história ao longo da modernidade, as quais são tratadas conforme três temas.

O primeiro tema é a ideia de uma novidade sem precedentes, significando o surgimento de “uma qualidade nova do tempo, oriunda de uma relação nova com o futuro” (RICOEUR, 1985, p. 380, [p. 364]). O sentido do tempo novo suscetível de se instalar no presente vem “de uma clareza do futuro esperado” (RICOEUR, 1985, p. 380, [p. 364]). O segundo tema é a ideia de aceleração, de progresso que se insere na concepção do tempo novo, revestindo a relação entre passado e futuro de um caráter de melhoramento do gênero humano, tal a marcha em direção ao melhor, explicitada pela filosofia da história kantiana. O terceiro tema, implicado na ideia de aceleração, concerne à possibilidade de dominar, de produzir, de fazer a história, de “lutar contra o que a retarda” (RICOEUR, 1985, p. 382, [p. 365]). Isso acontece a partir dos signos que, desde já, “autenticam o apelo da tarefa e encorajam os esforços do presente” (RICOEUR, 1985, p. 382, [p. 365]).

Entre as ideias de novo tempo, de aceleração e de fazer a história, componentes do pensamento da modernidade, a última, fazer a história, é a que apresenta maiores dificuldades, pois, segundo Ricoeur, história e ação não coincidem. Duas são as razões alegadas a propósito dessa não convergência: a primeira, o resultado do desencadear das ações reserva sempre consequências que escapam ao cálculo e à previsão; a segunda, o produzir a história se encontra interceptado pela realidade que não foi feita por aqueles que doravante realizarão a ação. O desconhecimento, por parte da filosofia iluminista, da estrutura mais íntima do fato de sermos afetados pelo passado, conduz Ricoeur a considerar a noção de dominar, de produzir a história, categorialmente frágil em relação aos conceitos desenvolvidos por Koselleck. Isto porque o elo entre o agir da história e um passado herdado, e não feito, é o

que garante a correlação entre horizonte de expectativa e espaço de experiência. A história é constituída graças às experiências e às expectativas: “Essas categorias são da alçada de um pré-dado (*Vorgegebenheit*) antropológico, sem o qual a história não é nem possível nem pensável” (KOSELLECK, 1979, p. 351/ 352; apud RICOEUR, 1985, p.386, nota 1, [p. 369, nota 15]).

A evolução, as variações e o declínio das ideias de novo tempo, de aceleração e do fazer a história são apreciados enquanto fenômeno no interior mesmo da relação entre expectativas e experiências. É nesse sentido que esses conceitos são tidos como meta-históricos. Nesse momento da reflexão de Ricoeur acerca das proposições de Koselleck conflui outra linha de análise, oriunda da hermenêutica de Gadamer, particularmente a respeito da *consciência de ser exposto à eficiência da história* (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) (Cf. RICOEUR, 1985, p.391, [p. 373]).

IV. A EFICIÊNCIA DA HISTÓRIA

Em Gadamer, o ser afetado pela eficiência da história ou o ser afetado pelo seu passado nos remete à questão da recepção do passado, que é identificada com a concepção de tradição. Crítico a respeito de uma referência indiscriminada desse termo, Ricoeur o distingue sob três títulos. O primeiro, a *tradicionalidade*, designa o encadeamento que assegura a continuidade da recepção do passado, concebida como tensão interna ao espaço de experiência, entre “a eficiência do passado, que sofremos, e a recepção do passado, que operamos” (RICOEUR, 1985, 397, [p. 377]). A significação essencial dessa reciprocidade se exprime pelo termo alemão *Überlieferung*, traduzido por *transmissão*, o qual se vincula à ideia de uma *distância temporal*. Ricoeur ressalta que a distância não representa um intervalo de separação, mas um processo de mediação marcado por uma cadeia de interpretações e de reinterpretações das heranças do passado. Essa ideia se opõe ainda à noção de um passado findo, abolido e também à concepção de uma contemporaneidade integral, isto é, uma total reafirmação do passado, no sentido de uma eliminação da alteridade entre passado e presente. Entre a distância intransponível e a distância anulada, a tradicionalidade se

manifesta como uma dialética do afastamento e do desdistanciamento, edificada sobre o tempo, que constitui “o fundamento e o suporte do processo em que o presente tem suas raízes” (GADAMER, 1976, p.137, [p. 393]; apud RICOEUR, 1985, p. 398, [p. 378]).

Essa dialética, segundo Ricoeur, é melhor compreendida por meio das noções de situação e horizonte oferecidas pela fenomenologia. Se somos integrados a uma situação que, de certa maneira, nos circunscreve, nos limita, em contrapartida, cada perspectiva em que estamos situados fornece a possibilidade de uma abertura sobre um horizonte. Em Gadamer, o horizonte é “algo em que penetramos progressivamente e que se desloca conosco” (GADAMER, 1976, p. 145, [p. 402]). Para Ricoeur, essa valorização do horizonte como móvel contribui para formar a ideia de um horizonte único e vasto, transpondo as fronteiras do presente. Entretanto, tal ideia não significa uma perspectiva totalizante do saber à maneira hegeliana, nem uma multiplicidade de horizontes incomensuráveis como pensava Nietzsche. Entre uma e outra, o que caracteriza o procedimento gadameriano é a ideia de uma *fusão entre horizontes*, constituindo o desafio maior de sua hermenêutica da consciência histórica: “a tensão entre o horizonte do passado e o do presente” (RICOEUR, 1985, p. 399, [p. 378]). A noção de tradicionalidade como relação entre passado e presente se dialetiza na medida em que “o passado é-nos revelado por uma projeção de um horizonte histórico ao mesmo tempo separado do horizonte do presente e retomado, reassumido por ele” (RICOEUR, 1985, p. 399, [p. 378]). Assim, a tradicionalidade significa “uma transmissão geradora de sentido” (RICOEUR, 1985, p. 400, [p. 379]) ou, precisamente, uma operação “que só se compreende dialeticamente no intercâmbio entre o passado interpretado e o presente interpretante” (RICOEUR, 1985, p. 400, [p. 379]).

Considerar a tradição sob o título da tradicionalidade, caracterizada por uma dialética interna do *espaço de experiência*, é relevar o aspecto formal do encadeamento que articula a recepção do passado. O lado material, entendido como conteúdo desse aspecto formal, corresponde ao conceito expresso como *as tradições* enquanto *coisas já ditas* portadoras de sentido. Em tal perspectiva, é a estrutura de linguagem que veicula a experiência do passado, transmitindo-a ao longo das cadeias de interpretações e de reinterpretções. A partir da capacidade

das tradições de nos afetar, observa Ricoeur, ascendemos à terceira distinção do termo *tradição*, concebido como instância de legitimação implicada na proposta de sentido de todo conteúdo transmitido.

Segundo Ricoeur, o elo entre a estrutura de linguagem e a pretensão à verdade vinculada à ordem do sentido confere uma plausibilidade à tríplice defesa conduzida por Gadamer em favor do prejuízo, da autoridade e, em fim, da tradição. A pretensão à verdade não é desvinculável das crenças, das persuasões, das convicções que recebemos do passado, porque o que chega até nós se reveste de uma maneira de *ter como verdadeiro* (*Für-wahr-halten*) (RICOEUR, 1985, p. 402, [p. 381]), a qual não provém de uma consciência constituinte, no sentido solipista, porém procede de uma autoapresentação das coisas mesmas. A travessia dos ecos do passado transporta de modo antecipativo o sentido que governa uma compreensão comum, reconhecedora da legitimidade do conteúdo recebido. A tradição nos liga às coisas ditas e nos situa na ordem de sua *presunção* à verdade, antes de ser submetida ao procedimento objetivante de uma pesquisa. Antes de todo gesto crítico, já pertencemos a um processo de verdade, a um reino da verdade presumida (Cf. RICOEUR, 1985, p. 410, [p. 388]). Assim, o conceito de tradição, provindo da hermenêutica de Gadamer, conforme o aspecto formal de encadeamento e transmissão de heranças (*a tradicionalidade*), o conteúdo dotado de sentido fixado pela escritura (*as tradições*) e a verdade presumida (*a tradição*), imprime uma densidade à categoria de *espaço de experiência* e traz um maior discernimento à relação do presente como o passado.

Quanto ao futuro, segundo Ricoeur, suas expectativas repercutem sobre a reinterpretação do passado, acarretando duas consequências. A primeira diz respeito a uma reabertura “das possibilidades esquecidas, das potencialidades abortadas, das tentativas reprimidas” (RICOEUR, 1985, p. 411, [p. 388]), que reconduz o presente interpretante ao passado onde “o futuro não estava ainda decidido” (RICOEUR, 1985, p. 411, [p. 388]) e no qual o próprio passado “era um espaço de experiência aberto para um horizonte de expectativa” (RICOEUR, 1985, p. 411, [p. 388]). A segunda consequência concerne ao potencial de sentido que, assim liberado, terá condições de contribuir para dar *carne e sangue* às expectativas suscetíveis de engendrar uma história efetiva.

Para Ricoeur, a relação entre o passado e o futuro merece ser preservada para evitar a ruptura dessas duas dimensões. Se isso acontece, se instaura uma situação de crise, pois as expectativas e as experiências constitutivas da história se desintegrariam. Por um lado, se o horizonte de expectativa perder o vínculo com a experiência adquirida, essas perspectivas seriam projetadas para um futuro longínquo, inalcançável. Por outro lado, “é preciso lutar contra a tendência a só se considerar o passado do ponto de vista do acabado, do imutável, do irrevocável. É preciso reabrir o passado, nele reviver as potencialidades não realizadas, contrariadas ou até mesmo massacradas” (RICOEUR, 1985, p. 390, [p. 372]).

V. ENTRE A IMINÊNCIA E A RECÊNCIA

A base sobre a qual a dispersão do futuro e o encolhimento do passado são suprimidos nada mais é do que aquela do tempo presente. Tal tempo é melhor compreendido se levarmos em conta a noção de *reino dos contemporâneos* de Alfred Schutz (1967), repensada na análise de Ricoeur. Essa noção concerne às reflexões de Schutz sobre o anonimato do mundo cotidiano em que a simultaneidade dos fluxos distintos da consciência, a minha e a do outro, compartilha a experiência do mundo, segundo a experiência social do “nós”. Essa experiência se projeta de modo decrescente, da imediatidade do frente a frente intersubjetivo para o plano da experiência indireta do anonimato, alcançada pelo contemporâneo através dos papéis sociais tipificados nas estruturas institucionais. Esta noção de reino dos contemporâneos, conforme o ponto de vista de Ricoeur, é posta em paralelo com a ideia de um *presente alargado* como um *ser em comum* que, por sua vez, incorpora a concepção de *sequência das gerações* enquanto esteio biológico do próprio tempo histórico. A partir dos elementos inexoráveis da biologia humana, evidentes na substituição dos mortos pelos vivos, se edifica a integração entre as influências recebidas e exercidas, possibilitando, desse modo, apreender o presente como um espaço comum de experiência.

No âmbito do reino dos contemporâneos e enquanto presente alargado, a iniciativa, concebida como intervenção no curso do mundo, adquire uma dimensão histórica desde que o seu conteúdo, em

termos de sua significância e pertinência, se desenvolva nesse *ser em comum* característico do presente, dotando este nível de temporalização de um caráter acional centrado entre a iminência e a recência. O teor de sentido incorporado ao termo iniciativa nos situa em face de um entroncamento conceitual que nos fascina pela densidade e pela originalíssima elaboração filosófica construída pela teoria narrativa ricoeuriana. Entre a gama de autores convocados por Ricoeur, e dos quais é impossível tratar no espaço deste artigo, apenas lembramos que o iniciar ricoeuriano manifesta, antes de adquirir as características de um ser em comum do presente propriamente histórico, várias camadas de sentido que facultam ao presente uma espessura existencial singular.

O iniciar enquanto *começar algo* no curso do mundo se reveste da ideia de Merleau-Ponty sobre o poder de projetar-se do ser no mundo, o *eu posso* como poder de traçar fronteiras, direções, estabelecer linhas de força, dispor de perspectivas, ou seja, o iniciar consiste na deiscência do existir, uma força em direção ao mundo. Acrescentam-se a este quadro fenomenológico as análises provindas do campo analítico voltado às *teorias da ação*, especificamente às ações estratégicas que se articulam com as ações de base tematizadas por Arthur Danto. Em seguida, a partir da concepção de *intervenção* de H. von Wright, efetua-se a passagem da teoria da ação para a *teoria dos sistemas*; tal concepção conjuga o poder-fazer de um agente com as relações internas de condicionalidade de um determinado sistema, integrando aos elementos causais a intencionalidade do agente. No diálogo com Austin e Searle, Ricoeur aborda o *começar algo* por meio da mediação da linguagem, que liga aquele que profere um enunciado a um fazer: se os atos de discurso engajam o locutor no presente, particularmente os comissivos, dos quais a *promessa* é o modelo, inauguram uma obrigação que compromete o futuro e, desta forma, inclui uma *cláusula tácita de sinceridade*, um traço ético à iniciativa (Cf. RICOEUR, 1985, 415/420, [p. 392/396]; 1983, p. 235/255, [p. 190/205]; 1986, p. 261/276, [p. 259/275]).

Este *começar algo* imprime à ação comum a habilidade de uma “incessante transação” (RICOEUR, 1985, p. 423, [p. 399]) entre o futuro realizável e o passado vivo. Em outras palavras, a iniciativa se situa no “ponto de articulação do horizonte de espera com o espaço de experiência” (RICOEUR, 1985, p. 422, [p. 399]). É imenso o desafio

imposto ao iniciar a partir da fuga do futuro e da irrevogabilidade do passado. A centralidade do próprio presente poderá manifestar toda a sua envergadura se for concebida como força capaz de confrontar a ruptura entre passado e o futuro. Neste ponto, Ricoeur vê Nietzsche como aquele que ousou pensar “a interrupção que o presente vivo opera” (RICOEUR, 1985, p. 424, [p. 399]) sobre a influência negativa e abstrata da reconstrução do passado pelo passado. Nesse caso, o histórico não nos remete à ideia de história como um singular coletivo, o curso dos eventos e a narração deste curso, como vimos anteriormente, mas concerne, e aqui temos o caráter intempestivo da especulação de Nietzsche, ao sentido da história enquanto cultura histórica, que avalia o que é viver historicamente. De modo breve, há uma passagem do texto de Nietzsche que nos fornece o tom da reflexão de Ricoeur neste momento da sua investigação: “A sentença do passado é sempre oracular: apenas como construtores do futuro, como conhecedores do presente, vós a compreenderéis (...) convém saber que apenas aquele que constrói o futuro tem o direito de julgar o passado” (NIETZSCHE, 2003, p. 57; cf. RICOEUR, 1985, p. 423/433, [p. 399/415]).

A via aberta pelo múltiplo diálogo desenvolvido pela reflexão de Ricoeur no interior de *Temps et récit* faz sobressair o ato narrativo como condição tanto de pensar a efetividade das ações humanas e a sua reconstrução histórica, quanto de agenciar a trama de perspectivas cruzadas entre a expectativa do futuro, a recepção do passado e a vivência do presente; evidenciando, nestes dois planos, uma unidade plural própria de uma consciência hermenêutica. Isto a partir da fragilidade da existência humana, da finitude de seus projetos, do limite de suas elaborações teóricas e da permanente capacidade dos interpretantes para refundar as normas, as regras e os códigos que modelam a vida em comum.

REFERÊNCIAS

GADAMER. Hans-Georg. *Verité et méthode*. Tradução de Etienne Sacre. Paris: Seuil, 1976.

_____. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Da dignidade ontológica da literatura*. In NASCIMENTO, Fernando e SALES, Walter. *Paul Ricoeur: Ética, Identidade e Reconhecimento*. Rio: PUC/Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

KOSELLECK Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Francfort: Suhrkamp, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000, (Collection L'ordre philosophique).

_____. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

_____. *Temps et récit*. Paris: Seuil, v. I, 1983, (Collection Essais).

_____. *Tempo e Narrativa*. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, v.I, 1994.

_____. *Temps et récit*. Paris: Seuil, v. III, 1985, (Collection Essais).

_____. *Tempo e Narrativa*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus, v.III, 1997.

_____. *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*. Paris: Seuil, 1986.

_____. *Do texto à ação. Ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto-Portugal: Rés-Editora, [s/d].

_____. *Histoire et vérité*. 2ed. Paris: Seuil, 1964, (Collection Esprit).

SCHUTZ, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

Do confronto entre O *Geist* e o *Alter Ego* em Ricoeur

Paulo Gilberto Gubert

Universidade Federal de Santa Maria

1. INTRODUÇÃO

No terceiro capítulo de seu livro *Do texto à ação*, intitulado *Ideologia, utopia e política*, Ricoeur trata da questão da intersubjetividade em Hegel e Husserl. De imediato, ele assinala que a confluência entre ambos os autores não se dá simplesmente no âmbito semântico da palavra fenomenologia. Sua tese é a de que o componente fundamental que serve para aproximar – e também distanciar – os dois fenomenólogos, é a consciência. Sendo assim, o autor propõe “uma relação cruzada entre uma fenomenologia da consciência que se eleva à categoria de fenomenologia do espírito – Husserl – e uma fenomenologia do espírito que permanece uma fenomenologia na consciência – Hegel” (RICOEUR, 1989, p. 281).

Ricoeur apresenta inicialmente quais são os dois textos que lhe servem de aporte. O primeiro é o *Geist*, título do capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito* e o segundo é a *Quinta Meditação*, do livro *Meditações Cartesianas*, de Husserl. Este recorte preciso nos textos serve para delimitar se a fenomenologia husserliana será capaz de gerir o conceito hegeliano de espírito. Nesse sentido, o problema que Ricoeur investiga é se Husserl poderá meramente substituir o conceito de espírito por um conceito de intersubjetividade. Isto implicaria na defesa de uma

modalidade de consciência que não recorre a nenhuma entidade superior, a um espírito absoluto, coletivo e histórico.

Para tanto, o primeiro passo é entender porque a fenomenologia do espírito é uma fenomenologia e porque ela pode ser caracterizada como tal. Em um segundo momento, será preciso verificar se, de fato, o *Geist* hegeliano cederá lugar ao *alter ego* husserliano.

2. HEGEL: A FENOMENOLOGIA NO ELEMENTO DA CONSCIÊNCIA

Na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta a fenomenologia enquanto ciência da experiência da consciência do indivíduo¹. Contudo, no âmbito geral do texto hegeliano, Ricoeur (1989) entende que a ênfase não recai sobre a consciência individual², mas sobre o itinerário de uma experiência histórica. Neste contexto, o papel da experiência revela-se fundamental enquanto meio para a consciência alcançar a verdade. Sendo assim, a experiência ocupa o posto de elemento da consciência. Ricoeur esclarece que a fenomenologia hegeliana

é, de fato, esta recapitulação de todos os graus da experiência humana; aí, o homem é, sucessivamente, coisa entre as coisas, vivo entre os vivos, ser racional que compreende o mundo e age sobre ele, vida social e espiritual e existência religiosa. É neste sentido que a fenomenologia, sem ser uma fenomenologia *de* a consciência, é uma fenomenologia *em* o elemento da consciência (1989, p. 280, grifos do autor).

O capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito* apresenta, simultaneamente, uma superação e uma permanência do espírito – na fenomenologia da consciência –, afirma Ricoeur (1989). Com relação ao espírito, Hegel o afirma enquanto efetividade ética concreta³, ou seja, não se

¹ De acordo com Hegel, “a consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma” (FE, § 84). Ademais, “a consciência, por um lado, é consciência do objeto, por outro lado, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber de verdade. Enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: é *para ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto” (FE, § 85, grifos do autor).

² Segundo Ricoeur, não se trata nem de uma filosofia da consciência, nem da consciência de si, nem da razão, mas do espírito. Ele entende que “a fenomenologia de Hegel, no seu conjunto, não é uma fenomenologia ‘de’ a consciência” (RICOEUR, 1989, p. 280).

³ Para Hegel, “o mundo ético vivo é o espírito em sua verdade” (FE, § 442).

trata de uma concepção puramente formal de uma razão prática, ou da pretensão de uma moralidade universal, como em Kant⁴. Isto significa que a ética deve assumir a concretude das ações, das obras e das instituições. Sendo assim, o indivíduo torna-se consciente de si e de seu mundo. Nesse sentido, para Ricoeur, “o indivíduo encontra a sua significação na medida em que a encontra realizada em instituições [...]. A consciência só se torna universal ao entrar no mundo da cultura, dos costumes, das instituições, da história” (1989, p. 281).

Por conseguinte, em relação à efetividade ética concreta, a consciência de si e a razão não representam nada mais do que meras abstrações. Desde uma perspectiva hegeliana, Ricoeur (1989) assinala que permanecer apenas entre figuras de consciência significa não permitir o desenvolvimento de uma história comum que se expressa por meio da cultura⁵.

Diante disso, Ricoeur afirma que a consciência não “se estende para um outro; toda a alteridade é ultrapassada; já nenhuma transcendência é visada. Com o espírito completa-se o reino da consciência separada do seu outro” (1989, p. 282). O espírito é totalidade em si mesmo, encadeia-se consigo mesmo. Ele parte da abstração até chegar à concretude. Esse procedimento hegeliano significa a eliminação da intencionalidade⁶. Ricoeur esclarece que a filosofia do espírito “reconcilia o fato e o sentido e põe fim à separação entre a racionalidade e a existência. É o que eu chamo a abolição da intencionalidade. Já nenhum sentido é visado algures” (1989, p. 282).

⁴ “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (FMC, BA 52, grifo do autor). Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur (1991) assinala que é a partir da primeira formulação do imperativo categórico que se manifesta o pressuposto formal da norma moral kantiana.

⁵ Ricoeur interpreta que, para Hegel, “a entrada na cultura é um ato de libertação da pessoa abstrata insular. Cultivar-se não é desabrochar por crescimento orgânico, é emigrar para fora de si, opor-se a si mesmo, reencontrar-se apenas por meio de fratura e separação” (1989, p. 284).

⁶ Ricoeur (1989) afirma a abolição da intencionalidade porque, em Hegel, esta noção pertence ao campo de representação dos objetos, sendo que este entende a representação enquanto vivência real do objeto. Sobre a intencionalidade hegeliana, Silva esclarece que ela “constitui-se de um modo de posse dos objetos, no qual se confundem os próprios objetos e sua realidade pensada. Ou seja, os contornos tanto do conceito quanto do objeto permanecem indefinidos, ou são os mesmos ao mesmo instante. Perde-se, portanto, a referência à intenção do objeto por esta já estar sempre nele posta. Ou seja, não se pode pensar o objeto sem a sua ‘intenção’. Os dois constituem o mesmo” (2005, p. 70).

Entretanto, a pretensão hegeliana de abolir a intencionalidade por meio do apogeu do espírito absoluto parece não se concretizar por completo. Isto se deve ao fato de que para Ricoeur, “a teoria do *Geist* permanece uma descrição fenomenológica porque o espírito não é igual a si mesmo senão no momento terminal [...], a que Hegel chama ‘o espírito certo de si mesmo’” (1989, p. 283). Além disso, o espírito se constitui “em instância hermenêutica, quero dizer, em critério de sentido, em medida de verdade, relativamente a todas as modalidades que o precedem” (1989, p. 283).

Portanto, toda a descrição fenomenológica anterior ao *Geist* – apesar de estar subordinada a ele – traz à tona uma consciência em busca de seu sentido. Isto representa uma confluência com a fenomenologia de Husserl. Nesse sentido, Ricoeur avalia que “se a consciência é superada pelo espírito, o espírito só se torna certo de si mesmo ao passar pelas angústias e pelos desfiladeiros da consciência. Esta porta estreita é a própria fenomenologia” (1989, p. 285). A consciência, por sua vez, não é uma consciência transcendental, que estaria acima da história. Ademais, o espírito é o responsável por revestir a consciência de um caráter histórico, na medida em que ela perfaz o percurso fenomenológico.

Esta possível interseção entre a fenomenologia de Hegel e a de Husserl não significa prontamente uma harmonização entre ambas. Pelo contrário, trata-se de um confronto. Diante disso, o problema norteador para a reflexão de Ricoeur doravante se concentra na possibilidade de a filosofia husserliana da intersubjetividade assumir o posto da filosofia hegeliana do *Geist*⁷.

3. HUSSERL: A FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA

A constituição, a analogia do *ego* e a existência social significam três momentos distintos e progressivos na fenomenologia husserliana que servem de base para a argumentação de Ricoeur, em contraponto com a fenomenologia hegeliana.

7 “Por um lado, espero mostrá-lo na segunda parte [que], se a quinta *Meditação cartesiana* é uma fenomenologia da consciência, é uma fenomenologia que se eleva à problemática do espírito objetivo, que produz, pois, uma filosofia do espírito, ou o seu equivalente pela via da intersubjetividade. Por outro lado, o capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito* oferece-nos uma fenomenologia *de* o espírito, é verdade, mas que permanece uma fenomenologia *em* o meio da consciência” (RICOEUR, 1989, p. 281, grifos do autor).

3.1 A constituição de outrem

A constituição não deve ser entendida como sendo a principal ferramenta de um *ego* soberano, o qual domina e constitui todo o universo de sentido. Pelo contrário, ela emerge como fruto de um laborioso trabalho de explicitação das vivências do ego⁸. Portanto, a constituição não se equivale a uma criação – ou projeção – idealista e paranoica, encerrada em um círculo encantado. Segundo Ricoeur, “é apenas a partir do objeto já constituído que se pode, retroativamente, retrospectivamente, desenvolver as camadas de sentido, os níveis de síntese, fazer surgir sínteses passivas por detrás das sínteses ativas” (1989, p. 286).

A explicitação⁹, enquanto elemento fundamental da constituição representa um ponto de ligação entre a fenomenologia de Husserl e a de Hegel. Somente a explicitação pode ser comparada ao *Geist* hegeliano, dado que ele mesmo é apreendido no elemento da consciência.

Por meio do problema da constituição de outrem em e pelo *ego* em Husserl, Ricoeur busca reforçar seu argumento em favor de uma concepção não idealista da constituição. Para tanto, o argumento husserliano do solipsismo assume um papel fundamental¹⁰. Trata-se de

⁸ Para tornar possível a tese da constituição transcendental das subjetividades estranhas, Husserl esclarece que, “devemos, segundo as exigências do nosso método, proceder *no interior da esfera transcendental universal, a uma nova εποχή, tendo como objetivo delimitar o objeto de nossas investigações*” (1985, p. 119, grifo do autor). Na atitude transcendental, própria da epoché, o *ego* do sujeito que medita é transcendental, não se confunde com o eu enquanto simples fenômeno do mundo. Do contrário, Husserl salienta que se trata “de uma *estrutura essencial da constituição universal* que apresenta a vida do *ego* transcendental, enquanto constituinte do mundo objetivo” (1985, p. 119, grifos do autor). Dessa forma, a atitude transcendental trata, primeiramente, “daquilo que me é próprio” (HUSSERL, 1985, p. 121), ou seja, do não estranho. Para o autor, é justamente o fato de ter abstraído de toda “espiritualidade estranha, [que] torna possível o ‘sentido específico’ deste ‘estranho’” (HUSSERL, 1985, p. 123).

⁹ “Por explicitação, eu traduzo o termo alemão *Auslegung*, que também, sublinhamo-lo, se traduz por *exegese*” (RICOEUR, 1989, p. 286, grifos do autor).

¹⁰ Para Husserl, o fenômeno do mundo se constitui como propriedade exclusiva de minha esfera própria. Este é o extremo limite que se pode atingir pela redução fenomenológica: a esfera de pertença. Ele afirma que é necessário “possuir a experiência desta ‘esfera de pertença’ própria do eu para poder constituir a ideia da experiência de ‘um outro que não eu’; e sem ter esta última ideia não posso ter a experiência de um ‘mundo objetivo’. Mas não preciso da experiência do mundo objetivo nem da de outrem para ter a da minha própria ‘esfera de pertença’” (1985, p. 123). Diante disso, Ricoeur salienta que é preciso saber “a que preço se pode dar conta da presença do outro a partir dessa redução heroica – pois há heroísmo nessa luta pela constituição do mundo, que ousa se enfiar no gargalo de estrangulamento do

uma hipótese comparável a do gênio maligno de Descartes¹¹, dado seu caráter de hipérbole. Para nosso autor,

o argumento do solipsismo constitui uma suposição hiperbólica que revela a pobreza de sentido a que seria reduzida uma experiência que não fosse senão a minha, uma experiência que tivesse sido, ela própria, reduzida à esfera do próprio e a que faltaria, não apenas a comunidade dos homens, mas a comunidade da natureza (RICOEUR, 1989, p. 287).

Neste ponto, Ricoeur salienta uma distinção fundamental de Husserl com relação a Kant. O ‘eu penso’ kantiano congrega a objetividade do objeto por meio da unidade da apercepção¹². Husserl, por sua vez, procede de uma redução na redução, conduzindo “o ‘eu penso’ a um solipsismo tal que será preciso toda uma rede intersubjetiva para comportar o mundo e já não um simples e único ‘eu penso’” (RICOEUR, 1989, p. 287).

Ao utilizar-se do argumento do solipsismo, Husserl está manifestando a inadequação do ego enquanto fundamento único da constituição. Isto significa que ele reconhece que há uma natureza comum e que a consciência solitária não é capaz de dar conta de toda a realidade¹³. Por conseguinte, a intersubjetividade – Ricoeur já anunciara em

solipsismo transcendental” (2009, p. 310).

¹¹ Descartes descreve o gênio maligno enquanto um ser poderoso, ardiloso, enganador e “que empregou toda a sua indústria em enganar-me [...]. [Sendo assim], todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade” (AT IX-18).

¹² Segundo Kant, “o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da *espontaneidade*, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação eu penso, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra” (CRP, B 132, grifos do autor).

¹³ Segundo Ricoeur, o resultado da constituição regula teleologicamente o movimento da constituição. Isto significa visualizar uma possível aproximação entre Husserl e Hegel. No âmbito de uma teleologia do sentido, “em Hegel, o resultado, para a consciência comum, regula, retrospectivamente, as etapas do desejo, da luta das consciências, etc. Do mesmo modo, no caso da intersubjetividade em Husserl, trata-se de tomar como fio condutor esta direção para um outro eu que nós já compreendemos na atitude natural e na linguagem vulgar” (RICOEUR, 1989, p. 288).

seu texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa* – é a pedra de toque da fenomenologia.

A intersubjetividade não permite que o ego solipsista estabeleça uma relação sujeito-objeto para com o outro sujeito. Esta relação deve ser entre indivíduos, ou seja, sujeito-sujeito. Nesse sentido, Ricoeur entende que “o solipsismo tornou, portanto, enigmático o que se revela como evidente, a saber, que há outros, uma natureza comum e uma comunidade dos homens. Ele transforma em tarefa o que é, em princípio, um fato” (1989, p. 287).

3.2 A analogia entre o *ego* e o *alter ego*

A analogia na relação entre os *ego*¹⁴ constitui o segundo argumento de Ricoeur acerca da confrontação da fenomenologia hegeliana com a husserliana. Ele assinala que o princípio da analogia “parece ocupar o lugar do *Geist* hegeliano” (RICOEUR, 1989, p. 289), dado que este princípio se revela como sendo o limite da constituição, pois é inultrapassável.

O conceito de analogia entre *ego* e *alter ego* não deve ser entendido meramente no sentido de raciocínio análogo ou de argumento proporcional¹⁵. Além disso, comportamentos vividos e comportamentos observados também não podem ser comparados de forma homogênea. Sendo assim, ao interpretar um comportamento alheio, o *ego* não está pensando unicamente em si e a partir de si mesmo, mas compreendendo-se a partir da experiência de outrem. Esta, por sua vez, abarca pensamentos, sentimentos e ações. Nesse sentido, na esteira de Husserl, Ricoeur (1989, p. 290) entende que

o uso transcendental e não argumentativo da analogia edifica-se, precisamente, na descrição da percepção de outrem como sendo uma percepção direta. É desta leitura direta da emoção na sua

¹⁴ Para Husserl, a analogia é o ato que permite ao *ego* perceber o outro como algo mais do que um simples organismo (corpo físico). Por meio da analogia admite-se a intencionalidade do outro enquanto coexistente. No entanto, ele salienta que a coexistência “não é nem nunca poderá estar aí ‘em pessoa’” (1985, p. 139). Por conseguinte, Ricoeur esclarece que, graças à teoria da apreensão analogizante, “pode-se vencer o solipsismo sem o sacrifício da egologia. Noutros termos, pode-se explicar a transgressão da esfera do próprio, confirmando ao mesmo tempo o primado da experiência originária do eu” (2009, p. 227).

¹⁵ Ricoeur entende o argumento de proporcionalidade a partir da fórmula: “A é para B o que C é para D” (1989, p. 290).

expressão que é preciso, por explicitação, desimplicar a silenciosa analogia que funciona na percepção direta. Esta interpretação perceptiva [...] não se limita, de fato, a apreender um objeto mais complexo que os outros, uma coisa mais requintada, mas, na verdade, um outro sujeito, que dizer, um sujeito como eu. É este ‘como’ que transporta a analogia que nós procuramos.

Por conseguinte, interpretar fazendo uso da analogia não implica em reduzir outrem a mera aparência, da mesma forma que se dá com o objeto. Afirmar que o outro é como¹⁶ eu, significa compreendê-lo enquanto sujeito para si mesmo e que, além disso, ele não está em continuidade com as vivências da consciência do *ego*. Segundo Ricoeur (1989), o outro aparece para si mesmo e isto não pode ser percebido. Disso resulta que o outro como tal não pertence à esfera própria de pertença do *ego*.

A tese husserliana da analogia do *ego* – o *alter ego* – somente se comprova devido à hipótese hiperbólica do solipsismo. Ricoeur salienta que, graças a esta hipótese, o termo *ego* se transfere analogamente do eu para o outro, tornando a segunda pessoa uma outra primeira pessoa. Ele afirma que “a função da analogia, enquanto princípio transcendental, é preservar a igualdade da significação ‘eu’ no sentido de que os outros são igualmente ‘eus’” (RICOEUR, 1989, p. 292).

A significação e o alcance da analogia vão para além do âmbito restrito do *ego/alter ego*. Ela é o transcendental de todas as experiências imaginativas, perceptivas e culturais entre sujeitos. Ademais, ela passa os fluxos temporais, estendendo-se não só a todos os contemporâneos do *ego*, mas também aos seus antecessores e sucessores. Destarte, todos os indivíduos tornam-se *alter ego* do *ego*, mesmo aqueles

desconhecidos e/ou distantes. Nesse sentido, Ricoeur entende que, de acordo com a exigência constituinte da analogia “a terceira e a segunda pessoas são também primeiras pessoas e, por conseguinte, análogos” (1989, p. 292).

¹⁶ Ricoeur esclarece que “este ‘como’ não tem a significação lógica de um argumento num raciocínio. Não implica nenhuma anterioridade cronológica da experiência própria sobre a experiência de outrem. Significa que o sentido primeiro do *ego* deve ser constituído, em primeiro lugar, no vivo do sujeito” (1989, p. 291).

3.3 A comunidade intersubjetiva

A fenomenologia de Husserl fundamenta na analogia do *ego* toda a história e a cultura dos indivíduos, às quais Hegel denominara ‘espírito’. No entanto, Husserl não teve a pretensão de desenvolver uma nova filosofia do espírito, mas de constituir a reciprocidade dos sujeitos. Além disso, Husserl postulou a elaboração de uma sociologia compreensiva nos últimos oito parágrafos da quinta *Meditação Cartesiana*. Ricoeur elenca três pontos-chave que apresentam o esboço *a priori* desta sociologia.

O primeiro se refere à constituição do outro a partir do eu. O contrário também vale, pois o outro também constitui o eu. Esta reciprocidade, ou ainda, esta reversibilidade, torna o *ego* um *alter ego*, fazendo com que o eu se sinta um outro entre todos os outros. Em segundo lugar, verifica-se o uso do conceito de natureza comum. O mundo é apenas um, apesar de cada *ego* constituir a natureza em e a partir de si. Por último, a comunidade hierarquiza-se até constituir uma ordem superior, na qual se situam o Estado e as instituições duradouras. A propósito da ordem superior, Ricoeur salienta que Husserl está tratando “de mundos culturais identificados pelos seus elos culturais distintivos, as suas tradições” (1989, p. 293). Disso resultou o conceito de *Lebenswelt*, fundamental nas análises do texto *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*¹⁷.

Ricoeur entende que a progressão sistemática da argumentação husserliana conduz à explicitação “do sentido transcendental do mundo em toda a sua plenitude concreta¹⁸” (1989, p. 293). Trata-se, portanto, do mundo da vida, do *Lebenswelt*, que é comum a todos¹⁹. Enfim, Ricoeur afirma que “se há uma tese husserliana em sociologia, é porque a analogia do *ego* deve ser prosseguida da base ao topo das co-

¹⁷ A *Krisis* foi revisada e publicada por Husserl entre 1936 e 1937. Nela, o autor elabora e desenvolve o conceito de mundo da vida ou *Lebenswelt*. O título original do texto é: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*.

¹⁸ Segundo Ricoeur, “se a constituição de outrem na analogia é um transcendental, este transcendental só funciona na medida em que abre um campo de realidades e de experiências acessíveis a descrições empíricas” (1989, p. 293).

¹⁹ Ricoeur assevera que a quinta Meditação Cartesiana “não constitui por si mesma uma descrição da vida cultural. Ela nem sequer fornece uma epistemologia das ciências sociais. Esta deve procurar-se nas primeiras proposições de *Economia e Sociedade*, de Max Weber” (1989, p. 294).

munidades sem nunca invocar uma entidade distinta da inter-relação dos ego. Tal é, se assim se pode dizer, a resposta de Husserl a Hegel (1989, p. 294).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Ricoeur, a principal contribuição de Husserl foi sua convicção na primazia das relações intersubjetivas e não na existência de ‘coisas’ sociais. Nesse sentido, há uma vantagem decisiva de Husserl sobre Hegel: sempre reduzir as entidades coletivas e absolutas a uma rede de interações.

Ademais, substituir o *Geist* pela intersubjetividade contribui para preservar os critérios mínimos de ação humana, que se identifica por projetos, motivações e intenções dos indivíduos. Estes, por sua vez, podem atribuir a si mesmos a autoria de suas ações. Ricoeur entende que, se estes critérios mínimos de identificação forem abandonados, repete-se o movimento de hipostasiar as entidades sociais e políticas de forma tal que recolocam o Estado em posição absoluta frente ao (s) indivíduo (s).

Por conseguinte, a analogia do *ego* torna-se então mais do que um contraponto. Ela passa a significar um protesto em favor das relações humanas. A base de sua constituição primordial – uma vez estabelecida – não pode ser afetada, por mais ‘coisificadas’ que possam vir a ser estas relações.

Finalmente, considerar a analogia do *ego* enquanto transcendental da intersubjetividade é identificar teoricamente e reconhecer praticamente outrem como semelhante em todas as relações humanas. Ricoeur entende que, “é por aí que a intersubjetividade de Husserl pode ser elevada à categoria de instância crítica a que até o *Geist* hegeliano deve ser submetido” (1989, p. 299).

REFERÊNCIAS

- DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Tradução de José Gaos e Miguel García-Baró. San Lorenzo: Progreso, 1996.

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução Maria Goreti Lopes e Souza. Porto: RÉS, 1985.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, LDA, 2008.

RICOEUR, Paul. *Do texto à acção: Ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-editora, 1989.

_____. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986.

_____. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 4, p. 380-397, 1954.

SILVA, Bartolomeu Leite da. Acerca da intencionalidade, em Husserl. *Ciências Humanas em Revista*, São Luís, v.3, jun. 2005.

A crítica da psicanálise: Bachelard e Ricoeur*

Constança Marcondes Cesar

Universidade Federal de Sergipe

1. INTRODUÇÃO

A relação de Bachelard e de Ricoeur com as teses freudianas pode ser enfocada sob um tríplice aspecto :o da *inspiração*, o da *crítica* e o da *superação* da psicanálise.

A obra de Bachelard permite percebermos a descoberta e a apropriação, pelo filósofo, de termos da psicanálise, tanto em sua epistemologia quanto em sua poética, como veremos¹.

A obra de Ricoeur, por sua vez, mostra o interesse do pensador francês pelas contribuições de Freud, inscrevendo-as no horizonte do conflito contemporâneo das interpretações, e recorrendo a elas para decifrar a linguagem simbólica dos mitos e dos sonhos. Assinala ainda Freud como um dos “mestres da suspeita” (os outros são Marx e Nietzsche) que, criticando seja o cogito cartesiano, seja a racionalidade

* O presente texto é uma versão resumida e ligeiramente modificada do “Herméneutique et psychanalyse chez Bachelard et Ricoeur” apresentado no colóquio **Bachelard:Science et poétique, une nouvelle éthique**, em 2012 em Cerisy, e publicado em Paris pela editora Hermann, em 2013, sob a direção de J.-J. Wunenburger, p.399-423

¹ Gaston Bachelard. *La formation de l'esprit scientifique*.Paris :Vrin, 1967 ;id., *La psychanalyse du feu*.Paris :Gallimard,1949 ;id. *L'eau et les rêves*. Paris :Corti, 1942 ;id.*La terre et les rêveries de la volonté*.Paris :Corti, 1948 ;id. *L'air et les songes*. Paris :Corti, 1943 ;id. *La poétique de l'espace*. Paris :PUF, 1970 ;id. *La poétique de la rêverie*. Paris :PUF, 1968 ;id. *La flamme d'une chandelle*. Paris :PUF, 1970 ;id. *Le rationalisme appliqué*.Paris :PUF, 1970.

moderna, provocaram uma reformulação das concepções de *verdade, certeza, ser humano*. Ricoeur dedicou também um importante estudo ao exame das implicações filosóficas da obra de Freud : *De l'interprétation. Essai sur Freud*².

A inspiração e a apropriação do método psicanalítico e de termos da psicanálise, nos dois autores franceses , provêm da sua aproximação à fenomenologia e das hermenêuticas da linguagem simbólica que propuseram. Em Bachelard, nasceram do marcante diálogo empreendido com textos de Jung, Biswanger e da amizade com Desoille; em Ricoeur, dos estudos de Hegel, Heidegger, da fenomenologia da religião, da linguística.

As interpretações do imaginário, dos sonhos e da linguagem simbólica propostas por Bachelard e Ricoeur estão ligadas a uma compreensão original do homem e da finalidade da sua vida : a busca da felicidade através da obra criadora, nos campos da ciência e da poesia.

O emprego dos termos : *psicanálise, libido, sublimação, inconsciente, complexo, arquétipo, individuação, animus e anima, imaginação ativa, sonho acordado* --- está presente, na maioria, nas obras dos dois autores, sob a inspiração de Freud e, no caso de Bachelard, também da psicologia analítica de Jung e a psicanálise de Desoille.

Em Bachelard e Ricoeur o reconhecimento da contribuição de Freud para a reflexão contemporânea é evidente. Não são, contudo, discípulos de Freud; recorrem à sua obra como uma inspiração, da qual se apropriam para superá-la, estabelecendo suas próprias perspectivas.

2. BACHELARD : UMA FILOSOFIA DA “RAZÃO ABERTA”

O ponto de partida de Bachelard foram os escritos de Freud, mas também de René Laforgue, Charles Baudouin, Maria Bonaparte, de início; posteriormente, de Jung, Biswanger, Desoille³. Logo após a Segun-

² Paul Ricoeur. *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris : Aubier/Montaigne, 1960 ;id. *Le conflit des interprétations*. Paris : Seuil, 1969 ;id. *Del'interprétation. Essai sur Freud*. Paris : Seuil, 1965 ;id. *Écrits et conférences*. Paris : Seuil, 2008 ;id. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990 ;id. *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Stock, 2004 ;id. *Herméneutique 2*. Paris : Seuil, 2010.

³ Ver, a propósito, o excelente texto de Jean-Jacques Wunenburger: “ Chasse-croisé avec Freud” in id. *Gaston Bachelard, poétique des images*. Paris : Mimesis, 2012, p.131-146. Ver também : Cristina Paula ramirez e Marcela Renée Becerra Batan. »Bachelard y Freud. El obstáculo epistemológico ». *Ideação*, 1, 1979, p.95-107.

da Guerra, Bachelard acolheu em Paris os discípulos de Freud na Sorbonne. Sua inspiração em Freud não é pura e simples adesão às teses do mestre de Viena; é crítica e discussão das perspectivas freudianas, visando examinar o imaginário e os sonhos, inicialmente no horizonte de suas investigações em epistemologia.

No *Le nouvel esprit scientifique* e no *La formation de l'esprit scientifique*, Bachelard estuda o estado pré-científico da evolução do pensamento e recorre à noção de *inconsciente* para considerar tal momento da evolução do conhecimento humano. Para nosso filósofo, o conhecimento evolui graças a uma *ascese*---que Bachelard chama de *psicanálise*--- que leva o cientista a abandonar a sedução desencadeada pelas imagens relativas ao mundo sensível, em favor de aceder a um conhecimento mais rigoroso. Trata-se de *recusar* a adesão às imagens imediatas que desencadeiam o devaneio, fazendo a crítica do saber pré-científico e de suas certezas.

A obra marcante é *La psychanalyse du feu*, na qual Bachelard integra a crítica epistemológica e a meditação ética e estética, e na qual aparecem os termos *psicanálise*, *inconsciente*, *complexo*, hauridos na psicanálise clássica. Como bem mostrou Wunenburger, trata-se, em Bachelard, de uma apropriação livre dos conceitos de Freud: emprega os termos, fazendo uma “livre reconstrução da teoria(...) de Freud”, utilizada “como um horizonte de referências sem preocupação com a fidelidade [...] nem com a retomada rigorosa dos conceitos operatórios”⁴.

No *La psychanalyse du feu*, Bachelard entende a *psicanálise* como exercício de « ironia auto-crítica”⁵ que visa: *mostrar* a complementaridade entre ciência e poesia; *integrar* imaginação e razão; *explorar* o que chama de “inconsciente do espírito científico”⁶. Aos dois termos que aparecem nas obras anteriores, acresce um terceiro: ⁷*complexo*. Na obra *L'eau et les rêves*, o termo representa o dinamismo da energia-matéria; é “um transformador da energia psíquica”, “um nó de energia”⁸, que impulsiona a consciência e a investigação científica. É também o nome das “*atitudes irrefletidas* que comandam o próprio trabalho da

⁴ Jean-Jacques Wunenburger, op. cit., p. 135.

⁵ Gaston Bachelard. *La psychanalyse du feu*, p.16.

⁶ id., ibid., p.23.

⁷ id., *L'eau et les rêves*, p. 26.

⁸ id., ibid.

reflexão”⁹.Elencando e decifrando os complexos, o investigador acede à atitude crítica que permite superar *obstáculos epistemológicos* ao conhecimento rigoroso. Trata-se, para tanto, de estudar a zona da vida psíquica *intermediária* entre a consciência e o *inconsciente pessoal*.

No *La psychanalyse du feu*, obra-chave da apropriação criadora da psicanálise, dois temas caracterizam o pensamento bachelardiano: a *problemática epistemológica*, que tem por objetivo libertar o espírito da adesão ingênua às imagens do mundo sensível e às evidências primeiras; e o *estudo do imaginário*, inspirado nos trabalhos de Jung. Bachelard chega mesmo a dizer que a realidade que os cientistas estudam não é nunca um dado imediato, mas um dado interpretado, inicialmente, pelo devaneio. *La psychanalyse du feu* marca, na obra de Bachelard, a descoberta do valor da imagem, da imaginação, que o leva a reconhecer, ao lado da verdade científica, a verdade profunda do imaginário. Trata, a partir daí, de por em relevo o papel das metáforas, que possibilitam estabelecer, em cada poeta, um *diagrama* que coordenaria o sentido e a simetria da sua linguagem.

Outro conceito chave que Bachelard empresta de Freud é o de *sublimação*. Para ele, a palavra designa a perpétua metamorfose do ser: seu vir a ser, sua evolução, quer esta se dê no campo do conhecimento científico, quer no mundo da vida. O impulso para mudar, na direção de um ser-mais, é a condição da realização do homem. A imagem tem, diz Bachelard, uma função prospectiva. Ela é a *função do possível*, que assinala a pluralidade da vida criadora. Antes de conhecer, sonhamos. É a Jung que Bachelard faz apelo, quando declara que a *função do irreal* é indispensável ao homem. Função do irreal, função do possível: abertura a uma plenitude de ser, sempre buscada.

O reconhecimento explícito da dívida com Jung aparece na alocução à RTF, feita por Bachelard aos 25 de Outubro de 1955. Aí o pensador francês faz referência ao termo *arquétipo*, que empresta de Jung e reformula. Para Bachelard, arquétipo é “um *símbolo motor (...)* série de imagens que resumem a experiência ancestral do homem perante uma situação típica”¹⁰. Concernindo não só ao sujeito individual, mas à humanidade, é através dos sonhos que se inscreve na vida individual, permitindo maior compreensão de si. Bachelard evoca a noção

⁹ id., *ibid.*, p.25.

¹⁰ id., *ibid.*; id., *La terre et les rêveries de la volonté*, p.77, 211, 263-265.

de *inconsciente coletivo*, proposta por Jung, mas também a noção de *inconsciente cósmico*, que faz do mundo nossa pátria comum e nos religa à totalidade do universo e de seus elementos, uma vez que representa o encontro entre a alma do homem e a alma do mundo. É a Biswanger e a Charles Baudouin que Bachelard se referirá, para balizar suas investigações, utilizando a noção de *inconsciente cósmico* nas obras de sua poética : *La poétique de l'espace*, *La poétique de la rêverie*.

Na psicologia analítica de Jung o papel do sonho é *curar* e mostrar o caminho do *processo de individuação* , possibilitando ao sujeito o encontro com os arquétipos e a recuperação do equilíbrio na relação consciência – inconsciente. Em Bachelard, a ciência, ultrapassando obstáculos epistemológicos, *cura* o espírito de seus enganos, acrescenta rigor ao saber; *promove* um diálogo entre razão e imaginação, mediante a decifração e a crítica da linguagem simbólica dos *devaneios*, de modo análogo ao da decifração da linguagem simbólica dos sonhos e das produções da *imaginação ativa*. É recorrendo aos trabalhos de Robert Desoille sobre o *sonho acordado dirigido*¹¹ que Bachelard mostrará “como os sonhos se associam aos conhecimentos”¹², analisando a atividade da *imaginação aberta* . Caracteriza a ampliação da compreensão dos símbolos, considerando-os na tríplice vertente : passional, estética, racional ¹³. Propositor de uma metafísica da imaginação, Bachelard mostra como “a contemplação estética estabelece, no ser humano, uma consonância com a vida universal”¹⁴, abrindo caminho a um querer viver expansivo, à sublimação feliz, à realização da vida criadora¹⁵.

O diálogo com a fenomenologia leva Bachelard , no *La poétique de l'espace* e no *La poétique de la rêverie* a reiterar a necessidade de superação da psicanálise clássica--- tradução racional da imagem --- fazendo emergir a “ criatividade do ser falante”, através da interpretação metafórica dos símbolos. Busca, para tanto, compreender o “ acontecimento do logos” que a imaginação poética representa; a *sublimação pura* que

¹¹ id., *L'air et les songes*, p. 129 e segs. ; Robert Desoille. *Leciones sur el ensueño dirigido en psicoterapia*. BA : Amorrortu, 1975 ; id., *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé*. Paris : D'Artrey, 1938.

¹² Gaston Bachelard, op. cit., p. 129.

¹³ id., *ibid.*, p. 29.

¹⁴ id., *ibid.*, p. 98.

¹⁵ id., *ibid.*, p. 142-143.

caracteriza o homem feliz, o homem da surpresa, da abertura ao imprevisto,¹⁶ ao futuro.

Outro termo importante da psicanálise, que Bachelard reinterpreta, é *superego*. Abandonando o significado *repressivo* associado ao termo freudiano, Bachelard se refere a um *superego imaginativo*, que se caracteriza por uma função libertadora, impulsionando o homem à realização de seu destino poético: o de expressar a vida criadora e a liberdade¹⁷. No plano da epistemologia, Bachelard se refere à auto-crítica do cientista, traduzida na supervigilância intelectual de si e na superação de obstáculos epistemológicos, no âmbito da supervigilância intersubjetiva dos pesquisadores, de modo que a cooperação da cidadela científica conduza ao acréscimo de racionalidade, verdade e coerência lógica das teorias. Na obra de Bachelard convergem, tecidas conjuntamente, a epistemologia, a poética e a ética.

3. RICOEUR : A “RAZÃO HERMENÊUTICA”

Vincent Thérien¹⁸ assinala pontos de acordo entre Ricoeur e Bachelard, assim como o faz também Paul Ricoeur¹⁹. Também Ricoeur entretece a epistemologia, a poética e a ética. Seus pontos de partida são o estudo da linguagem simbólica e a crítica do *cogito* e da subjetividade moderna. Segue, contudo um caminho diverso do efetuado por Bachelard.

Para Ricoeur, a novidade trazida pela psicanálise consiste na formulação de uma nova estrutura da psique, para dar lugar ao que chamou de *inconsciente*, pondo em causa as certezas fundadas na consciência imediata de si. O problema filosófico posto pela teoria freudiana foi o de considerar as certezas da consciência imediata de si como *mentira*, provocando uma crise da noção de consciência.

Inspirando-se na noção de *inconsciente*, proposta por Freud, Ricoeur mostrou que existe uma certeza da consciência imediata, mas que esta certeza não representa, para o homem, um saber verdadeiro

¹⁶ id. *La poétique de l'espace*, p. 12.

¹⁷ id. *La terre et les rêveries de la volonté*, p.129.

¹⁸ Vincent Thérien. *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire*. Paris : Klincksieck, 1976, p. 270 e segs.

¹⁹ Paul Ricoeur. *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, p.20 e segs.

a respeito de si, uma vez que toda *consciência* remete ao *inconsciente* e que toda *reflexão* vincula-se a uma *dimensão irrefletida* da vida psíquica. A verdade a respeito de si só pode ser alcançada por uma dialética entre consciência e inconsciente; a aquisição da consciência de si não é dado imediato, mas tarefa da vida inteira. Para Ricoeur, a psicanálise, votada à compreensão do homem através do conhecimento de seu passado e do estudo dos símbolos arcaicos, limita-se a explorar uma perspectiva regressiva, na sua interpretação da *linguagem simbólica*, que dá acesso ao inconsciente.

A interpretação da linguagem simbólica dos mitos, dos sonhos e da poesia, proposta por Ricoeur, sonda as possibilidades de compreensão do arcaico, do passado do homem, mas também as suas possibilidades abertas ao futuro, ao vir-a-ser em direção a uma plenitude. Inspira-se, para tanto, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, bem como na fenomenologia da religião e na hermenêutica heideggeriana. É para realizar esse projeto, que se tornará a obra de sua vida : a constituição de uma nova hermenêutica ---- que estudará a contribuição de Freud. Nela, pela primeira vez, diz Ricoeur, estão unificados o estudo dos mitos, da criação literária e dos sonhos, visando interpretar a vida da cultura e modificar a perspectiva que o homem tem sobre si mesmo.

Fazendo a crítica da contribuição de Freud e dos demais “ mestres da suspeita” --- Nietzsche e Marx --- Ricoeur desenvolverá sua própria teoria : os mitos, os sonhos e a poesia apresentam-nos símbolos prospectivos do vir a ser humano, ajudando-nos a desvendar o sentido do ser, do homem e do mundo.

A complementaridade entre epistemologia, poética e ética revelam, em Ricoeur, uma nova concepção de razão : a de *razão hermenêutica*, para a qual a decifração de si é condição da compreensão do mundo e do outro, , possibilitando o mútuo reconhecimento e a meditação sobre “ a vida boa” ²⁰.

Bom exemplo do exercício dessa racionalidade hermenêutica é o monumental *Temps et récit*, estudo sobre a temporalidade humana, a história e a literatura, assim como *La métaphore vive*, meditação sobre a linguagem, em diálogo com a filosofia anglo-americana.

²⁰ id. *Soi-même comme un autre*, passim ; id. *Parcours de la reconnaissance*, passim ; id. *Herméneutique 2*, passim.

CONCLUSÃO

Em resumo, podemos dizer que :

- a) para Bachelard e Ricoeur a psicanálise é uma inspiração. Meditando sobre a obra de Freud e seus conceitos-chave, os pensadores franceses fizeram a crítica da subjetividade moderna e propuseram uma nova concepção de homem;
- b) a crítica à psicanálise freudiana levou Bachelard a deslocar-se em direção à psicologia analítica de Jung e à psicanálise de Desoille; e levou Ricoeur a examinar a interpretação dos mitos e da linguagem simbólica no horizonte da hermenêutica heideggeriana, da fenomenologia da religião e das teses da *Fenomenologia do Espírito*;
- c) a superação de Freud consistiu na proposição de concepções novas da racionalidade, chamada por Bachelard de “razão aberta” e por Ricoeur de “razão hermenêutica”; nelas, a complementaridade entre razão e imaginação e concepções evolutivas do conhecimento e do homem são afirmadas
- d) para ambos, há uma estreita ligação entre a epistemologia, a ética e a poética. Isso os levou a formular uma nova concepção do significado do destino humano: o de buscar a felicidade, a vida criadora, a plenitude do ser, a expansão da consciência, como tarefa essencial da vida inteira;
- e) em ambos, a atenção às descobertas e investigações em campos diversos do saber humano são discutidas em busca de uma nova formulação do saber a respeito do mundo e do homem, numa síntese que integre a estonteante novidade do desconhecimento a que acedemos.

Reversão do Platonismo em Simondon

Tiago Rickli

UFPR

Um dos movimentos mais notáveis de Simondon é o de demonstrar que não apenas a sua teoria particular se serve de exemplos oriundos da técnica para a elaboração dos conceitos que a compõe, mas igualmente os grandes avatares da filosofia antiga, Platão e Aristóteles, formularam suas respectivas teorias, arquetípica e hilemórfica, sobre a base de exemplos técnicos. Segundo Simondon, o modelo arquetípico platônico remete ao processo de impressão ou de cunhagem de moedas por meio de uma matriz-modelo, e ele o faz não apenas na descrição da operação que o distingue, isto é, pelo papel produtor que o modelo, por si próprio uniforme e perfeito, desempenha em relação a uma matéria receptiva, esta última, por sua vez, desprovida de qualquer forma ou de qualquer princípio interno de tomada de forma, guardando consigo os contornos derivados da impressão que o arquetipo determina; mais do que uma referência descritiva, a proveniência técnica da expressão é sugerida pelo próprio valor semântico que ela possui: “O Arquetipo, de ἀρχή, a origem, e τύπος, a impressão – é o modo primeiro. Esta palavra designa o punção através do qual pode-se cunhar moedas, a matriz, como se dirá mais tarde. O τύπος é a impressão, e é também o golpe: com um pedaço de aço gravado, pode-se imprimir caracteres sobre uma plaqueta de metal precioso, e este arquetipo permite dar a mesma figura, a mesma configuração, a

esta matéria deformável que é a plaqueta de metal”¹. Eis que a palavra *arquétipo* mostra-se intimamente ligada ao meio técnico, ou se se preferir, à ourivesaria. Da matriz poder-se-ia dizer, deste modo, que ela é causa formal na cunhagem das peças que assumem seus contornos, tal como o punção é o princípio da impressão que um metal recebe na sua cunhagem: há uma inspiração tecnológica na filosofia de Platão.

Quanto ao modelo de interação que aí se define, as características que o distinguem seriam as seguintes: ele é vertical, pois a forma é superior, perfeita e transcendente em relação à matéria amorfa à qual a Ideia concede uma certa medida; não-recíproco ou unilateral pois, entre a forma ideal e a matéria, a relação se passa apenas de um termo ao outro (a doação da forma a um elemento que a recebe), assim como tampouco a forma tem necessidade do sensível modelado para existir. Eis porque Simondon dirá que “Encontra-se aqui um modelo de processo de interação que com dificuldade merece o nome de interação”, e mais à frente adiciona: “o Arquétipo é superior à peça; não há relação complementar, pois o arquétipo não tem necessidade das peças para existir: ele é anterior assim como é superior; ele existe antes de toda peça. (...) Platão constrói um universo metafísico e um sistema epistemológico nos quais a *perfeição está dada na origem*”².

Ora, se à forma cabia o papel acima descrito na teoria platônica, cabe observar que ela sofrerá, segundo Simondon, um deslocamento importante a partir de Aristóteles: ela salta do céu platônico que sobrevoa o sensível amorfo para mergulhar no interior do indivíduo. Ela deixa de agir apenas de fora, como uma matriz imprimindo medida e estabilidade naquilo que é privado de tal, e passa a intervir de dentro do indivíduo, presidindo a sua tomada de forma e impelindo-o a um porvir: ela não está mais, a bem dizer, fora da matéria, e tampouco apenas se distingue pela capacidade de instituir ordem e equilíbrio naquilo que por si não possui tais qualidades, mas é interiorizada pela matéria *como uma tendência intrínseca* dos movimentos que a preenche, como uma espécie de inerência que é capaz de animar, *conjuntamente com a matéria*, um devir:

¹ Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 534. Tradução nossa.

² Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 535. Tradução nossa.

“o par hilemórfico, a relação forma-matéria, em Aristóteles, explica o devir que impele o ser até seu estado de enteléquia, de plena realização, enquanto que Platão, com a forma eterna, é obrigado a fazer apelo, para explicar o devir e mesmo a criação dos sensíveis, a um motor, a um poder que não é εἶδος, que não é estrutura (...). Este poder, eventualmente completado por aquele de um demiurgo, jamais é inerente à ideia nem à relação da ideia com o domínio que recebe a estrutura. Ao contrário, existe em Aristóteles um poder de devir *no* par hilemórfico; a relação forma-matéria no interior do vivente é uma relação que impele ao porvir; o ser tende a passar ao seu estado de enteléquia; a criança cresce porque ela tende ao adulto; a glândula, que contém a essência virtual do carvalho, a forma do carvalho em estado implícito, tende a devir uma árvore adulta inteiramente desenvolvida”³

Assim, a forma é uma possibilidade *no* indivíduo cujo vir a ser se explica como o desenvolvimento que tende a levar tal possibilidade até o seu estado de plena realização, ou seja, de enteléquia. Ora, é precisamente segundo a maneira de se pensar a interação entre matéria e forma que Simondon pretende afastar Aristóteles de Platão: o modelo de interação presente no hilemorfismo aristotélico sugere uma complementariedade através da qual uma forma ainda não existente mas já possível é *passável* ao ato. É como se Aristóteles reconhecesse no indivíduo material *um poder de efetuar a forma que lhe é implícita*. É por isso que há, entre forma e matéria, não apenas uma relação unilateral, mas uma cumplicidade. É verdade que, sem a forma implícita, indivíduo algum se desenvolveria, seja parcialmente ou ao estado de enteléquia: com efeito, a enteléquia de um indivíduo, a completude de seu desenvolvimento, supõe a forma implícita. Todavia, tampouco forma alguma seria realizável sem a matéria e, *por si só*, a forma se mostra inteiramente impotente para realizar o que quer que seja. A interação no hilemorfismo é bem compreendida, como insiste Simondon, não ao se erigir a eminência de um termo sobre o outro, *mas ao pensá-la a partir da relação de cumplicidade que a distingue*.

Daremos agora um salto no tempo com Simondon e nos deteremos em um conceito que surge nas ciências da Natureza do século XIX, é introduzido nas ciências humanas através dos teóricos da *Gestalt*

³ Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 537. Tradução nossa.

e que, segundo o filósofo francês, aporta uma importante contribuição para a compreensão do *modelo de interação* que um corpo entretém com o seu meio, a saber: aquele de *campo*, “presente das ciências da natureza às ciências humanas”⁴. Sirvamo-nos de um exemplo, elaborado por Simondon, para melhor ilustrar o modelo de interação que distingue a noção de campo:

“nós dispomos um imã aqui, um outro ao fundo da sala, um outro neste canto (...). Logo, um certo campo magnético existe como resultado da interação dos campos desses três imãs. Aportemos agora um pedaço de ferro doce [puro] do exterior – preliminarmente aquecido a uma temperatura superior ao ponto de Curie [limiar a partir do qual materiais dotados de polaridade magnética deixam de possuir tais propriedades], portanto, não imantado; este pedaço de ferro não possui esse modo *seletivo* de existência que se caracteriza pela existência de *polos*. Ora, desde que nós o colocamos no campo, ele assume uma existência em relação a ele, ele se imanta. Ele se imanta em função do campo criado pelos três imãs preliminares, mas desde que ele se imanta, e pelo fato mesmo de que ele se imanta, ele reage sobre a estrutura deste campo, e devém cidadão da república do conjunto, *como se ele fosse ele próprio um imã criador* desse campo: tal é a *reciprocidade entre a função de totalidade e a função de elemento no interior do campo*”⁵

Um pedaço de ferro doce, ao encontrar-se com um campo magnético composto por imãs, entra em relação com o campo em seu conjunto e assume um comportamento que o distingue no interior do campo e que se exprime *nas relações que ele passa a entreter*: ele passa a desempenhar *um novo modo de ser correlativo* ao conjunto do campo magnético no qual ele foi situado, modificando-se em relação a si próprio e ao campo, assim como o campo ele próprio, correlativamente, modifica-se na introdução do novo elemento. Segundo nos parece, tal conceito exprime um *modelo de interação* cujas características seriam as seguintes: em primeiro lugar, (1) um campo não subsiste indiferentemente aos seus ingredientes, como tampouco os elementos componentes permanecem indiferentes a ele: adicione-se um novo elemento

⁴ Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 538. Tradução nossa.

⁵ Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 538. Tradução e colchetes nossos.

ao sistema e ter-se-á, *simultaneamente*, uma modificação na ressonância do campo em seu conjunto *assim como* uma modificação dos elementos componentes do campo. Uma segunda característica decorre então da primeira: (2) o campo expresso *nas correlações* entretidas pelos elementos que o compõe não caracteriza uma forma anterior às correlações mesmas: um campo existe nas ressonâncias entretidas pelos elementos componentes. Em terceiro lugar, (3) ainda que indissociável dos elementos que o entretém, um campo tampouco é redutível a uma soma das partes componentes: não basta justapor-se um elemento a outro para se obter um campo: é preciso que um sistema determinado de correlações, de ressonâncias entre as partes advenha para que, deste modo, o conjunto do campo se mostre como tal. Com efeito, um novo elemento só é efetivamente somado ao conjunto do campo *uma vez que entre o elemento e o campo estabeleceu-se ressonância*: dir-se-á que um campo não se define pela soma das partes, *mas pelas correlações que elas entretêm umas com as outras, na sua ressonância em conjunto*. Uma quarta característica decorre, por sua vez, da terceira: (4) um elemento apenas constitui-se como tal – isto é, como elemento de um sistema – *nas relações* que ele passa a entreter, a efetiva comunicação do elemento com o campo assinalando, *ao mesmo tempo*, uma modificação no campo e do elemento recém-acoplado: poder-se-ia dizer, portanto, que as relações são anteriores aos termos que elas determinam. Em quinto e último lugar, (5) um campo está *aberto* para entreter novas ressonâncias e assim se constituir como um novo sistema de correlações. E assim como, seguindo o exemplo de Simondon, um conjunto de imãs assinalam um campo que se exprime num sistema de correlações, não menos os imãs eles próprios são compostos de elementos que entretém, ao seu respectivo nível, um sistema aberto de correlações e de ressonâncias.

Eis porque Simondon dirá que “A definição do modo de interação característico do campo constitui uma verdadeira descoberta conceitual”⁶, assim como reconhece que a noção de campo “*estabelece uma reciprocidade de estatutos ontológicos e de modalidades operatórias entre o todo e o elemento*”⁷. E, em relação aos indivíduos em geral, poder-se-ia

⁶ Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 538. Tradução nossa.

⁷ Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 538. Tradução nossa.

dizer que a noção de campo permite-nos “dessubstancializá-los”, abrindo-nos para a possibilidade de pensá-los não apenas como aquilo que emerge de um complexo sistema de correlações essencialmente aberto ou não-totalizável, mas que também mostra-se indissociável das correlações que entretém com a sua periferia ou meio, fazendo deles próprios, *em outro nível*, elementos de composição dentre elementos diversos, sejam essas combinações passageiras ou mais duradouras. Entretanto, Simondon não se abstém de criticar um aspecto fundamental no conceito de campo *da Gestalt* que ele, por sua vez, recusará: “ela [a *Gestalt*] tem um defeito fundamental, pois ela apresenta processos de degradação como processos de gênese da boa forma”⁸. Segundo Simondon, é característico dos teóricos da *Gestalt* reduzir o processo de individuação de um sistema a uma tendência a um estado de *equilíbrio estável*:

“A antiga noção de forma, tal como a fornecida pelo esquema hilemórfico, é demasiado independente de toda noção de sistema e de metaestabilidade. Aquela que a Teoria da Forma fornece comporta, ao contrário, a noção de sistema, e é definida como o estado para o qual tende o sistema quando ele encontra o seu equilíbrio: ela é uma resolução da tensão. Infelizmente, um paradigma físico demasiado sumário levou a teoria da Forma a apenas considerar como estado de equilíbrio de um sistema que pode resolver tensões o equilíbrio estável: a Teoria da Forma ignorou a metaestabilidade”⁹

Admite-se, com efeito, que a forma *supõe* uma certa complexidade uma vez que ela é inseparável em sua gênese das relações entretidas pelos seus componentes; porém, em troca, tal sistema é compreendido como essencialmente dirigido por uma tendência à estabilização, isto é, à resolução anuladora das diferenças de potencial entretidas pelos elementos, diferenças estas que, mais profundamente, viabilizaram a própria criação do sistema complexo. Em suma, a crítica de Simondon à Teoria da Forma, segundo nos parece, seria a seguinte: a *Gestalt* introduziu a diferença de potencial, isto é, *quantidades de energia puramente*

⁸ Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 541. Tradução e colchetes nossos.

⁹ Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Introduction, pg. 35. Tradução nossa.

*potenciais conversíveis em desenvolvimentos*¹⁰, no princípio dos processos de gênese ao empregar o conceito de *campo* em seus trabalhos teóricos, mas ela igualmente preservou a uniformidade estável da Forma hilemórfica¹¹ no interior de sua teoria à maneira de uma tendência interna ao sistema: *a forma supõe em princípio sistemas complexos mas, em tendência, são os sistemas complexos que supõem a forma uniforme como o seu destino: não se faz a individuação girar em torno da heterogeneidade da diferença de potencial senão na medida em que, no fundo deste potencial, reencontre-se o homogêneo em torno do qual se fixa o eixo de gravitação da diferença de potencial.*

Ora, aos olhos de Simondon, a atribuição de um poder estruturante à noção de forma estável e uniforme – tal como o conceito de forma gestaltista parece sugerir – incorre num prejuízo para a teoria da individuação que é o encobrimento da natureza da energia potencial ou diferença de potencial da qual uma estrutura é necessariamente inseparável para a sua emergência como tal. Para melhor explicitar a relação entre estrutura e energia potencial, Simondon descreve em sua conferência à Sociedade Francesa de Filosofia¹² como a sala ocupada pelo comunicador e seus ouvintes, caso isolada à maneira de um sistema fechado e abandonada como tal, certamente testemunharia um processo de estabilização definitivo no qual todas as diferenças de potencial disponíveis atualizar-se-iam e, conseqüentemente, toda a energia potencial do sistema complexo esgotar-se-ia. Ora, consumido num tal processo de degradação, tal sistema complexo – indissociável num primeiro momento da heterogeneidade de sistemas que o compunha – encontrar-se-ia, sob tal

¹⁰ “ela [a energia potencial] é a fração da energia total do corpo que pode dar lugar a uma transformação (...). A capacidade para uma energia de ser potencial está estreitamente ligada à presença de uma relação de heterogeneidade, de dissimetria relativamente a um outro suporte energético”. Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. *Forme et énergie*, pg. 67. Tradução e colchetes nossos.

¹¹ “Mesmo na *Gestaltpsychologie*, a Forma, que não é mais anterior a nenhuma matéria, conserva entretanto sua superioridade de *Ganzheit*, e há hierarquia das formas (boa forma, melhor forma). Imanente ou transcendente, anterior à tomada de forma ou contemporânea a esta operação, ela conserva seu privilégio de superioridade em relação à matéria ou aos elementos; isso que é o fundamento de toda teoria da forma, arquetipal, hilemórfica ou gestaltista, é a assimetria qualitativa, funcional e hierárquica da Forma e disso que toma forma”. Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. *Forme, Information et Potentiels*, pg. 531. Tradução nossa.

¹² Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. *Forme, Information et Potentiels*, pg. 531-551.

condição, longe de demonstrar uma maior pregnância da sua estrutura: pelo contrário, ele assinalaria a sua dissolução:

“Suponhamos que nós pegamos esta sala, que nós submetemos ela a um tratamento físico que a agitaria tão violentamente em todos os sentidos, ao acaso, e depois a abandonaria como um sistema fechado e a deixaria em seu próprio e único devir. No curso de um século, ter-se-ia certamente obtido um estado de equilíbrio definitivo e muito estável neste sistema isolado, o que quer dizer que tudo isto que está suspenso no teto teria caído sobre a terra; todas as diferenças de potencial, elétricas, químicas, de gravidade, teriam dado lugar às transformações possíveis: todas as energias, podendo se atualizar, ter-se-iam efetivamente atualizado; teria havido um aumento de temperatura, aumento do grau de homogeneidade, e ter-se-ia perdido (...) todas as reservas energéticas aqui presentes em todos os domínios: uma pilha, uma bateria, carregadas, ter-se-ia descarregado; os capacitores do gravador ter-se-iam descarregados e todas as ações químicas que podem se exercer entre o eletrólito e os eletrodos ter-se-iam exercido. Em outras palavras, tudo isso que pode advir teria advindo; não haveria mais evolução possível para esta sala; ela estaria inteiramente degradada (...). Em todos os domínios, *o estado mais estável é um estado de morte; é um estado degradado a partir do qual nenhuma transformação é possível sem a intervenção de uma energia exterior ao sistema degradado.* (...) ele não contém nenhum germe de devir e não é uma boa forma, não é significativo. (...) *não é o caminho à estabilidade homogênea que principia a gênese das formas pregnantas*”¹³

Isto que Simondon demonstra com tal exemplo é como *o estado mais estável não pode ser senão o estado de perda de complexidade de estrutura*, e não da sua mais acentuada pregnância. Se a forma ou estrutura exprime um sistema de correlações, de ressonâncias entretidas, e, por isso mesmo, é inseparável de um complexo de elementos em dinâmica interação, então a estrutura não pode consistir na igualização das diferenças de potencial que ela implica mas, ao contrário, *se confunde com as diferenças de potencial mesmas, pois a estabilização não resultaria senão na anulação da heterogeneidade constituinte do complexo*: não se teria mais um composto, mas algo simples e homogêneo, ou seja, não se teria

¹³ Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 541. Tradução e sublinhado nossos.

mais qualquer estrutura. Entre cada elemento há uma certa dissimetria, uma quantidade de desigualdade, mas é essa dissimetria que liga um elemento dissimétrico ao outro e que, assim o fazendo, constitui um composto ou um sistema de correlações. Para tanto, ao se supor anuladas as diferenças de potencial que existem precisamente *na relação dos sistemas entre si*, não se pode senão supor a dissolução da sala enquanto sistema complexo:

“Poder-se-ia multiplicar os casos cada vez mais complexos de trocas de energia: encontrar-se-ia que a energia potencial aparece sempre como *ligada ao estado de dissimetria de um sistema*; nesse sentido, um sistema contém energia potencial quando ele não está em seu estado de maior estabilidade”¹⁴

Ora, mas se os sistemas carregados de energia potencial ou diferenças de potencial não caracterizam uma estabilização; se, contrariamente, tais sistemas demonstram implicar quantidades de potenciais ou de diferenças de potenciais conversíveis em desenvolvimentos atuais expressos nas interações que os elementos constituintes entretêm, cabe dizer que tais sistemas supõe um estado de *metaestabilidade*. Com efeito, um meio é dito encontrar-se em situação metaestável ao contrair uma quantidade de potenciais – isto é, uma quantidade de energia potencial – tal que a sua constituição atual não é capaz de entreter tal energia excedente sem sofrer uma transformação na qual tal potencial é *compatibilizado* ao conjunto do sistema, agenciando nesse processo a elaboração de uma nova estrutura cujas ressonâncias entretidas pelos elementos componentes articula-os segundo um regime de funcionamento determinado, seja à maneira de uma solução supersaturada que cristaliza-se numa estrutura cristalina¹⁵, de um corpo que descontrói-se em seu esquema comportamental para reconstituir-se segundo um novo sistema de coordenação de movimentos¹⁶, ou de um estado pré-

¹⁴ Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, pg. 70. Tradução nossa.

¹⁵ “o meio (...) deve estar em estado metaestável tenso, como uma solução supersaturada ou em superfusão”. Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. *Forme, Information et Potentiels*, pg. 532. Tradução nossa.

¹⁶ “É possível interpretar a ontogênese do comportamento como feita da sucessão de momentos de plena adaptação ao mundo exterior altamente formalizados, bem individualizados – e de momentos que se caracterizam, ao contrário, pela presença de uma tensão (...), mas que,

-revolucionário que compatibiliza as suas diferenças de potencial segundo uma configuração ou regime determinado¹⁷.

Um meio metaestável é rico em heterogeneidade, isto é, ele é rico em diferenças ou disparidades que, por sua vez, não são senão a quantidade de energia potencial que um sistema entretém e que, uma vez atualizada, configura este mesmo sistema nesse processo de atualização. Eis que a noção de metaestabilidade tal como concebida por Simondon aporta algo de inteiramente novo à noção de estabilidade em geral, aporte que não consiste apenas numa adição semântica marginal ou secundária: a noção de estabilidade não pode mais, a bem dizer, ser inteiramente oposta à noção de metaestabilidade como àquilo que ela suprimiria absolutamente, mas deve envolvê-la *tal como o efeito envolve o seu princípio*. Com efeito, a estabilidade não pode ser senão um *resultado* que supõe, precisamente, a compatibilização das diferenças de potencial implicadas pelos sistemas em metaestabilidade: apenas um

na realidade, mostram que o organismo está em vias de constituir em si o que poder-se-ia chamar de *sistema de potenciais*, a partir dos quais este domínio de esquemas elementares, de alguma maneira liquefeitos, constituindo um campo metaestável como uma solução em supersatuação, poderá se estruturar muito rapidamente por sua própria energia em torno de um tema de organização apresentando uma maior tensão de forma"; "Uma conduta que se desadapta, depois se dediferencia, é um domínio no qual há *incompatibilidade e tensão*: é um domínio cujo estado devém metaestável. Uma adaptação que não corresponde mais ao mundo exterior, e cuja inadequação em relação ao meio reverbera no organismo, constitui uma metaestabilidade que corresponde a um problema a resolver: há a impossibilidade para o ser de continuar a viver sem mudar de estado, de regime estrutural e funcional. Esta metaestabilidade vital é análoga à *supersaturação* e à *supersatuação* das substâncias físicas". Simondon, G. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. *Forme, Information et Potentiels*, pg. 547. Tradução nossa.

¹⁷ "Consideraríamos que o que há de mais importante a se explicar no domínio psico-social é o que se produz quando se tratam de *estados metaestáveis*: é a *tomada de forma realizada num campo metaestável que cria as configurações*. (...) *um estado pré-revolucionário*, eis o que parece ser o tipo mesmo de estado psico-social a se estudar com a hipótese que nós apresentamos aqui; um estado pré-revolucionário, um estado de supersaturação, é aquele no qual um acontecimento está na iminência de se produzir, no qual uma estrutura está no limiar de jorrar"; "seria preciso se perguntar por que as sociedades se transformam, porque os grupos se modificam em função das condições de metaestabilidade. Ora, nós vemos bem que o que há de mais importante na vida dos grupos sociais não é somente o fato de que eles são estáveis, é que *em certos momentos eles não podem conservar sua estrutura: eles se tornam incompatíveis em relação a si mesmos, eles se dediferenciam e se supersaturam*; assim como a criança que não pode mais permanecer num estado de adaptação, esses grupos se desadaptam". Simondon, G. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. *Forme, Information et Potentiels*, pg. 549 e 550 respectivamente. Tradução nossa.

sistema em metaestabilidade possui disparidades que, *compatibilizadas em suas divergências*, estabiliza-se. Como disse Simondon, “O campo que pode receber uma forma é o sistema no qual energias potenciais que se acumulam constituem uma metaestabilidade favorável às transformações”¹⁸: nada homogêneo, estável ou uniforme pode principiar um processo de tomada de forma. Desta maneira, um processo de tomada de forma nunca supõe como *condição genética* algo de uno, idêntico em si e para si, indiferente e uniforme. Pelo contrário, é a estabilização, a homogeneização, a igualização que supõem potenciais a serem estabilizados, diferenças heterogêneas a serem homogeneizadas, quantidades de desigualdades a serem igualadas. Nesse sentido, *o desigual precede o igual a si, o homogêneo uniforme, como sua condição de gênese*.

Ora, não caracteriza o primado da desigualdade em Simondon uma inversão do primado da identidade, do homogêneo, do indiferenciado, assim como, mais profundamente, uma inversão daquilo que o filósofo descreveu como distinguindo o platonismo? Não seria o arquétipo platônico, *do ponto de vista da energia potencial* – a qual está “estritamente ligada à presença de uma relação de heterogeneidade, de dissimetria relativamente a um outro suporte energético”¹⁹ –, a expressão da degradação de um sistema, na medida em que tal Forma confundir-se-ia com uma simples unidade igual a si mesma, isto é, com aquilo que não supõe diferenças, com aquilo que não supõe quaisquer desigualdades? Falamos em inversão, pois aquilo ao qual o platonismo atribuiu um valor de princípio, *a perfeição na origem*²⁰ tal como a descreve Simondon, isto é, aquilo que antecederia todo desenvolvimento, todo devir, toda tomada de forma, o filósofo francês, por sua vez, parece subverter radicalmente ao conferir à desigualdade um valor de condição genética assim como ao assimilar um estado de absoluta perfeição, isto é, uma unidade homogênea, a um momento de degradação *de um sistema fechado*. Em outras palavras, o homogêneo

¹⁸ Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 547. Tradução nossa.

¹⁹ Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Forme et énergie, pg. 67. Tradução nossa.

²⁰ “(...) toda a perfeição da forma, toda a perfeição do conteúdo estrutural, está dada na origem. Platão constrói um universo metafísico e um sistema epistemológico nos quais *a perfeição está dada na origem*”. Simondon, G. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Forme, Information et Potentiels, pg. 535. Tradução nossa.

não é aquilo que está no princípio como uma condição do processo de tomada de forma: pelo contrário, ele não pode ser senão um estado de morte, isto é, um estado de inteira dissolução dos princípios genéticos do qual ele teria procedido, da *suposição do seu esgotamento*. E, sob tais condições, a energia potencial demonstra que não apenas seria impossível a produção de qualquer coisa, *mas tampouco haveria aí qualquer forma*: a negação do princípio genético, isto é, da desigualdade, é, ao mesmo tempo, a impossibilidade de qualquer tomada de forma *assim como* a impossibilidade de *existência* de quaisquer formas. Eis, finalmente, o que nos parece ser a subversão do platonismo de Simondon: ao se remeter os processos de tomada de forma às suas condições genéticas, isto é, às diferenças de potencial constituintes, a igualdade, o indiferente e a unidade não podem senão caracterizar efeitos, resultados ou suposições. No princípio de todo processo de gênese está a metaestabilidade, isto é, uma energia potencial ou quantidade de desigualdade.

REFERÊNCIAS

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble : Million, 2005.

O informe e a semelhança pelo excesso

Bárbara de Barros Fonseca

Universidade Federal Fluminense

Este artigo pretende apresentar um conceito muito caro e fundamental à obra do filósofo Georges Bataille, no caso, a noção de informe, que foi por ele desenvolvida durante sua participação na revista *Documents*. Esta revista coloca em questão o tema da semelhança e suas relações visuais, e seus artigos são majoritariamente perpassados pela noção de informe, conceito esse que continuou a reverberar na obra de Bataille em conexão a outras noções (como a de continuidade, presente no livro “O Erotismo”, mas que não convém ser abordada aqui). Desta maneira, tentaremos delinear como se dá a compreensão de que a semelhança pelo excesso é o que nos abre ao que há de mais profundo.

A revista *Documents*, que conta com sua primeira publicação em abril de 1929, irá atacar o conhecimento, perverter os lugares comuns, as ideias recebidas e as teses acadêmicas, além de desmontar a nossa concepção de figura humana (NOËL, 1968, p12). Ela foi editada por Georges Bataille em conjunto com célebres autores, além de ser “financiada por Georges Guildenstein, editor da *Gazette des beaux-arts*, ela tem como principais animadores Georges Bataille, Georges Henri-Rivière e Carl Einstein” (DE MORAES, 2005, p107). Dispôs também de 15 números, sendo 1 a 7 em 1929 e 1 a 8 em 1930, tendo ainda nú-

meros posteriores em 1933 e 1934, contudo estes sem Bataille e sem seu valor de intensidade original.

A importância que daremos aos “documentos” dessa revista (em especial ao verbete “Informe”, que é o foco deste artigo) é enorme, visto que neles serão efetuadas ferrenhas críticas à concepção antropomorfa do mundo, além de suscitar debates com os mais ativos grupos da época, como os surrealistas. A revista nos fornece um projeto de desfiguração humana, agindo através de diversos artigos escritos por autores diferentes, mas que visam enfatizar as facetas mais obscuras e agonizantes das coisas, quebrando com a idealidade da semelhança que subsiste no nosso olhar.

Contudo, neste artigo nos mostraremos atentos a uma abordagem sobre o verbete “Informe”, que será conceituado por Bataille em um artigo do Dicionário Crítico, dicionário esse que conta com verbetes de diversos de seus parceiros e que foi introduzido na segunda edição da revista *Documents*. O verbete começa por dizer que os dicionários normalmente não dão o sentido, mas os usos das palavras. A partir dessa constatação, ele nos fornecerá uma das características que será tida como das principais para a caracterização do informe: ele serve para desclassificar, desafiando a nossa concepção geral de que cada coisa deva ter sua forma, nos dando a noção de uma coisa esmagada, rebaixada como uma aranha ou um escarro. A partir disso, Bataille entende que os homens acadêmicos demandam que cada coisa tenha sua forma, que o universo tenha uma forma exata, e assim que a filosofia acabaria por se prestar a esse motivo.

“Um dicionário começaria a partir do momento em que ele não desse mais o sentido das palavras, mas sim suas obrigações. Assim, *informe*, não é somente um adjetivo com certo sentido, mas um termo que serve para desorganizar, exigindo, geralmente, que cada coisa tenha sua própria forma. Isto que ele nomeia não aponta um caminho fixo e pode ser facilmente despedaçado, da mesma forma que uma aranha ou um verme também o podem. De fato, para o contentamento dos acadêmicos, seria necessário que o universo tomasse forma. Toda a filosofia não tem outro objetivo: trata-se de dar uma roupagem ao que já existe, dar uma aparência matemática. Por outro lado, afirmar que o universo

não se assemelha a nada e que ele não é nada além de *informe* retoma a ideia de que o universo é como uma aranha ou um es-carro.” (Documents 7, tradução Eduardo Jorge, Érica Zingano e Marcela Nascimento)

Deste modo, temos o primeiro relance da percepção filosófica que Bataille irá combater: o encarceramento das coisas em formas fixas, em “casacas, trajes matemáticos”. Este pequeno verbete assinala uma ideia que perpassará todo o trabalho constituído ao longo dos artigos da revista, no caso o de uma operação de rasgo da semelhança. Essa experiência, que nos é relatada com pormenores por Didi-Huberman em seu livro “*La ressemblance informe ou le gai savoir selon Georges Bataille*”, evidencia como a revista *Documents* é responsável pela colocada em jogo da questão da semelhança e da relação visual. Ele entende que, ao longo do processo da revista na relação entre imagens e conceitos, ocorre uma violência extrema em que uma iconografia é rasgada e que dilacera o conceito de semelhança tal como o entendemos (desde a semelhança no senso comum como a semelhança da metafísica cristã).

Esses artigos seriam responsáveis por uma crítica à substancialidade ao colocar em jogo uma relação singular entre imagens e conceitos, onde uma imagem bela - próxima ao ideal - serve para “ilustrar” um texto que desmorona a imponência de certos conceitos da própria metafísica, e ao mesmo tempo publicar textos que falam sobre as coisas mais sublimes (tal quais as flores), e que é adornado por uma imagem que nos assombra.

O verbete que qualifica sua noção de informe é deveras pequeno, comparável ao tamanho de um verbete do dicionário normal, ou de outros verbetes do Dicionário Crítico. De todo modo, nele já encontramos expresso o projeto de Bataille de crítica ao antropomorfismo, “como se a forma humana fosse algo importante a ser rompido para, se possível, também romper com outras formas – de objetos, inclusive, - cujo antropomorfismo estaria impresso em tudo, inclusive no verbete de um dicionário.” (DE OLIVEIRA, 2009, p148)

De tal maneira, o conceito aí expresso se conecta com todos os artigos publicados na *Documents*, compondo o que Didi-Huberman chamará de montagem figurativa e desmontagem teórica, onde as imagens realizam um trabalho desconcertante em conjunto com os conceitos.

Portanto, a partir do conceito de informe, Bataille desafiará a noção dessa metafísica tradicional, operando uma crítica acerca dos conceitos de razão, ideia, matéria, forma e semelhança. Essa crítica se baseará na relação de choque que é cultivada na *Documents*, com a dialética entre imagens e conceitos, onde estes são abertos e rasgados, o que possibilita Bataille a evidenciar que cada coisa possui um caráter ambivalente, e até o que mais se aproxima do ideal possui um enorme grau de baixeza.

Nesse jogo é colocado um regime que tende à mobilidade e que abre os conceitos - de maneira com que os próprios conceitos nos toquem - e em que também as imagens não aparentam ter relações de continuidade (tanto com o texto como quanto com as outras imagens), mostrando-se dissemelhantes a partir da insubordinação na montagem figurativa, que nos dá uma abertura concreta. Esse movimento de mobilidade entre imagens e conceitos, conceitos e conceitos, e imagens e imagens, nos é propiciado pelo informe, e “com esse gesto, ele [Bataille] destrói a exigência do discurso filosófico de ser a forma de organização e de domínio de todos os demais discursos. E subverte as figuras de pensamento elevadas ao compô-las com as formas mais baixas e risíveis, sem medida ou conveniência.” (FONTES FILHO, 2005, p40)

Didi-Huberman sintetizará que, com a insubordinação material dos próprios objetos¹ a revista consegue rasgar o substancialismo da imagem e dos conceitos a partir de semelhanças cruéis, dadas nos contatos paradoxais esboçados em cada artigo e verbete, e nas relações de imagens escandalosas e subjetivas. É aí que começa a se engendrar uma crítica voraz ao antropocentrismo da forma.

Uma coisa importante a se notar é que a reivindicação do informe é um trabalho de formas, não uma simples negação. É uma abertura, um rasgamento realizado com as noções tradicionais da metafísica de forma e semelhança, onde o excesso se insere no cerne delas e as formas transbordam a si mesmas e decompõem-se a si próprias.

A transgressão da forma nos traz várias características marcantes do informe. Um desses aspectos é o da abertura a uma mistura

¹ A ideia de insubordinação material remete ao texto “A noção de dispêndio”, que terá sua última sessão assim nomeada, referindo-se a como a vida humana não pode ser resumida nem confinada à reserva, mas é destinada sim à consumação e ao dispêndio. Didi-Huberman, desta forma, importa o conceito ao relacionar intrinsecamente o informe ao dispêndio.

onde a transgressão e a forma dão uma à outra a densidade de seu ser, o que nos ajuda a apreender que o informe se mostra mais como uma relação das formas do que como uma simples negação.

“Transgredir as formas não quer dizer, então, se desligar das formas, nem permanecer estrangeiro ao seu lugar. Reivindicar o informe não quer dizer reivindicar as não-formas, mas antes se engajar num trabalho das formas equivalente ao que seria um trabalho de parto ou de agonia: uma abertura, um rasgo, um processo dilacerante levando alguma coisa à morte e, nesta negatividade mesma, inventando alguma coisa de absolutamente nova, trazendo-a à luz do dia, ainda que seja o dia de uma crueldade que trabalha nas formas e nas relações entre as formas – uma crueldade nas semelhanças. Dizer que as formas ‘trabalham’ na sua própria transgressão é dizer que um tal ‘trabalho’ - tanto debate quanto agenciamento, dilaceramento tanto quanto tessitura – faz formas corroerem outras formas, faz formas serem devoradas por outras formas. Formas contra formas e, nos iremos logo constatar, matérias contra formas, matérias tocando e, algumas vezes, devorando formas.” (DIDI-HUBERMAN, 1995, p21)

Assim, Didi-Huberman afirma que há um trabalho de crueldade frente à semelhança nesse jogo do informe. Esses jogos são explícitos em artigos da *Documents* como a “Linguagem das flores”, que nos demonstra, ao trazermos uma imagem canônica de beleza – como uma flor – e a aproximamos de uma flor sem pétalas, que é uma imagem monstruosa de um órgão genital de uma planta; ou quando Bataille trabalha com desvios da natureza e com a decomposição da forma humana – a morte – que é intrínseca à própria forma humana. Ele enxerga essas ambivalências nos mais diversos âmbitos da vida, o que depois o leva a cunhar o termo extensamente utilizado no artigo “O dedo gordo” chamado de “as duas ordens de sedução”².

Desta maneira, Bataille nos diz que toda forma contém um germe do informe, é prenhe de sua própria dissolução. O informe seria então pavoroso, uma imagem da dissolução absoluta, da morte orgânica e do destino de nossa semelhança. Mais tenebroso é pensar então

² “As duas ordens de sedução são frequentemente confundidas porque se tratam continuamente de uma a outra e que estando dado o movimento de vai-e-vem, que ela tenha seu término em um sentido ou no outro, a sedução sendo tanto mais viva quanto o movimento é mais brutal.”. (BATAILLE, 1968, p82)

que a própria natureza humana já contem em si a sua decomposição, o informe que se manifesta e que um dia virá a dominar, dilacerando a figura humana, entendida secularmente como feita à imagem e semelhança de Deus.

Didi-Huberman consegue sintetizar bem esse movimento ao dizer que

“Compreende-se então que o informe procede também, e talvez sobretudo, através de um por em movimento do nosso próprio desejo de assistir face a face o que decompõe - nossa - ‘Figura humana’. Um por em movimento de nosso desejo de assistir diante de nós, ao menos acidentalmente, e numa proximidade tão forte que ela confina ao tocar, nosso próprio luto da ‘Figura humana’.” (DIDI-HUBERMAN, 1995, p164)

Aí se dá um dos primeiros momentos em que Bataille opera seu descredenciamento ontológico da figura humana a partir da noção de informe. Didi-Huberman nos diz que as formas tem o poder de se deformar sempre, e esse poder é caracterizado pelo informe, que as permite passar do semelhante ao dissemelhante. Ele o entenderá então como uma semelhança transgressiva, semelhança pelo excesso, onde é um detalhe da própria forma que, ao ser maximizado, a torna dissemelhante a si mesma, numa semelhança pelo excesso dela própria. “Isto ao que ela se ‘assemelha’ não se reduzindo nem a algo nem a qualquer ideia, mas a uma tensão, um conflito impossível de se resolver.” (DIDI-HUBERMAN, 1995, p54)

Essa noção de semelhança pelo excesso atravessa todos os artigos da *Documents*, mostrando como, por exemplo, ao nos determos em detalhes às vezes insignificantes da figura humana ou de outra figura qualquer, nós a desclassificamos completamente, a rebaixamos, como o nosso próprio Sol, o dedão do pé, a boca e a flor. Ao enfatizar determinados detalhes, Bataille realiza um movimento em que a parte ameaça o todo, ameaça a integridade e a semelhança.

É aí que entra em jogo outro par conceitual de Bataille, no caso a relação entre o horror e a sedução. A mesma forma pode ao mesmo tempo ser extremamente sedutora e enojante, por exprimirem a ambiguidade constituinte das coisas, onde as formas são dissemelhantes a si próprias e a semelhança pelo excesso causa esse transbordamento da forma.

Assim, Bataille coloca em jogo essa sedução que se distancia do ideal,

“Isto é submeter-se a uma sedução que se opõe radicalmente àquela que causa a luz e a beleza ideal (...) No caso do dedão, o fetichismo clássico do pé que chegava ao ponto de se lambe os dedos, indica categoricamente que se trata da baixa sedução, o que dá conta de um valor burlesco que se liga sempre, mais ou menos, aos prazeres reprovados pelos homens cujo espírito é puro e superficial.” (BATAILLE, 1968, p82)

Podemos, portanto, entender que o informe opera no nosso próprio desejo de poder vislumbrar o que destrói a figura humana. Assim, as operações do excesso se mostram como nossas constituintes e também podem levar a cabo o nosso fim³, como as atividades de puro dispêndio. Didi-Huberman dirá que, de fato, “o informe seria então uma questão de dispêndio” (DIDI-HUBERMAN, 1995, p198)

Ao constatarmos que essa sedução extrema está no limite do horror, vemos que Bataille trabalha com o paradoxo da sedução, que consiste no vai-e-vem entre o sublime e o ignóbil, o ideal e a baixeza. Isso se dá justamente pelo fato de a baixeza e o ignóbil serem constituintes essenciais à figura humana, o que a coloca cada vez mais distante do privilégio ontológico que a ofertava à semelhança divina. Logo, o ser humano se aproxima do que é mais distante do ideal.

Assim, Bataille se distancia de um antropomorfismo ao dar ênfase ao que é menos “humano” na figura humana, o que é menos ideal, mais distante do divino. Exemplos disso ocorrem em artigos como “O Dedão”, em que Bataille afirma veementemente que “o dedão é a parte mais humana do corpo humano, no sentido de que nenhum outro elemento do corpo é tão diferenciado do elemento correspondente do primata antropeide (chimpanzé, gorila, orangotango ou gibão.)” (BATAILLE, 1968, p75). Essa declaração é extremamente forte, e quebra com os paradigmas que relacionam a figura humana com sua parte que representaria em maior grau a razão, no caso a cabeça, parte mais elevada do homem.

³ Como a abertura do ser individual à continuidade num flerte com a morte, tema que é bem desenvolvido em “O Erotismo”.

Com esse trabalho do informe sobre as formas, Bataille demonstra a insubmissão à identidade, e o fato da própria forma humana se distanciar do nosso ideal de humanidade:

“Ora, do que um homem é feito, materialmente falando, vem inevitavelmente arruinar em nós a boa forma, a ideia e o ideal da ‘Figura humana’. Sua matéria, eis o que no homem impõe o informe, a decomposição vertiginosa do antropomorfismo (...)” (DIDI-HUBERMAN, 1995, p274)

Conseguimos perceber assim como os textos da *Documents*, com esse trabalho do informe entre os conceitos e as imagens, induzem a um sentimento de afronta a nossa razão, onde a agressão dos documentos se mescla ao cômico e ao mal estar, em que o conceito de antropomorfismo é totalmente colocado em jogo e vai se desmantelando em relação à noção de ideal e da semelhança divina.

Esse mal-estar se relaciona com um conceito desenvolvido por Bataille cunhado como “baixo materialismo”, uma crítica ao materialismo existente na filosofia que, para ele, transforma a noção mesma de matéria em uma ideia abstrata, onde ela perde sua concretude. “A ‘matéria baixa’ de que se trata Bataille ‘recusa a se deixar reduzir’ pelas funcionalidades da escola, que sempre terminam por impor suas falsas querelas em favor de uma sempiterna hierarquia.” (FONTES FILHO, 2005, p41)

O baixo materialismo seria o que nos fornece o ponto de contato onde a imagem encontra o baixo das coisas, sua concretude, crueldade e o valor de desmentir. Assim, o que é entendido como dialética das formas, termo este proposto por Didi-Huberman, introduz o mal-estar na representação filosófica, além de afrontar o privilégio do ideal e da semelhança com que ele assombra todas as coisas a partir de suas determinações abstratas. “A concretude das formas e da matéria como contrafação das abstrações produzidas pelas ‘máquinas ontológicas’ clássicas: eis o dualismo veraz proposto pelo texto batailliano.” (FONTES FILHO, 2005, p41)

Para compreendermos melhor o que esse termo quer dizer, trazemos um trecho de Didi-Huberman, onde ele nos mostra que, para Bataille,

“a dialética das ‘formas concretas’ não saberia então satisfazer às exigências - ou, em troca, satisfazer-se das exigências – promovidas por Hegel em vista de um ‘método absoluto do pensar puro’. Hegel desenvolvera toda sua máquina em vista de um ‘advento do sentido’ que passava por uma ‘reserva’: uma severa ‘crítica da figuração’. Bataille procedera segundo uma via exatamente inversa: ele procurara o elemento dialético naquilo que deveria tornar possível o ‘advento do não-sentido’ –ou, em todo caso, dos ‘sintomas’ do sentido – e por isso a ele foi necessário se engajar nos processos de choque sem solução e de excesso que supõe os jogos figurativos comentados (por Picasso ou Miró) e executados (por Boiffard ou por Eli Lotar) ao longo da revista *Documents*.” (DIDI-HUBERMAN, 1995, p239)

Desta maneira, conseguimos entender que a dialética das formas procede de uma destruição das palavras frente às imagens e de uma construção – no caso, a montagem - que as imagens exercem a partir da exuberância das palavras. O materialismo de Bataille designa então essa crueldade formal, que produz semelhanças cruéis que organizam a produção textual e figurativa da revista *Documents*.

Retornando à temática do antropomorfismo, temos então que é pelo que um homem é feito – materialmente – que sua “boa forma” é arruinada, que decai a ideia e o ideal da figura humana. Didi-Huberman, deste modo, nos demonstra que o próprio homem é obstáculo ao humanismo da figura humana. Assim, o informe se impõe no homem por sua própria matéria, mas de toda maneira não é capaz de eliminar a figura humana, visto que ele não é uma pura negação, mas sim um trabalho de formas. Concebemos assim que,

“se não há limites para a destruição do homem, então a sua desfiguração só pode realizar-se enquanto um processo interminável, sem jamais alcançar um estado definitivo e absoluto. Se a medida do homem é o impossível, qualquer tentativa de fixar-lhe uma imagem última torna-se igualmente uma tarefa impossível.” (MORAES, 2012, p153)

Depreendemos que, mesmo com essa busca realizada por Bataille pela verdade mais subterrânea, a figura humana permanece in-

destrutível mesmo com a ruína do antropomorfismo e que o informe procede dos movimentos do horror e do desejo que são suscitados na e pela figura humana.

Podemos visualizar então o que Didi-Huberman nos diz sobre a constituição da *Documents*, como um projeto teórico de uma antropologia da semelhança e da crueldade. Esse projeto teórico seria realizado com o conceito de informe trespassando todos os artigos e verbetes da revista, quase como um pressuposto conceitual, que relaciona as temáticas ao transgredir as formas, a começar da constituição do texto a partir do uso da montagem figurativa e desmontagem conceitual.

Assim, Bataille buscaria uma filosofia anti-idealista, que perseguiria o impossível do real, esgarçando ao máximo as imagens e os conceitos. Isso se dá, sobretudo, com a constatação de Didi-Huberman de que as figuras humanas na *Documents* mudam o estatuto ontológico e intersubjetivo da ‘humanidade’, esta enquanto pensada a partir do elemento mítico da semelhança divina, visto que “a semelhança tem uma estrutura de mito” (DIDI-HUBERMAN, 1995, p25)

Quanto ao elemento mítico da semelhança divina, Didi-Huberman aponta que é a tese tomista esse centro da metafísica ocidental. A semelhança apresentaria uma característica sobrenatural, metafísica, transcendente do homem a Deus; e é justamente essa semelhança que Bataille pretende transgredir em seu jogo de ambivalências e na dialética da sedução.

Bataille reivindica então uma humanidade demasiadamente humana, onde ele a coloca numa trajetória de confrontação violenta com a alteridade, colocando em jogo, com os termos do texto “Noção de Despesa”, as insubordinações materiais contra as subordinações à ideia, onde “a vida humana não pode em caso algum ser limitada aos sistemas fechados que lhe são destinados em concepções judiciosas” (BATAILLE, 2013, p32), mostrando como o ser está sempre “empenhado em processos de dispêndio” (BATAILLE, 2013, p32).

Retornando à temática da transgressão, Bataille nos deixa claro que ele compreenderá que a forma e a transgressão estão intrinsecamente relacionadas, e devem uma à outra a densidade de seu ser, pois, como nos diz Foucault, “a transgressão é um gesto relativo ao limite; é aí, na tênue espessura da linha, que se manifesta o fulgor de sua

passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade, sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço.” (FOUCAULT, 2001, p32).

Assim, “a transgressão não é uma recusa, mas uma abertura à mistura, de uma corrosão crítica, no lugar mesmo do que se encontrará, num tal choque, transgredido.” (DIDI-HUBERMAN, 1995, p20)

De tal modo, podemos apreender como a transgressão realiza um trabalho essencial na *Documents*, pois nela o trabalho figurativo visa manter relações transgressivas com o antropocentrismo onde, como diz Didi-Huberman, transgredir as formas é transgredir as formas seculares do antropomorfismo. A decomposição do antropomorfismo cria relações inquietantes, relações de crueldade estrutural, que serão fulcrais para o desenvolvimento da própria obra posterior de Bataille.

Em suma, percebemos finalmente com essa digressão como é realizada a recusa feita por Bataille de considerar o corpo humano como uma forma substancial. A insubordinação dos fatos materiais frente à ideia nos choca o pensamento e proporciona as formas concretas, que são a base do “baixo materialismo”. Com essa insubordinação, a matéria escapa da prisão estática da forma, pelo informe que é presente em toda ela e que a coloca em movimento, em relações que a metamorfoseiam e que a libertam de todo cárcere da ideia que a ela é proporcionada, onde ela é confinada frente os conceitos e ideias antropomorfos.

BIBLIOGRAFIA:

BATAILLE, G. *A Parte Maldita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Documents*. Paris: Mercure de France, 1968.

DE MORAES, M. Georges Bataille e as formações do abjeto. *Revista Outra Travessia* v. 5. Ilha de Santa Catarina, 2005.

DE OLIVEIRA, E. O verbete, o dicionário e o documento: Uma leitura da montagem em Georges Bataille. *Revista Poiésis* v.13, 2009.

DIDI-HUBERMAN, G. *La ressemblance informe ou le gai savoir selon Georges Bataille*. Paris : Macula, 1995.

FONTES FILHO, O. Georges Bataille: notas impertinentes sobre demências e monstrosidades da forma clássica. *Revista Hypnos*. Ano 10, v. 15. São Paulo, 2005.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos 3: Estética – literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001

MORAES, E. *O corpo impossível*. São Paulo: Iluminuras, 2012

NOËL, B. Introduction *in* Documents. Paris: Mercure de France, 1968