

Filosofia Francesa Contemporânea

Dirce Eleonora Nigro Solis
Cristiano Perius
Fernando Meireles Monegalha Henriques
Jorge L. Viesenteiner
(Orgs.)



Filosofia Francesa Contemporânea

Dirce Eleonora Nigro Solis

Cristiano Perius

Fernando Meireles Monegalha Henriques

Jorge L. Viesenteiner

(Orgs.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

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)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braidá (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFSM)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

F488

Filosofia francesa contemporânea / Organização Dirce Eleonora Nigro
Solis...et al -- São Paulo: ANPOF, 2019.

371 p.

ISBN: 978-85-88072-77-0

Outros autores: Cristiano Perius , Fernando Meireles Monegalha,
Henriques Jorge L. Viesenteiner

Filosofia francesa - Séc. XX.I. Solis, D.E.N.II.Título

CDD 194

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia francesa - Séc. XX

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação do GT Filosofia Francesa Contemporânea	15
Sobre a ação moral no pensamento de Henri Bergson <i>Adelmo José da Silva</i>	16
Paul Ricoeur e a potência da imaginação para a sabedoria prática <i>Adna Candido de Paula</i>	25
A arte da mudança: Um estudo sobre a estética em Bergson <i>Ana Flávia Costa Eccard</i> <i>Rafaela Francisco da Nobrega</i>	34
Fissuras da linguagem e autoridade da experiência em Georges Bataille <i>Anderson Barbosa Camilo</i>	49
Foucault e o cinismo de Manet <i>André Pereira de Almeida</i>	55
Dois conceitos de liberdade: Desencontros entre Foucault e Marx <i>Claudio Medeiros</i>	67
Organizar o pessimismo pelas imagens segundo Georges Didi-Huberman <i>Clayton Rodrigo da Fonsêca Marinho</i>	77
O Eu e o Mim: As duas faces da subjetividade unificadas pelo Ego na filosofia de Sartre <i>Damara França Modolo</i>	86
O nascimento da psiquiatria acerca do tratamento moral da loucura <i>David Vergilio Moura</i>	95
A articulação entre estrutura e história na arqueologia de Michel Foucault <i>Débora Bráulio Santos</i>	101
Há lugar para o desejo na filosofia de Simondon? <i>Diego Viana</i>	109
O projeto de uma fenomenologia da percepção em Merleau-Ponty e a sua atualidade no debate das ciências cognitivas <i>Fabio Caprio Leite de Castro</i>	118
Uma análise do surgimento do criminoso como inimigo social e sua relação com o nascimento da reclusão <i>Flávia Trindade</i>	127

Foucault, história e acontecimento <i>Flávio Fêo</i>	132
Sobre o conceito de exílio em Camus <i>Gabriel Billatore Bigardi</i>	142
Tornar-se imperceptível: Coroação da anarquia e escritas da recusa <i>Gabriel Cid de Garcia</i>	154
Bachelard e Foucault: Uma análise dos espaços heterotópicos <i>Gabriel Kafure da Rocha</i> <i>Armando Cisneros Sosa</i>	166
A crítica da crítica em Foucault <i>Helrison Silva Costa</i>	176
Modulações do corpo no espaço: Reflexões a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty <i>João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias</i>	187
Reciprocidade e generosidade: Nuances da moral e do erotismo beauvoirianos <i>Juliana Oliva</i>	197
Concepção de exclusão em Foucault: Diálogos com o conto O leproso , de Miguel Torga <i>Julie Christie Damasceno Leal</i> <i>Mauro Lopes Leal</i>	204
Dândi do século XXI: Reflexões sobre uma estética da existência para a contemporaneidade <i>Lorrayne Colares</i>	214
Simone de Beauvoir e a política: Idealismo e realismo na discussão sobre os fins e os meios <i>Luiza Helena Hilgert</i>	219
Violências espectrais: Estado policial e racismo de estado em Derrida e Mbembe <i>Marcelo José Derzi Moraes</i>	228
Sobre a má-fé: o duplo movimento da consciência <i>Marcelo S. Norberto</i>	235
Deleuze e Guattari, por um novo conceito de subjetividade: Singularidades, diferenças, multiplicidades <i>Maria Eliane Rosa de Souza</i>	241

Extirpando “um homenzinho dentro do homem” <i>Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa</i>	250
O conceito de Parrhesía em Foucault e o ato parrhisiástico de Antígona na tragédia de Sófocles <i>Miriam Izolina Padoin Dalla Rosa</i>	258
Centros, “Mestizas” e Periferias: Gloria Anzaldúa e Jacques Derrida <i>Pedro Paulo Guimarães de Menezes</i>	265
Caos e direito: Teoria dos institutos fractais <i>Pedro Augusto Simões da Conceição</i>	274
Subjetividade, biopolítica, necropolítica <i>Peter Pál Pelbart</i>	287
Simultaneidade e profundidade: Uma análise do espaço em Merleau-Ponty <i>Rafaela F. Marques</i>	293
Bergson e arte: estética do real <i>Ana Flávia Costa Eccard</i> <i>Rafaela Francisco da Nobrega</i>	301
Alteração de si pelo diagnóstico do presente: O exercício espiritual de Foucault <i>Thiago Fortes Ribas</i>	311
O equilíbrio instável das relações humanas em o ser e o nada <i>Tiago de Oliveira Carvalho</i>	319
Modos de subjetivação em Foucault: Sobre as noções de <i>parresía</i> e cuidado de si <i>Tulipa Martins Meireles</i>	326
Passado, presente e memória: A dinâmica das lembranças na filosofia de Henri Bergson <i>Úrsula Maria Coelho Lied</i>	335
A beleza segundo Sartre: Imaginário e realidade na pintura de Tintoretto <i>Vinicius Xavier Hoste</i>	339
Corpo e experiências de resistência ou a leitura foucaultiana da Histeria <i>Viviane Bagiotto Botton</i>	347

O “canto das sereias”: Ou filosofia (e ciência) como literatura (?) <i>Wesley Fernandes Araujo Freire</i>	355
A relação entre consciência e inconsciente em Bergson: A experiência externa <i>Yago Antonio de Oliveira Morais</i>	365

Apresentação do GT Filosofia Francesa Contemporânea

Os ensaios aqui reunidos versam sobre Georges Bataille, Jean-Paul Sartre, Henri Bergson, Michel Foucault, Maurice Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. Diante de uma rede tão vasta de autores, cujo escopo ocupa toda a filosofia francesa contemporânea, a pergunta é a seguinte:

Qual é o lugar da pesquisa brasileira sobre este tema, a saber, a filosofia francesa contemporânea?

Esta é uma pergunta necessária, uma vez que ninguém ignora a nuance contida na expressão “francesa”, que tipifica esta tópica sem, contudo, limitá-la ao um território específico. Em outras palavras, “francesa” não quer dizer na “França”, pois, embora pertencente à França, transcende a ela. O exercício da filosofia francesa permite perguntar até que ponto a língua territorializa um pensamento filosófico e, ainda, se há um lugar específico que descreve, tipifica, simboliza esta tópica. É evidente que, com o passar dos anos, as características de um território significam muito à sua teorização, pelo menos ao seu delineamento histórico e geográfico. Cabe notar, nesse sentido, que Merleau-Ponty é um dos primeiros a criticar a leitura estruturalista da filosofia, pois o estruturalismo desconsidera que todo saber é datado e carregado de interesses próprios que acompanham a história e o lugar de onde parte o pensamento.

Caberia pensar então sobre os desdobramentos do território ou o sentido globalizado da filosofia, que indica e favorece a discussão de ideias que germinam em outros territórios e, em seguida, dentro deles. A exemplo do que ocorre nas artes pós-modernas, o concretismo holandês não abre exatamente suas fronteiras geográficas ao movimento neoconcreto brasileiro, mas o fenômeno é discutido pelas vivências brasileiras e, portanto, origina novas formas interpretativas sobre a arte concreta. Ao tratar da territorialidade da filosofia, existe algo comum a estes entreterritórios, ou seja, o pensamento não é o mesmo, mas, ao mesmo tempo, também são interterritoriais e ressoam entre línguas, trazendo, desta forma, o caráter emergencial deste modo de pensar. Seria preciso destacar o imenso debate da filosofia, mais uma vez, francesa, não necessariamente ligada à França, evocada em outro continente.

Dito isto, podemos retornar a questão do início: “Qual é a alternativa para os estudos sobre filosofia francesa contemporânea, na França e fora dela? O teor dos ensaios aqui reunidos constituem uma resposta a esta questão, mostrando, de forma concreta, a pesquisa brasileira sobre este tema.

Cristiano Perius¹

1 Cristiano Perius é professor no Departamento de Filosofia da UEM (Universidade Estadual de Maringá) e coordenador do GT de Filosofia Francesa Contemporânea.

Sobre a ação moral no pensamento de Henri Bergson

Adelmo José da Silva¹

Bergson sugere a existência de muitas questões carregadas de desafios e que demandam respostas e soluções. São estas questões de ordem moral e política e fortemente ligadas à realidade em que nos encontramos. Para muitas destas questões, há por parte do homem a sensação de poder se comportar de forma passiva e encontrar as respostas que se apresentam. Mas, por outro lado, existem questões cujas respostas são vistas como além da capacidade racional para respondê-las.

Esta constatação de Bergson aponta para outra consideração a de que o homem é, dentro do processo histórico, um ser ativo e, ao mesmo tempo, passivo. Deste modo, o ser humano que cogita, calcula e projeta seu agir dentro da existência é, também, um ser que pensa e que filosofa diante de questões, especialmente daquelas que transcendem a experiência.

Outra colocação de Bergson, neste sentido, é de que a vida para ser de fato compreendida, precisa ser considerada em todos os seus aspectos, inclusive para além da simples dimensão biológica. Enfatiza que, ao lado da evolução material, outras evoluções importantes se processam, como as que se dão no campo da reflexão e mesmo da consciência.

Sugere que possa haver uma evolução conjunta e que se dá no campo da ação. De acordo com este filósofo, a evolução deve ser vista muito mais do que aquela que se opera pela e com os recursos da inteligência. De tal sorte que deve ser considerado como equivocada a interpretação de que haja evolução considerando-se somente o aperfeiçoamento intelectual como forma de se interpretar e organizar a vida. Como maneira de se possibilitar a introdução desta atividade intelectual na vida do dia a dia é que Bergson se esforça no sentido de lançar os fundamentos para uma nova compreensão metafísica.

Bergson faz uma interessante interpretação da ciência, considerada por ele como o instrumento que serve de base para a ação inteligente no mundo, e que possui o seu inegável significado nas transformações que se operam dentro da existência. Isto vale dentro de sua consideração de que a vida se apresenta como um privilegiado espaço para o desenvolvimento. Embora a ciência não tenha a capacidade de ser o instrumento capaz de conhecer o mundo em sua totalidade, ela tem grande mérito que é reconhecido pelo filósofo. Isto se deve ao fato de a ciência permitir que se conheça o mundo na forma como o mesmo tem sido constituído.

A filosofia de Bergson, embora sem nenhuma pretensão de se desconsiderar o importante significado da experiência, apresenta uma situação bem distinta. Ele apresenta

¹ Professor Titular da Universidade Federal de São João Del-Rei

novas formas de se fazer experiências; preocupa-se em introduzir novos métodos de avaliação e comparação e, especialmente, considerar novos padrões comparativos.

Além de se esforçar no sentido de se adaptar a determinada realidade, a filosofia é algo muito mais que isto. Bergson a considera como um discurso reflexivo em condições de penetrar na realidade e ali provocar mudanças e transformações que se fazem necessárias. O pensamento deste filósofo tem um apreço todo especial pelo novo. Considera-o como um terreno muito fértil para se elaborar situações diferentes e ricas em termos de ideias e ações.

A todo instante o ser humano se encontra diante de situações em que deve optar por conservar ou renovar. O esquema apresentado na obra *As duas fontes da moral e da religião* aponta para estas duas situações, que exigem uma opção radical. Na primeira situação, há sempre a tendência em se evitar a inovação e a fazer novas experiências. Aqui o novo é visto como ameaça. Na segunda, em contrapartida, a renovação surge como uma chance de se fazer algo diferente e mais interessante à vida. Por isso não há resistência ao avanço da filosofia de modo geral. Aqui se considera como importante e essencial trazer a novidade para dentro da história e não decretar o seu fim. Como se o mais importante não fosse encontrar soluções históricas para os problemas, mas sim cultivar o passado e a sua manutenção.

Bergson sinaliza acerca da necessidade que o ser humano tem de se promover sempre mais. Deixar-se impulsionar pelo que ele denomina *elân vital*, força avassaladora, presente no cosmos e responsável pelo impulsionamento de tudo rumo ao progresso. E, para isto, é necessário que se tenha a ousadia de se abrir inteiramente ao novo e não se sentir ameaçado nem inseguro por causa desta experiência. É imperioso sentir que o entregar se ao novo é algo que decorre da experiência histórica em termos de realidade efetiva.

De acordo com este pensador, quando se observa o agir moral, é possível notar uma grande tendência a não aceitar o novo que se apresenta como ameaçador, e que se mostra como o elemento que vai provocar deslocamento de uma situação quase sempre considerada muito cômoda.

E deste modo há, frequentemente, a tendência em resistir às mudanças e permanecer comodamente em seu lugar. Isto é apresentado por Henri Bergson como uma tendência muito típica do que ele chama de estágio primitivo. Este se faz presente ao longo de toda a duração histórica e sempre apresentando esta resistência quando se trata de mudar para uma nova situação. É por isto que este estágio é a todo instante criticado pelo este filósofo. Ele se coloca como oposição a toda e qualquer tipo de mudança. É altamente conservador e por isto pretende sempre ficar instalado de maneira cômoda no lugar onde sempre se encontrou e que sonha eternizar-se.

No agir moral, é também possível identificar a presença do antigo representado através de mitos que sempre apontam para o conservadorismo na moralidade. Este aspecto conservador impede que a moral apresente perspectivas de questionamento em sua maneira de expressar a vida. Certos tabus que se fazem presentes na vida moral também representam a resistência enquanto incorporações completamente deterministas.

Para Bergson, tais mitos e tabus que são sinônimos de determinismos e que oferecem resistência às formas de mudança no campo da moral são defesas da inteligência. Ou seja, a inteligência se utiliza deles como verdadeiras armas defensivas com vistas à manutenção de uma constante volta ao passado. E este movimento de sempre retornar ao passado tem como objetivo simplesmente a conservação, a manutenção e o conservadorismo moral.

O que se diz para a moral também se aplica à política. É onde se pode notar também a presença de mitos, tabus e determinismos políticos. Estes, assim como no campo da moral, representam o enfrentamento diante de toda e qualquer tentativa de mudança nesta área. E, para isto se recorrem a eles para resgatarem o passado, especialmente colocando o como uma situação e experiência muito bem sucedidas. E por causa disto, ser considerada uma experiência que deva ser buscada e mantida sempre.

A compreensão de Bergson sobre a intuição se faz colocando o ser humano como passível deste tipo de experiência no campo da moral e da política. À medida que o ser vai se abrindo ao novo, ao conhecimento intuitivo, vai acontecendo esta experiência e, concomitantemente, atingindo diretamente a ação moral e política deste ser. Entende-se, a partir disto que o alvo primeiro desta abertura e, conseqüentemente, da intuição, é a vida social, de modo muito particular, no que tange à dimensão moral e política do ser humano.

Esta compreensão bergsoniana nos permite entender o pensamento sempre inserido dentro de um constante movimento. Sendo que este possui direções opostas, o que implica em ora acontecer no sentido de avançar e, em outros instantes, se retraindo. Este segundo movimento que é a retração é sinônimo de *fixismo*, que significa fechar-se completamente no pessoal e não ter nenhum tipo de envolvimento e relação com o real em sua totalidade.

Há, portanto, esta dualidade dentro da duração, uma no sentido à frente e outro no sentido contrário, retraindo-se e fixando-se. E é precisamente dentro desta realidade de duração existencial que o ser se encontra envolvido e tomado por este processo. E por encontrar-se nesta posição, o ser precisa sempre ser dialético e não se fixar somente em um ponto, pois esta é a condição para que ele possa transitar entre posições.

Em geral, o discurso moral sempre vem muito carregado de imagens que, no momento de agir, funciona como uma força que impulsiona e lança à frente, à práxis. Isto porque o discurso moral quase sempre se serve do *elán vital* e da intuição para mostrar um direcionamento a ser seguido pelo ser humano.

Bergson insiste que a filosofia não pode ficar apenas no campo especulativo e das ideias. Aponta que a filosofia não deve permanecer somente na interpretação da vida. Mas apreendê-la no sentido de se estabelecer com a vida um real envolvimento. O que significa provocar mudanças e ter mesmo implicações e ressonâncias práticas.

Compreende-se também o tipo de progresso que Bergson propõe. Trata-se de um criar contínuo dentro desta perspectiva de duração contínua. Ao invés de se ter esquemas rígidos que se preocupam unicamente com sistemas igualmente engessados, ele propõe a leveza e a liberdade do criar. E criar de maneira ininterrupta quando se considera o seu entendimento acerca da existência que é duração contínua.

Considera que somente desse modo ser possível à ciência progredir sempre com a marca da preocupação existencial. E o resultado de todo este envolvimento será o de um salto sempre adiante. Não apenas um salto quantitativo e que possa ser medido e calculado matematicamente. Mas trata-se de um salto, em termos de qualidade mesmo e que o crescimento seja sempre no sentido de tornar se cada vez melhor em se tratando de qualidade.

Assim este pensador entende o papel da inteligência e mesmo da ciência. Porém, de uma a forma diferente de como esta o é geralmente compreendida. O seu papel é, quase sempre, visto como voltado unicamente para o campo pragmático. Sua função é

vista apenas como centrada na matéria e sem nenhuma forma de envolvimento com a dimensão filosófica e intuitiva. Bergson fala sobre a necessidade de que este papel meramente mecânico ganhe novas formas e marcas diferentes em se tratando de contar com o elemento indispensável, a intuição.

Agindo desse modo, Bergson apresenta os fundamentos de uma nova ciência que esta não estaria comprometida somente com a criação de hipóteses e centrada somente na matéria. A nova ciência por ele sugerida seria mais profunda no sentido de poder contar com os aspectos reflexivo e intuitivo em suas experiências.

Enfim, isto tem relações com o *elân vital* enquanto força impulsionadora de toda a realidade. A inteligência e, conseqüentemente, a ciência só se justificam quando estão associadas de forma bastante estreita aos aspectos reflexivo e intuitivo. Porque, acima de tudo, Bergson considera a necessidade de uma melhor fundamentação para a existência que não seja somente a mera prática.

E quando se volta para os campos da moral e da política, o descomprometimento com a intuição acarreta conseqüências muito negativas. A saber, considera-se o aspecto material, a ação, mas sempre desconectada de uma atenção maior à intuição e à questão da duração existencial. E isto tem as suas implicações. A própria forma como se vê a pessoa é afetada por esta mentalidade. Pois pode acontecer que o ser humano seja visto somente como ser de manipulação da inteligência e da ciência. O que ocasionaria certos acontecimentos que vão radicalmente contra todos os princípios da ética, que devem iluminar tanto a moral como a política. Especialmente, fatos que desconsideram o lado humano e passam se a considerar tão somente a ação desvinculada do comprometimento moral.

O contato com a *intuição* assegura um envolvimento com a moral sempre no sentido da abertura. Provoca implicações na política, visto que descarta toda e qualquer forma de fixação e prisão ao passado, onde se engrandece o tradicionalismo que possa ser considerado como referência das ações. Portanto, é a partir desta compreensão que Bergson sugere a necessidade de se ter a intuição e a reflexão como parâmetros do agir moral e político.

Como maneira de se estudar a moral e a religião da forma como Bergson as compreende, consideramos importante trabalhar alguns princípios que tornam esta tarefa mais eficiente. São princípios que estão relacionados com a atividade humana e que, por vezes, servem até mesmo como base e sustentação para estas atividades.

O pensamento de Bergson inclui, sobretudo, a questão de como se processa a criação e evolução do mundo. Pode-se mesmo dizer que esta questão atravessa o seu pensamento e se encontra presente de modo especial em sua obra *Evolução Criadora*. Em princípio, Bergson descarta por completo a teoria de Darwin acerca da evolução da matéria em geral. Não concorda com a ideia darwinista de serem possíveis mudanças que vão acontecendo dentro de um processo, onde de maneira progressiva vai se passando características de uma espécie a outra e vão acontecendo variações, que são conservadas e mantidas pela seleção e fixadas pela hereditariedade.

Esta é a teoria que não é aceita por Bergson, exatamente por considerar uma série de fatores relacionados com este fenômeno. Considera que não há somente um tipo de variação, mas que existem muitos outros dentro do processo. E que são variações múltiplas que acontecem de maneira coordenada e de modo complementar. São variações

consideradas importantes e que asseguram que não haja nenhum tipo de perda em se tratando da continuação da espécie.

Deste modo, Bergson observa que há uma insuficiência na hipótese apresentada pelos evolucionistas materialistas, o que leva este filósofo a não concordar e fazer coro com esta teoria. E esta falta de base na argumentação e sua suposição levaram Bergson a admitir e conferir um aspecto finalístico ao processo que se desenvolve na vida. Trata-se de um finalismo que consiste primeiramente em uma observação, onde se verifica que a evolução que se processa na vida se dá em direções que são determinadas.

Com base nesta convicção a respeito da evolução, Bergson se propõe pesquisar sobre a procedência da direção. Sua pesquisa tem como objetivo saber se tais direções podem ser interpretadas realmente como impostas pelo ambiente que lhe é externo ou então se são fatos que estão ligados à vida enquanto lhe são inerentes.

Em relação à primeira hipótese que aponta no sentido de se entenderem as direções como impostas pelo meio externo, a mesma não parece aceitável a Bergson. Ele é mais propenso a aceitar que as modificações que acontecem no indivíduo seriam resultantes da hereditariedade. Por isto é necessário regular para garantir o real funcionamento de um determinado órgão que cada vez se mostra mais apto a exercer uma determinada função a que dele se espera.

Em contrapartida, a teoria ligada à hereditariedade das qualidades que se adquirem não é aceita igualmente. Ele a admite apenas em situações excepcionais. Quando se compactua da ideia de que a origem das modificações e da evolução seja um fenômeno espontâneo e, muito mais que isto, inerente à própria vida, tudo se soluciona de maneira muito natural. E, conseqüentemente, não se depara com aqueles obstáculos que parecem sem solução.

Ainda de acordo com Bergson, a questão da adaptação é um fato que acontece numa relação como o ambiente externo, onde se procura adequar se. É também uma solução original e que, de forma muito sábia, foi encontrada pela vida mesma nesta tentativa de superar os obstáculos e vencer os problemas que são impostos pelo ambiente. Assim, trata se de um fenômeno inteiramente natural onde se procura superar algo que é imposto pela natureza. E isto revela a maneira muito livre de como a vida age nestas circunstâncias.

Há uma forma distinta de se entender o processo que acontece. Não se concebe o ambiente numa ação onde se procura transformar os elementos da vida. Ao invés de se pensar desta forma, Bergson interpreta o fenômeno como sendo a vida em ação. Ou seja, a vida vai processando as modificações por ela consideradas necessárias e essenciais para se conformar à uma realidade que se coloca diante de si e que pode ser obstáculo. O ativo neste processo não é, portanto, o ambiente, mas a vida que, através de suas elaborações, vai modificando como numa tentativa de se adaptar à realidade externa.

A vida realiza uma função considerada por Bergson como inteligente que é a de fazer frente a toda forma de obstáculo que se apresenta à sua frente. Aliás, isto é por ele considerado como uma função ligada á inteligência, a saber, se apresentar frente aos obstáculos nesta atitude de se fazer frente a tudo aquilo que representa barreira. Esta função da inteligência mediante a vida é vista como utilitária à medida que se presta a resolver problemas imediatos e apresentados pela matéria. Trata se de atender a um chamado a partir de um conhecimento interessado.

O *elã vital*, dentro desta situação acima descrita, possui um papel muito importante. Enquanto força que impulsiona e lança tudo para a frente; ele se revela como uma vontade em relação a tudo o que é visto como obstáculo e que possa bloquear a impulsão. Neste caso específico, ele se revela como uma vontade que se coloca contra todos os obstáculos ligados à matéria, e age de modo inteiramente livre e, sobretudo, de forma imprevisível.

Deste modo, parece-nos que há uma estreita relação entre a filosofia de Bergson e a sociologia. Muitos de seus conceitos que se referem à moral e também à política podem ser mais bem compreendidos quando relacionados com a sociologia e a biologia.

A própria maneira como Bergson compreende a sociedade denota esta correlação profunda entre a sua filosofia e a sociologia. Este filósofo condiciona a sobrevivência de uma sociedade às contribuições inatas por parte dos indivíduos. De tal forma que, para uma sociedade sobreviver de fato, necessita contar com as mencionadas disposições individuais. Nenhuma sociedade, por si mesma, tem a capacidade de se explicar senão dentro deste contexto em que a mesma conta com as disposições inatas por parte dos indivíduos.

Também é lançando mão de comparações de ordem biológica que Bergson relaciona e comprara as sociedades humanas com a forma de organização social dos animais e insetos. Evidentemente, quando acontecem estas comparações, este filósofo tem sempre o cuidado de estabelecer distinções. E isto sempre no sentido de mostrar que a vida apresenta uma reação quando se depara com a matéria, tentando lhe fazer oposição. Isto é, sempre que isto acontece, diante dos obstáculos que se colocam à sua frente, a vida sempre procura vencer tais resistências mediante a matéria.

Neste ato de fazer frente aos obstáculos que se colocam à sua frente, a vida sempre apresenta dois tipos de comportamento. O primeiro consiste praticamente em seguir o aspecto instintivo. Aqui se chega a um determinado tipo de organização onde é comparado a forma de como as formigas e abelhas se organizam. Através do instinto se chega a criar formas de vida organizadas em grupo onde as situações se dão. Esta forma de organização do tipo das abelhas e formigas é considerada por Bergson a forma mais acabada e aperfeiçoada de organização que se consegue atingir a partir do instinto.

A outra forma segue a linha da inteligência e chega a realizar também uma outra forma de organização. E que, por ser orientada pela inteligência, evidentemente apresentando características adicionais e diferentes. Quer dizer, esta forma de organização resulta do uso da inteligência e acaba por culminar num tipo de organização social que é a sociedade humana. E que, por sua vez, por ser uma criação da inteligência, vai apresentar características e maneiras mais apuradas em termos de convívio do que a outra que tem por base somente o instinto.

Mas a observação de Bergson é de que a fundamentação da vida moral que está presente na forma de organização, que é resultado da inteligência, possui a sua base nos princípios biológicos. Também, quando se trata de comparar a vida do homem primitivo com a do civilizado, este filósofo afirma que a vida biológica e mesmo a psíquica é, coincidentemente, a mesma em ambos. Isto é afirmado com base na teoria por ele defendida de que se possa universalizar e transmitir as características adquiridas. Considera que o que determina e caracteriza uma civilização, não podendo ser a universalidade das características adquiridas, são conhecimentos que se adquirem através da experiência. Aponta que os hábitos e conhecimentos que se conseguem ao longo do processo existencial criam igualmente estas características de uma determinada civilização.

Disto decorre também uma forma de se fazer e compreender a política. Pode-se dizer que há uma maneira identificada com a moral fechada, assim como uma outra que se relaciona com a moral aberta. A primeira decorre da tradição e de costumes individualistas. A segunda, por sua vez, está ligada à capacidade do indivíduo em saber encontrar soluções livres para determinadas situações com as quais ele se depara. Enquanto a primeira é centrada em interesses limitados, a segunda está voltada para a universalidade.

A primeira forma de se fazer política que considera somente interesses pessoais e grupais, não se abrindo ao universal corresponde ao *fechamento* na forma como Bergson o interpreta. Nesta modalidade procura-se impor às pessoas uma pressão. Onde alguns elementos de uma sociedade se impõem sobre os demais numa tentativa de defender os seus interesses e conservar o que já se encontra estabelecido. O que vai caracterizar esta forma de se fazer política é que as obrigações que são impostas não o são no sentido de se aplicar a todos, mas somente a uma parcela. Não se considera a totalidade das pessoas como sujeitos de deveres. Estes são impostos a alguns que devem cumpri-los em benefício de outros.

Bergson frisa, com insistência, o papel do homem como criador de uma nova moral para as sociedades em contínuas transformações. Para este pensador, tal desafio impõe uma imersão nas realidades em mudanças, a fim de apreender seus temas emergentes e refletir sobre as tarefas novas de uma ética moderna e atuante, capaz de orientar tais transformações.

O pensamento bergsoniano sugere que o homem é um ser no mundo, dotado de consciência utópica e que se descobre como não sendo aquilo que deveria ser. O eu possível é sempre maior que o eu real. Ele se vê sempre buscando. O ser aberto é inteira possibilidade, um vir a ser. Neste sentido, o homem é problema para si mesmo. E, pelo fato de ser problema, é barreira a ser superada. Ser mais é o desafio que se coloca à sua frente.

A moral *aberta* surge, pois, na própria tensão dialética de um *eu* já realizado e um fazer entre um *eu existo* e um *eu quero viver*. Nesta perspectiva, a moralidade bergsoniana é uma das alternativas para a realização do homem contemporâneo em sociedade e que está em função do ser mais. É exigência de humanização e de crescimento. Ultrapassa o puramente racional e o tradicional, com o objetivo de ser mais abrangente.

Este pensador sugere também a necessidade do espírito de iniciativa, sem o qual jamais o homem será capaz de criar; ou porque não terá ideias novas, ou porque não terá coragem de enfrentar as inevitáveis dificuldades.

Bergson aposta na possibilidade de o homem entrar numa nova forma de vida social, liberta de toda forma de alienação e descomprometimento ético. Esta nova modalidade social incluiria a libertação das correntes que instrumentalizam sua mente, seus instintos e sua vida. A cultura liberta encaminharia o homem a um verdadeiro humanismo.

Parece-nos ser este um dos traços característicos da moral aberta proposta por Bergson. Ele trabalha este conceito, colocando-o nas exigências do seu contexto, que não é mais o das ideologias, nem o das supostas virtudes e, sim, o de um fenômeno maior, cuja meta é o de viabilizar uma sociedade universal, verdadeiramente comprometida com a ética. Seria uma sociedade formada com a participação científica e tecnológica, filosófica e literária, moral e artística de todas as civilizações diferentes, criada para o desenvolvimento de todos.

Entendemos que, ao refletir e apresentar esta proposta, Bergson contribui consideravelmente para a elucidação da justa moral com importantes implicações na contemporaneidade.

A reflexão moral de Bergson implica em uma precisa concepção de abertura. Considera, a todo instante, que o homem é um ser pessoal e histórico. Deve, portanto, assumir, experimentar, considerar, na sua situação atual, a humanidade, o mundo e a si mesmo, como forma de apresentar alternativas com vistas ao seu aperfeiçoamento moral.

A consciência moral e a consciência da situação devem motivar o homem a lançar-se rumo à elaboração de um projeto do autenticamente humano. Bergson adverte que, como seres históricos, não podemos agir estaticamente. Temos continuamente o futuro a projetar: o próximo instante, o próximo dia, os anos futuros, o futuro da humanidade que sobreviverá.

Nisto é necessário sempre considerar a expressão do próprio eu, do mundo e das sociedades a serviço do homem, como tarefa moral mais específica. A atuação neste projeto moral pressupõe um comportamento inspirado nas normas éticas. É necessário considerar a importância de novas reflexões, novos conhecimentos e novos empreendimentos. Como ser histórico, o homem deve preocupar-se continuamente com o futuro e pensar o progresso.

O discurso bergsoniano acena para a existência de questões sempre completamente novas nos tempos atuais, em que torna possível ao homem a intervenção em dados e em suas transformações.

Para Bergson, compreender a moral dinamicamente é indispensável quando se tem em vista um desafio com o acima apresentado. Há o desafio de verificar as possibilidades sociais, livrar a sociedade da fixidez, da pura facticidade e apresentar a ela perspectiva de transformação. A tarefa do homem não consiste simplesmente em defender os dados de fato, o que está aí. A meta da sociedade humana não é a situação e a ordem já existentes, mas uma sua estruturação sempre melhor.

Considera que seria ilegítimo e, por isso, imoral se o homem quisesse comportar-se com indiferença em relação ao progresso da realidade humana. Sugere a preocupação do homem com um progresso de fato. Ao falar de progresso, Bergson refere-se, em última análise, ao desenvolvimento do homem, como sociedade humana.

A exata compreensão do progresso e da sua avaliação moral depende em grande parte da exata compreensão de conceitos e princípios morais. Considera de importância decisiva saber se de fato trata-se de uma concepção preferencialmente estática ou de uma concepção autenticamente dinâmica. Só a superação de um pensamento unilateralmente estático e a conseqüente capacidade de um pensamento dinâmico no campo da moralidade abrem caminho à compreensão moral do progresso humano.

Henri Bergson sinaliza, sem esta perspectiva dinâmica, não seria possível a superação de situações antiéticas e comprometedoras da sociedade como um todo.

Consideramos que o nosso trabalho seja uma tentativa de retomar o estudo acerca da compreensão moral bergsoniana e, notadamente, verificar a sua contribuição no campo moral. Em momento algum tivemos a pretensão de esgotar o assunto. A reflexão filosófica não é algo pronto e acabado; ela sempre requer um esforço para cada novo problema. Propomos algumas considerações com vistas a promover uma melhor compreensão da reflexão deste eminente pensador francês.

Referências bibliográficas:

- AGOSTINHO, Santo. *Las Confesiones*. Madrid: Católica, 1979.
- AQUINO, Santo Tomas de. *Suma Teológica*. Tomo I. Madrid: Católica, 1964.
- BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *Cartas a William James*. Tradução: Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1974. (Coleção: Os Pensadores).
- _____. *Compte rendu de la genèse de l'idée de temps de G. Guyau*. In: *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.
- _____. *Durée et simultanéité*. In: *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.
- _____. *Écrits et paroles*. V. I. Paris: PUF, 1957.
- _____. *Écrits et paroles*. V. II e III. Paris: PUF, 1959.
- _____. *Ensaio Sobre os Dados Inmediatos da Consciência*. Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Essai sur les Données Immédiates de La Conscience*. In: *Oeuvres*. 5ª ed. Paris: PUF, Édition du Centenaire, 1991.
- _____. *La Pensée et le Mouvant*. In: *Oeuvres*. 5ª ed. Paris: PUF, Édition du Centenaire, 1991.
- _____. *L'Énergie Spirituelle*. In: *Oeuvres*. 5ª ed. Paris: PUF, Édition du Centenaire, 1991.
- _____. *L'Évolution Créatrice*. In: *Oeuvres*. 5ª ed. Paris: PUF, Édition du Centenaire, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *A Return to Bergson*. In: *Bergsonism*. New York: Zone Books, 1988.
- _____. *La Conception de la Différence chez Bergson*. In: *Les études Bergsoniennes*. Vol. IV. Paris: Albin Michel, 1956.
- _____. *La Philosophie Critique de Kant*. Paris: PUF, 1987.
- _____. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1968.
- GARCIA MORENTE, M. *La Filosofía de Henri Bergson*. Montevideo: Claudio Garcia e Cia Editores, 1943. (Colección: Cultura).
- RUSSEL, Bertrand. *Bergson*. In: *Historia de la Filosofía Occidental*. Madrid: Aguiar, 1973.

Paul Ricoeur e a potência da imaginação para a sabedoria prática

Adna Candido de Paula¹

1. Introdução

Paul Ricoeur estabeleceu uma articulação entre a ética e a estética ao propor as narrativas ficcionais como modelos heurísticos de configurações dos possíveis práticos. No âmbito dessa articulação, identifica-se na filosofia de Ricoeur uma preocupação genuína quanto ao papel da imaginação, fato já indicado por George H. Taylor (2006) e Jean-Luc Amalric (2013)². O que se apresenta nesta reflexão é a proposição de um nível de *mimesis* anterior ao da pré-figuração, proposta por Ricoeur na estrutura da tríplice *mimesis*, trata-se da pulsão de ficção. Em complementariedade, serão indicados elementos significativos para a compreensão da imaginação, que Ricoeur destacou nas reflexões de Aristóteles e Immanuel Kant. No caso de Aristóteles, Ricoeur analisa o livro III, *De anima*, capítulo 3, por entender que nesta obra se encontra a primeira teoria coerente da imaginação, e chama a atenção para o termo *phantasia*, utilizado por Aristóteles. Ricoeur entende que o termo *phantasia* designa o involuntário e, também, com menor incidência, a emergência descontrolada das imagens. No que diz respeito a Kant, Ricoeur chama a atenção para o termo *Einbildung*, uma vez que *Bildung* significa “dar uma forma”, mas, também, “cultura”. Assim sendo, o termo evoca a noção de formação e, também, de formação de uma imagem. Ricoeur destaca o fato de que, na primeira e na terceira críticas, Kant usa o conceito de *Einbildungskraft* para enfatizar o ativo processo da faculdade de imaginação, o poder da imaginação. Ricoeur identifica uma continuidade nas reflexões de Aristóteles e Kant a respeito da imaginação:

A orientação epistemológica do problema tratado por Aristóteles vai durar de fato até a terceira crítica de Kant, sua *Crítica do juízo*. A terceira crítica de Kant será a primeira tentativa de desconectar o problema da imaginação da verdade, da avaliação da verdade, e, portanto, liberar a imaginação da acusação de falta de adequação. O conceito de imagens inadequadas, inadequadas ideias, virá, de fato, a partir da problemática de Aristóteles³.

1 Doutorado em Teoria e História Literária (UNICAMP). Doutorado em Ciência da Religião-Filosofia da Religião (UFJF). Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM)

2 De acordo com as informações obtidas com o responsável pelos arquivos do Fonds Ricoeur, em junho-julho de 2018, há uma previsão de publicações de textos inéditos do filósofo, sobretudo de cursos ministrados por Ricoeur, sobre o tema da imaginação.

3 Citação retirada do manuscrito datilografado e compilado por George Taylor, intitulado “Ricoeur’s imagination lectures”, disponível para consulta no Fonds Ricoeur. A tradução desta citação é de responsabilidade da autora deste artigo. O documento foi consultado no período de junho a julho de 2018. O documento original está em língua inglesa e todas as traduções, aqui utilizadas, são de inteira responsabilidade da autora do artigo.

O objetivo geral é indicar que Ricoeur percebia a imaginação como uma mediação entre a ética e a estética. A passagem de uma teoria da imaginação à uma teoria da ação, como já indicou Michaël Foessel, ocorre graças à inscrição da imaginação “no coração de uma antropologia prática atenta às capacidades do indivíduo” (FOESSEL, 2014, p. 243). Nessa perspectiva, propõe-se dois eixos de reflexão. No primeiro, a fim de problematizar a relação entre discurso e símbolo, parte-se de duas afirmações de Ricoeur: (i) de que o símbolo está no limite entre o *bios* e o *logos*; (ii) de que a produção humana de símbolos decorre de uma impulsão ontológica que não se dilui em uma estrutura de linguagem. No segundo eixo, no âmbito da relação entre pensamento e ação, propõe-se refletir sobre os seguintes temas: (i) a relação entre a *phronesis* e a imaginação; (ii) a aproximação entre o julgamento estético kantiano e a própria operação intelectual do *phronimos*.

No que concerne à relação entre o discurso e o símbolo, as duas afirmações estão interligadas. O *logos* é entendido como o que constitui, o que esclarece e o que exprime a ordem e o curso do mundo, ele é o que liga os fenômenos entre si. Mas como o *logos* apreende os fenômenos; como estes podem ser traduzidos em sentido pelo *logos*? A forma como esta apreensão ocorre é que insere a dimensão simbólica entre o *bios* e o *logos*. Trata-se da convergência entre a experiência, o imaginário e o conhecimento, que estabelece o fundamento das estruturas do narrar.

2. Efabulação como pulsão de ficção

Este fundamento foi nomeado por Suzi Frankl Sperber (2009) como *efabulação*, que figura como um nível de percepção anterior ao da pré-figuração. Em *Temps et récit I*, Ricoeur fala da “**narratividade incoativa**”, “que não procede da projeção da literatura sobre a vida, mas, que constitui um autêntico pedido de narrativa” (RICOEUR, 1983, 113). Ele tenta caracterizar situações que ele chama de “estrutura pré-narrativa da experiência”, que ocorrem na experiência da vida cotidiana e que são episódios de histórias de vida “(ainda) não contadas”, mas são histórias “que pedem para ser contadas, histórias que oferecem pontos de ancoragem para a narrativa” (RICOEUR, 1983, p. 141). Contudo, os exemplos indicados por Ricoeur são situações que ocorrem na vida adulta, que são produzidas por sujeitos que já possuem o domínio da linguagem. A conclusão que Ricoeur chega sobre as histórias de vida ainda não contadas tem relação com a noção de reconhecimento:

Nós contamos histórias porque, eventualmente, as vidas humanas precisam e merecem ser contadas. Esta observação toma toda sua força quando nós evocamos a necessidade de conservar a história dos perdedores e dos derrotados. Toda a história do sofrimento grita por vingança e demanda ser narrada (RICOEUR, 1983, p. 141).

A noção de “incoatividade” corresponde, no sentido gramatical, à iniciação ou progressão gradual de uma ação, já, no sentido filosófico, se refere ao que está no começo e, também, se refere ao aspecto de algo que não está acabado, concluído. O foco, aqui, recai sobre este aspecto de início, de progressão, a fim de associar a ideia da “demanda de narrativa” com as duas afirmações indicadas anteriormente sobre o símbolo. Como se observará, este não foi o percurso feito por Ricoeur, mas considera-se relevante apresentá-lo a fim de propor a noção de efabulação como um nível fundante da imaginação, imprescindível para a tríplice *mimesis*. A fim de justificar sua tese, Sperber trabalha com alguns pressupostos: (i) o do inconsciente coletivo, proposto por Carl Jung, que defende a ideia de que “a psique

tem um substrato geral, comum a toda humanidade, que transcende todas as diferenças de cultura e consciência; que a partir desse substrato, toda representação e ação conscientes são desenvolvidas, especialmente quando a consciência ainda não se desenvolveu dependendo mais das pulsões instintivas que da vontade consciente, ou do juízo racional⁴” (JUNG *apud* SPERBER, 2009, p. 73); (ii) o do entendimento sobre a linguagem do psicolinguista Steven Pinker, para quem, a “linguagem é uma pulsão que se exprime, quaisquer que sejam os obstáculos e as circunstâncias” (PINKER *apud* SPERBER, 2009, p. 74); (iii) o da pesquisa da linguista Cláudia Thereza de Lemos, que demonstrou que, na fase do *infans*, a criança não atribui sentido como um ser pensante, ela exprime suas necessidades afetivas e físicas através de enunciações utilitárias. Somente a partir dos três anos de idade a criança inicia suas primeiras narrativas, que são manifestações estruturadas; (iv) o do episódio analisado por Freud produzido por seu neto, uma criança de um ano e meio, normal, sem nenhum desenvolvimento precoce, enunciando claramente apenas algumas palavras e mais alguns sons expressivos, compreendidos pelas pessoas que a rodeavam. Contudo, esta criança produziu uma enunciação complexa, com um caráter de jogo, aquele conhecido episódio no qual a criança brinca com um carretel que estava atado a um fio, jogando-o para fora do berço e puxando-o de volta, repetidamente. A criança repetia sempre, simultaneamente, as palavras entendidas por Freud e que, segundo sua hipótese, referiam o acontecimento vivido pela criança: *fort-da*, “foi-se”/“voltou” (ou “aqui”), ou ainda, “para lá”/“para cá”. Freud nota que o procedimento se dá depois da partida da mãe da criança. De acordo com a análise de Freud deste episódio, a experiência de se ver afastado da mãe deixava a criança em uma posição passiva, mas, a partir do momento que iniciou o jogo com o carretel, ele assumiu uma postura ativa.

Sperber chama a atenção para dois elementos presentes neste episódio, a repetição e a atividade do jogo. Na perspectiva de Freud, a simbolização, reforçada pela repetição, de que a mãe se foi, mas voltará, cria uma espécie de estagnação (resolução do problema), quanto à atividade psíquica. Contudo, Sperber encontra em Lacan outra interpretação, mais produtiva para a compreensão da configuração e funcionalidade da efabulação. Para Lacan, então, “a repetição é condição de progresso humano e não de estagnação” (SPERBER, 2009, p. 86). Esta criança transformou a dor e o sofrimento, provocados pelo afastamento, em ação progressiva e o fez graças à potência da imaginação. Ela criou um segundo evento que ressignificou o primeiro, o da ausência da mãe. A partir desses pressupostos, Sperber indica a efabulação como uma necessidade de expressão, uma pulsão, que ocorre antes mesmo do processo de aquisição da linguagem, isto é, se compreender e se fazer compreender é uma necessidade anterior à configuração do ser que se expressa com o domínio da linguagem. A observação desses pressupostos, que justificam a efabulação, indica, por extensão, como o símbolo ocorre entre o *bios* e o *logos*; explicam, igualmente, o fato de que o sentido extrapola a estrutura da linguagem. Como conclui Sperber,

4 “(...) debe ser mencionado que, así como el cuerpo humano muestra una anatomía general por encima y más allá de todas las diferencias raciales, también la psique posee un substrato general que trasciende todas las diferencias de cultura y conciencia, al que he designado como lo inconsciente colectivo. esta psique inconsciente, común a toda a humanidad, no consiste meramente em contenidos capaces de llegar a la conciencia, sino en disposiciones latentes hacia ciertas reacciones idénticas. (...) Se trata - tomando de manera puramente psicológica - de comunes instintos de representación (imaginación) y de acción. Todo representar y actuar consciente se ha desarrollado de estos prototipos inconscientes, y se halla ligado a ellos especialmente cuando la conciencia no ha alcanzado todavía ningún grado muy alto de lucidez, es decir cuando, en todas sus funciones, depende más de las pulsiones instintivas que de la voluntad consciente, del afecto que del juicio racional” (JUNG *apud* SPERBER, 2009, p. 73).

O pensamento não é gerado ou gerador da palavra. Ele é prévio e até certo ponto independente da palavra. É representado ludicamente e por meio de um conjunto relativamente grande e diversificado de instrumentos que incluem a palavra, mas em que a palavra não é o elemento único. Essa representação consubstancia o pensamento (SPERBER, 2009, p. 81).

Destacam-se dois elementos nesta atribuição de sentido pela potência da imaginação: a repetição, característica forte do símbolo, sinalizada por Ricoeur; e o jogo. Kant desenvolveu, na terceira crítica, a noção de jogo livre, entre as faculdades de conhecimento, para uma dada representação que pressupõe a comunicabilidade universal, como é o caso do juízo do gosto. Mas foi Friedrich Schiller, inspirado pela terceira crítica kantiana, que atribuiu o impulso lúdico ao jogo livre das faculdades de conhecimento. Este ocorre quando as necessidades naturais já foram atendidas visto que o jogo é uma descarga das energias excedentes, biológicas e psíquicas. Assim sendo, o impulso lúdico independe dos interesses práticos. Para Schiller, o impulso para o jogo já se manifesta nos movimentos livres dos animais, das crianças que brincam, da natureza inanimada, que exercem uma total liberdade quando não estão respondendo a uma necessidade determinada e exterior. Segundo Schiller, o impulso lúdico também pode ser tomado como jogo estético, visto que este pressupõe a Liberdade. Para Kant, somente o jogo livre da imaginação com o entendimento caracteriza o juízo do gosto, e o gosto prende-se mais ao que a imaginação tem ensejo de criar ficticiamente, que aquilo que a imaginação apreende no mundo sensível. Trata-se, também, de uma imaginação que tem base anterior à configuração do ser pensante, mas que, em tese, poderia ser acessada na vida adulta. A imaginação dá o salto e rompe com a realidade, agindo segundo suas próprias leis em sua qualidade produtiva. A concepção do salto tem por objetivo representar a energia e a luta da imaginação contra as forças da natureza. Como força motriz, como força criativa, o salto é a imaginação com o potencial livre que já está disponível na fase inicial da infância. Como afirmou Kant, a imaginação tem a capacidade de se estender sobre uma série de representações que fazem pensar mais do que se poderia expressar em conceitos determinados por palavras. Assim sendo, a imaginação, enquanto pulsão de ficção – efabulação –, já existe, inata e livre, anterior à constituição da competência linguística do ser humano. Contudo, na fase adulta, ou já a partir dos três anos de idade, a imaginação vai perdendo a força do salto, subjugada ou enfraquecida pelos processos civilizatórios. Há, então, uma única forma de se recuperar a liberdade primordial, e essa forma capaz de vencer as forças do mundo sensível, da natureza, é a potência imaginativa que é universal.

No caso da simbolização, ela ocorre por força da repetição e se manifesta no jogo como um tipo de operador da efabulação. A repetição cria um tempo próprio, uma temporalidade dentro do tempo cronológico, o mesmo ocorre com o espaço. A simbolização cria uma temporalidade e uma espacialidade próprias. A nova temporalidade e espacialidade configuram um novo mundo sensível, não o da experiência, mas o das sensações, da resignificação dos sentidos. É preciso considerar a contribuição que o entendimento da simbolização, da efabulação e do imaginário, como potencialidades comuns a todos os seres humanos de todas as culturas, oferece para a reflexão filosófica. Não se trata de potencialidades essenciais, transcendentais, mas biológicas, inatas.

3. *Phronesis* e a função ética da imaginação

Chega-se, assim, ao segundo eixo dessa reflexão que tem por objetivo aproximar a noção de *phronesis*, que Ricoeur retoma da *Ética a Nicômaco*, da função ética da imaginação. A *phronesis* é a fonte do saber pragmático na base do processo de conhecimento humano. A *phronesis* foi traduzida como “discernimento moral”, “sabedoria prática” e também como “prudência”. Mais precisamente, Aristóteles definiu a *phronesis* como

um modo de conhecimento da verdade no campo, essencialmente em mutação, da ação humana; ele supõe, portanto, a deliberação e, como a decisão ponderada lida com o possível e com o bem e o mal como *meios* de procurar ou à evitar, tendo em vista um fim último da ação humana (ARISTÓTELES, 1992, p. 25).

Trata-se de um raciocínio humano prático, uma virtude intelectual, que implica ética, uma vez que ela compreende que o indivíduo seja capaz de julgar o que é bom para a humanidade e depois deliberar sobre a melhor maneira de alcançar esse bem. A virtude, para Aristóteles, é uma ação e deve ser praticada continuamente e não de maneira aleatória, pois ela existe no ser humano como potência a ser desenvolvida:

A virtude é de dois tipos, virtude intelectual e virtude moral. A virtude intelectual depende em grande medida da educação recebida, tanto pela sua produção como pelo seu crescimento; então ela precisa de experiência e tempo. A virtude moral, pelo contrário, é o produto do hábito (ARISTÓTELES, 1992, p. 77).

É importante sublinhar que nem a virtude intelectual nem a virtude moral se constituem pela natureza, ou seja, pela necessidade, porque nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito. Apesar de não serem produzidas pela natureza, “a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e essa habilidade é aperfeiçoada com o hábito” (ARISTÓTELES, 1992, p. 78). O ser humano adquire a virtude pela prática, pela ação. Sempre atento à configuração da ação, Ricoeur chama a atenção para o fato de a *phronesis* estar intimamente ligada ao *phronimos*, que se torna um homem sábio à medida que bem a realiza. Compreende-se o possível desenvolvimento dessa potencialidade da virtude moral ao se levar em conta a constituição da *psyche*, que significa não somente a alma como princípio dos seres animados, mas, também, o princípio do conhecimento e o portador das emoções. Como postula Aristóteles, a *psyche* possui uma parte racional e outra irracional, sendo que a primeira é subdividida em científica, aplicada ao que é necessário, e calculativa, que delibera sobre o contingente. É por meio da atuação da *phronesis* e da *sophia* que a *psyche* chega à verdade, o que permite a aproximação entre a prática e a episteme. Os elementos constitutivos da sabedoria prática não podem prescindir do ponto de vista do *phronimos*, o que indica que há uma inteligência da virtude de prudência que a inclinação intuitiva e o bom senso prático poderiam obter. Essa percepção permite a Ricoeur aproximar a *phronesis* da perspectiva trágica da existência: “É um pensamento humano e não divino, frágil e não assegurado, singular e não-universal, equilibrado e sem excesso que convida a explorar o rico dicionário da *phronesis*” (RICOEUR, 1997, p. 20). Ao se considerar que a *phronesis* é uma potencialidade de discernimento moral que se volta para a complexidade do agir, vejamos como se articula a *phronesis* com a imaginação na filosofia de Aristóteles.

A *phronesis* e a *phantasia*, como Aristóteles denomina a imaginação, são raramente associadas pelos intérpretes das obras de Aristóteles e esta não-associação pode ser atribuída à diferença estabelecida por este, em *De Anima*, entre a *phantasia aisthêtikê* e a *phantasia logistikê*, sendo a primeira atribuída a todos os animais, com exceção do ser humano ao qual é atribuída a segunda. A divisão se estabelece a fim de marcar a diferença entre uma imaginação calculativa, a *logistikê*, cuja virtude é a *phronesis*, e uma imaginação sensitiva, engendrada somente pela *aisthesis*. Aristóteles trata da *phantasia* como uma “faculdade de discernimento”, o que vale também para a *aisthesis*, mas ele associa a ela a noção de *prohairesis*, frequentemente traduzida como “escolha, livre-escolha, escolha-ponderada”. A *prohairesis*, por sua vez, é regida por um cálculo, por uma necessidade, como aponta Jean-Louis Labarrière,

A *prohairesis*, consecutiva à *bouleusis*, à deliberação, não pode ser empregada a propósito dos animais, exceto para imaginar um sentido particularmente frouxo de “decisão”. Resultado da articulação da *bouleusis* (deliberação), que faz parte do intelecto prático, sobre a *boulêsis*, “anseio”, “vontade”, que é um desejo, a *prohairesis* designa aqui a operação efetuada pelo ser humano sobre o que sua fantasia lhe apresenta como desejável. Esta especificidade do ser humano lhe permite ‘ultrapassar’ a fase do desejo somente (LABARRIÈRE, 2005, p. 100).

O foco de atenção, aqui, recai sobre a *phantasia logistikê-bouleutikê*, que é a imaginação na qualidade de representação calculativa-deliberativa. A *phantasia* ou imaginação é, como a descreveu Aristóteles no início de *De Anima* III: “um ato mental interpretativo em conexão com a percepção”. É preciso sublinhar que esta deliberação ocorre em razão de um *télos*, que é o bem. O que equivale a dizer que a imaginação, em associação com a *phronesis*, tem um caráter de antecipação da ação. Como bem observa Dorothea Frede: “Obviamente não há percepção sensível de bens e males futuros. Todas as projeções sensatas são devidas à imaginação” (FREDE, 1992, p. 289). Nesse sentido, a imaginação é uma potencialidade para a formulação dos possíveis práticos dado que o ser humano, em potência, tem a capacidade de deliberar, por antecipação, as ações possíveis para obter o bem maior. Retomando as considerações sobre a efabulação, como pulsão de ficção, em um nível anterior ao da tríplice mimesis, percebe-se que não necessariamente é preciso considerar a imaginação pelo seu núcleo verbal e, assim, prosseguir a partir do verbal ao não verbal, colocando a redescrição inventiva da realidade em foco, como fez Ricoeur. O que não nega, em hipótese alguma, a importância da mediação pela linguagem, mas permite que se identifique a articulação entre a imaginação e a ética, já, em um nível anterior ao da aquisição da linguagem.

4. A imaginação e os possíveis práticos

Ao se considerar a potencialidade da imaginação em contribuir, no domínio da sabedoria prática, com a formulação dos possíveis práticos, falta compreender em que medida é possível propor a aproximação entre o julgamento estético kantiano e a operação intelectual própria do *phronimos*. Esta aproximação se justifica ao se considerar que se trata do que é a boa deliberação, própria do *phronimos*, no que diz respeito à ação que produz um bem. Trata-se de se chegar ao que é necessário fazer, “como” e “quando”, em vista de um fim absoluto. Como bem sublinhou Danielle Loires,

nem o modelo dedutivo demonstrativo, nem o modelo indutivo teórico são suficientes nem para Aristóteles, nem para Kant. É impossível deduzir o ato a ser realizado – ou o julgamento do gosto – aqui e agora a partir de um enunciado teórico semelhante a uma lei matemática universal (LORIES, 2013, p. 102).

Justamente porque o julgamento do gosto é *puro e sem conceito* determinado. No entanto, se trata, de acordo com Kant, de um julgamento reflexivo de outra natureza, pois mesmo sem poder ser reduzido a um conceito determinante, ele não é totalmente livre de conceito. Na Terceira crítica, Kant fala do julgamento do gosto como um tipo de julgamento que cria um “protótipo de beleza”, que não pode, igualmente, ser reduzido a conceito. Trata-se de um processo mental pelo qual um indivíduo apresenta para si um ideal de beleza, “que é uma simples ideia que cada um deve produzir em si-mesmo”, este protótipo “repousa sobre a ideia indeterminada de um máximo”, que não pode ser representado por conceitos, “mas somente em uma representação particular”. Esta representação singular na qual o indivíduo que julga cria para si-mesmo se aproxima da forma como se dá a tomada de decisão do *phronimos*. Este ideal de beleza não é dado ao sujeito, ele depende de sua intuição sensível do real, de sua experiência, para ser produzido. Ele evolui com as experiências do indivíduo, e por isso não se trata de um conceito universal imutável, nem da ideia pura. É nesta perspectiva que a imaginação participa do julgamento. Segundo Kant,

a imaginação sabe evocar as imagens e assim as sobrepor umas às outras para chegar a *um termo médio* que sirva como uma medida comum a todos, graças à congruência de suas múltiplas imagens da mesma espécie (KANT *apud* LORIES, 2013, p. 102).

A justa medida, o meio termo, que, para Aristóteles, é a virtude e que, para Kant, é a beleza, contribui para produzir um cume. Ao atribuir essa “justa medida”, o ponto médio, à dimensão da ação, chega-se à configuração dos possíveis práticos pela imaginação, o que confirma Kant: “a imaginação superpõe um grande número de imagens e [...] no espaço onde a maioria destas imagens são consistentes e dentro dos contornos onde a luz projetada traz a cor a mais vívida, este é o lugar onde se encontra o meio termo [*taille moyenne*]” (KANT *apud* LORIES, 2013, p. 104). Por extensão, “a ação do meio”, do meio termo, é uma espécie de ato humano moralmente médio. O senso interno de um indivíduo, produzido pela imaginação, a partir de impressões múltiplas, não é de uma precisão aritmética, nem o poderia ser visto que, como no caso da *phronesis*, ele depende da comunidade empírica e do que ela o deixa ver. Assim como ocorre com a *phronesis*, o juízo do gosto não nasce de regras determinadas, ele se forma a partir de intuições singulares dos indivíduos. No entanto, ele pode se configurar como regras para outros, no sentido de ser comunicável e transmitido por gerações. Não são regras universais nem absolutas, mas são comunicáveis, assim como é comunicável, por gerações, uma educação moral comum que, como indicou Lorois, pode

estabilizar boas disposições por uma espécie de treinamento que se apoia sobre as disposições naturais de cada um –, esta imagem pode guiar o indivíduo em suas escolhas, em seus julgamentos estabelecidos quanto à ação. Esta imagem evolui com ele, ela permanece relativa a ele e ao seu meio (LOROIS, 2013, p. 106).

O que tem sido o foco desta pesquisa é identificar e determinar que esta disposição está presente, enquanto potência, em todos os seres humanos, antes mesmo da aquisição da linguagem e do domínio racional da vontade e do desejo, guardando o que há de fundamental na mediação possível disposta pela imaginação, o seu valor de Liberdade.

Considerações Finais

O que fica claro nesta reflexão é que, com Aristóteles, a imaginação ganha esse status de mediação entre a intuição e o inteligível, mas esta mediação é, ainda, estática. Já com Kant, o caráter de mediação da imaginação passa a ser dinâmico, deixando de ser somente intermediário. Segundo Ricoeur, com Kant, a imaginação desempenha dupla função; inicialmente, ela faz parte do processo de conhecimento, como parte do julgamento da objetividade; mas, na terceira crítica, a noção de jogo livre atribui autonomia à imaginação. Esse novo *status* a libera do problema da verdade como adequação e atribui à imaginação um papel significativo no processo humano de compreensão da realidade. A partir dessa percepção do caráter produtivo da imaginação, Ricoeur define seus quatro domínios: da imaginação social, da imaginação cultural, da utopia e da ficção.

Com a publicação futura das notas de leitura e preparações dos cursos que ministrou sobre o tema da imaginação será possível identificar as bases de uma filosofia da imaginação que subsidia grande parte das reflexões já publicadas de Ricoeur, notadamente, os três tomos de *Tempo e narrativa*, a *Metáfora viva* e *A ideologia e a utopia*.

Referências bibliográficas:

- ABEL, Olivier. *L'éthique interrogative: herméneutique et problématique de notre condition langagière*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- AMALRIC, Jean-Luc. *Paul Ricœur, l'imagination vive*. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination. Paris: Éditions Hermann, 2013.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Barthélemy Saint-Hilaire, revue par Alfredo Gomez-Muller. Paris, Le Livre de Poche, 1992.
- BOBILLOT, Jean-Pierre, "Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit. Éléments pour une théorie "moderne" des genres, encore": *Procope "Temps et récit de Paul Ricœur en débat"* [p.73-110], éd. du Cerf, Paris, 1990.
- FREDE, Dorothea, "The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle," in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha C. Nussbaum and Amelie Oksenberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- FOESSEL, Michaël, «Action, normes et critique. Paul Ricoeur et les pouvoirs de l'imaginaire», *Philosophiques*, vol. 41, n° 2, 2014.
- JUNG, Carl G. "En memória de Richard Wilhelm". Richard Wilhelm & C. G. Jung. *El secreto de la flor de oro – un libro de la vida china*. Buenos Aires: Paidós, 1977, *apud* SPERBER, Suzi Frankl. *Ficção e razão: uma retomada das formas simples*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; FAPESP, 2009.
- LABARRIÈRE, J-L. *La condition animale. Études sur Aristote et les stoïciens*. Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, 2005.
- LORIES, Danielle, « Du phronimos ou de l'imagination dans l'action », in *Philosophical News*, Vol. 2013, no. 7 (2013), pp. 101-109, Permalien.
- PINKER, Steven. *The language instinct*. New York, NY: Harper Perennial Modern Classics, 2007 *apud* SPERBER, Suzi Frankl. *Ficção e razão: uma retomada das formas simples*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; FAPESP, 2009.
- RICŒUR, Paul. "À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)", in CHATEAU Jean-Yves (org.). *La vérité pratique*. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, Paris: Vrin, 1997.
- _____. *Temps et récit 1*, Paris, Éd. du Seuil, 1983.
- SPERBER, Suzi Frankl. *Ficção e razão: uma retomada das formas simples*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; FAPESP, 2009.
- TAYLOR, George H. Ricoeur's "Philosophy of Imagination". In: *Journal of French Philosophy*, Volume 16, Numbers 1 and 2, Spring-Fall 2006.

A arte da mudança: Um estudo sobre a estética em Bergson¹

Ana Flávia Costa Eccard²
Rafaela Francisco da Nobrega³

A intuição é aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura.
(BERGSON, 2006, p.29)

A estética em Bergson é o objeto de estudo do atual trabalho. A partir das noções de sensibilidade e a criação a pesquisa busca fundamentar uma estética própria da *mudança* e da *duração*, isto quer dizer, uma estética com características da filosofia de Bergson, tendo como base a *experiência vivida* a partir do conhecimento da realidade e a noção de *criação*.

Para isso nós temos que nos ater a faculdade dos sentidos, da percepção que esta ligada ao campo da ação. Importante ressaltar que, tais institutos formam a condição que tornam o estudo da estética e seus desdobramentos possível, a estética em Bergson nos leva a um contato direto com a *experiência do real* e esta só será possível por via das sensações que provocarão as *percepções*, podemos também afirmar que a sensibilidade é a forma como apreendemos as coisas, como um sinônimo da *intuição*. A atividade criadora que possui maior nível de esforço intelectual está calcada em realidades qualitativas de repetição e da imprevisibilidade, tal atitude não deve ser mecânica, nem deve ser conduzida pelo hábito, ainda que simples, não se trata de um plano de relaxamento e de seguimento do fluxo, trata-se da noção de criação que é uma ação orientada por uma tensão da imprevisibilidade e que tem por sua exigência um esforço intenso, pois retira o sistema do hábito, e não reproduz as realidades passadas. Criar é um movimento, um processo de realização, pois transforma a pura abstração em imagens, ou seja, das primeiras sensações à ação de fato.

Nosso objetivo é buscar os conceitos estéticos em Bergson para fundamentar sua estética, pois nosso filósofo não possui um sistema organizado nesse campo da filosofia. Somente através do estudo aprofundado da sensibilidade e da criação que isso se torna possível. Diferentemente da Estética Tradicional que se preocupa em constituir uma reflexão sobre temas como: o que é a arte?, o belo, a obra de arte, e a criação artística etc; a grande crítica de Bergson a essa estética tem ligação direta com a questão dos filósofos não viverem a arte, isto é, não terem realizado a experiência de uma criação artística para refletir sobre ela, como se utilizassem apenas de conceitos (âmbito do pensamento abstrato) sem terem tido a apreensão de uma experiência integral. Paradigma a ser pensado o porquê deste autor não possuir tratados sobre a arte especificamente.

1 Pesquisa e trabalho desenvolvidos para apresentação no GT FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA DE EXPRESSÃO FRANCESA.

2 Doutoranda PPGFIL e PPGD/UVA (bolsista capes), email: anaeccard@gmail.com.

3 Doutoranda PPGFIL, bolsista Capes, email: nobrega.rf@gmail.com.

A arte aqui estudada é entendida como a realidade de uma experiência vivida, particular que o artista repassa, algo simples, que possui sua autonomia.

A estética bergsoniana tem como objetos de estudo assuntos como: criação, imaginação, experiência artística, natureza da arte, e a proximidade com a realidade artística é de caráter fundamental, rompendo com a relação sujeito/ objeto da estética tradicional, e focando no percurso dessa constituição, indo ao encontro dessa primeira estética que ao conceituar⁴ e legitimar seu objeto acaba por afastar da realidade empírica que acreditamos como sendo o conhecimento legítimo.

Sobre estas noções diferenciadas, Bergson nos apresenta em *Matéria e memória* níveis distintos da vida mental relativos a maiores ou menores graus de atenção à vida, considerando a dilatação da personalidade “conforme tendemos a exteriorizar nossa vida psicológica em ação ou a interiorizá-la em conhecimento puro”. (BERGSON, 2010, p.7)

Por atenção, Bergson entende que esta serve para intensificar a percepção adotada mais pelo corpo que pelo espírito, analisando a melhor atitude a ser tomada em determinada situação. Considerando um estado de normalidade, a atenção à vida condiciona as sensações e os movimentos envoltos no espírito. Em contrapartida, Bergson infere que o sonho seja um estado comparável à loucura em termos de alienação, tendo um relaxamento frente à ação.

O apego à vida é uma noção proposta por Bergson em *As duas fontes da moral e da religião*, em que se encontra demasiado abrangente os tipos de apego, a maneira como ele se relaciona com a religião e com a moral, além de imbricar-se também com aspectos característicos do sonho e de patologias de cunho mental dependendo do grau alcançado.

No que tange o sonho, percebemos uma dedicação empregada por nosso autor, destaca-se ainda que esta noção está atrelado a outras importantes noções que baseiam nossa pesquisa, como a percepção. O sonho se dá no relaxamento do sistema sensório-motor do vivente entrelaçando lembranças e sensações, sejam elas com aparente relação entre si ou não. Embora o corpo tenha participação no sonhar, esta ocorre no aspecto material que este enseja no universo que compreende todas as imagens. O corpo em Bergson, já é sabido por nós, ocupa um lugar privilegiado no interstício proposto entre tempo e espaço, pois aparece no espaço enquanto dado quantitativo ao passo que se situa como instante de duração.

Creio ir e vir, passar por uma série de aventuras, enquanto estou deitado em minha cama bem tranquilamente. Escuto-me a falar e ouço o que me é respondido; todavia estou só e não digo nada. De onde vem essa ilusão? Por que se percebem pessoas e coisas como se elas estivessem realmente presentes? Mas, não há absolutamente nada no sonho? uma certa matéria sensível não é oferecida à vista, ao ouvido, ao tato, etc., no sono como na vigília? (BERGSON, 2009, p. 85)

Tem-se que o sonho então dispõe de um afrouxamento do funcionamento do corpo alterando a comunicação entre o eu e as coisas externas ao eu. Bergson sugere então que devemos diferenciar a duração-qualidade do tempo “materializado”. É possível considerar o tempo como um estado virtual de crescimento, em outras palavras, a realização vital.

Só é possível falar de essência quando esta está em movimento, qualquer definição fixa não consegue acompanhar sua realização vital, sua atenção e seu modo de durar, daí se tem o virtual não mais como uma representação do ser, mas sendo ele o próprio

4 O discurso conceitual pouco contribui para a arte, sua fundamentação deve ser feita no seu meio de realidade.

ser da instantaneidade do processo temporal. O presente é um marco cronológico que se apresenta bastante posterior ao acontecimento, não tendo realidade acaba por ser facilmente questionado enquanto realidade metafísica. O presente é uma orientação para uma atitude automática do corpo em sua necessidade vital, sopro instantâneo que se dissipa rapidamente.

Destarte, a arte usa o ser vivente para garantir sua realização, não prescinde deste, pois acompanha o fluxo vital da natureza, que tende a inventar-se. Deste modo, a criação não acontece em resposta a uma finalidade, mas antes se lança no movimento incessante da vida. A arte então confere vitalidade à diferença, conciliando e modelando a matéria, resistindo expressivamente ao presente.

Vislumbra-se que a percepção tem como característica selecionar, processo que é análogo a seleção da natureza que visa à sobrevivência, para isso o ser humano precisa de atividades da vida prática, respondendo de modo objetivo as demandas do meio. Esse perfil se contrapõe ao perfil do artista, para Bergson o artista é um distraído que possui pouca inclinação para respostas práticas. A respeito disso, Bergson diz

[...] surgem homens nos quais os sentidos e a consciência são menos aderentes à vida. A natureza esqueceu de ligar a faculdade de perceber deles à faculdade de agir. Quando olham para uma coisa, a vêem por ela e não por eles. Simplesmente não percebem em função de agir; eles percebem por perceber, por nada, por prazer [...] (BERGSON, 2006, p.152).

Dado que os homens os quais a faculdade de perceber está desconectada à de agir são os artistas. Distraído e desatento não tem sua ação orientada pela consciência prática. Essas características representam o antagonismo com o homem médio. Notam-se aí graus diferentes da percepção, o homem médio a possui, mas é recortada pelo sistema intelectual. As zonas mais profundas e ampliadas da percepção são experimentadas pelo artista, aquele cuja atitude é distraída. A atitude do artista não é a de negligenciar os perigos da vida, muito menos se tornar um ser inerte e apático às preocupações cotidianas, sua função é de prestar atenção ao que foi esquecido para a ação da vida prática, já que esta não comporta todos esses detalhes.

A autora Izilda Johanson (2005, p.38) entende que “o olhar do distraído é aquele de quem vê o objeto desinteressadamente, que o vê não em função do proveito que se pode tirar dele, mas o vê a partir dele mesmo”. A utilidade da contemplação do objeto tem uma nova roupagem, trata-se de uma atitude do artista. O não olhar de utilidade da vida média não leva o artista para um local do inútil, inábil ou ainda o que não participa de nenhum processo, pelo contrário, o artista para se despir da vida prática se esforça em seu limite, é um trabalho extremamente forçoso e elaborado.

Não há de se falar em passividade, a atitude artística possui pura atividade e elaboração junto à intuição, há uma ação de ter atenção ao que não está colocado no campo da obviedade útil, é necessário mergulhar nos pontos despercebidos da prática, trata-se de uma ação do espírito.

Posto que a atenção ao esquecido que o artista promove é da ordem da potência da intuição, isso se dá em uma construção de tensão e distensão. Esses institutos se realizam quando o artista mantém uma atenção e tensão forte sobre aquilo que outrora pode ter passado despercebido, há aí uma necessidade de manter-se atento e tenso nesse forçoso

trabalho; a distensão do espírito está relacionada ao não engajamento com a vida prática, essa não resposta imediata dos hábitos. Deste processo o artista se difere do homem médio, é dele também que se elabora a força criativa, que se dá espaço para a imprevisibilidade do novo.

A natureza produz no artista um alargamento de sua percepção. Deste modo, ele está disposto a prestar atenção nas coisas da vida para além da sua utilidade, como visto em epígrafe, esse é um processo de tensão e distensão do espírito. Neste processo de potencialidade intuitiva e quebra de hábito intelectual o artista lança ao mundo o seu trabalho, produto de um esforço penoso, de atenção e desapego à vida. Como consequência, desenvolve, ele próprio, a função de despertar a percepção dos outros, numa elaboração da faculdade estética, um mover junto.

O artista opera desvelando a realidade encoberta que nossa indigência de viver nos mantém alheios, emergindo das sensações a expressão pura do real sem empecilhos impostos pela cognição a partir da inteligência, tornando evidente aquilo que mesmo diante de nós não pudemos ver. A pergunta que se põe é: como isto acontece? Se não se trata de um papel passivo, contemplativo, mas de algo trabalhoso e penoso, o artista nos apresentaria essa realidade através da obra de arte.⁵

As formas que o artista se utiliza para realizar sua obra carecem do intermédio da matéria, haja vista ele não poder trazer o contato preciso que se tem na pura duração, isto é, ao atribuir uma linguagem expressiva ao seu trabalho, o artista o faz como um meio de “traduzir” para nós o impacto obtido pela intuição no desvelamento do real. Desse modo, o comover do artista não nos coloca diretamente nesta realidade por ele experimentada e por nós negligenciada pela necessidade prática, o que o artista faz através da sua obra é uma sugestão. Esta concepção nos leva à questão do movimento como importante distinção no entendimento de Bergson sobre a arte e a estética tradicional, pois implica ao movimento a insinuação da potencialidade impressa na obra. Ao falarmos da diferença de percepção entre o artista e o homem médio não queremos dizer com isto que ocorre uma superação da mesma, mas sim que no artista a percepção se dá de modo aprofundado.

A percepção estética proporcionada pela obra não nos leva a algo artificial, trata-se de uma inspiração natural de possibilidade de aprofundamento do sensível pelo impulso vital. Tomamos então o movimento como ponto fulcral do fazer artístico, pois nele não há obstáculos e nosso espírito é alçado à experimentação.

Bergson faz apontamentos sobre o lugar da inteligência no processo evolutivo da humanidade, seja na manutenção primária da existência, seja no desenvolvimento da ciência. A inteligência então tem por função atuar sobre a ação, identificando o melhor modo de lidar com uma situação, através da repetição. Esse modo serve tanto a prática da vida comum quanto a prática científica.

Romper com esses moldes é então tarefa dada a filosofia. O todo real é indivisível. Conhecimento da realidade e noção de criação em que a vida e a consciência criam a todo instante. Temos em Bergson que a linguagem e o hábito, assim como a inteligência, fazem parte da espacialização que estão na maneira como ordenamos a vida coletiva. A linguagem é um instrumento da inteligência para a expressão e ordenamento do espaço material, na tentativa de imobilizar nossas experiências. O hábito vem a se caracterizar como elemento útil à organização social dos viventes, com obrigações sociais atreladas.

⁵ Não se aborda aqui a concepção tradicional de estética, que trata de conceitos de belo, obra de arte, artista, como noções fixas que se relacionam em certos momentos. Em uma estética bergsoniana não interessa a definição de cada um desses conceitos, mas sim o processo da relação.

Importante se faz ressaltar que a função fabuladora é a base biológica do fazer artístico, importante se faz ressaltar que esta não visa a arte, mas como uma função social esta tendenciosa às questões vitais do ser humano. Há uma necessidade primeira de se viver, segundo Bergson, trata-se de uma valorização da experiência em detrimento a função de sonhar e filosofar do homem.

No que tange a religião a função fabuladora é entendida como uma ação potente, esse tipo de ação não se deixa levar pela inteligência, a qual tem o princípio básico de sobrevivência, para isso ela desenvolve no ser humano a sociabilidade, ou seja, a ação potente tem a ver com dinâmica social. O sentido estético presente na fabulação é o de expressar o movimento criativo, extrapolando os limites da inteligência, mesmo que tenha lhe dado origem. Assim, a fabulação concatena a atualização dos virtuais, singularizando. Sabemos que ela está presente também nas experiências religiosas e místicas, como dito acima, constituindo um conjunto de elementos ficcionais. Porém, em *As duas fontes* Bergson aborda a função fabuladora como uma faculdade secundária em relação à emoção criadora.

Observa-se que vida se instrumentaliza a partir de dois meios: ora governada pelo instinto, ora pela inteligência. Há ainda nessa concepção de vida um esforço para retirar da matéria o que lhe aprouver. Dessas duas formas de evolução da vida, no instinto tem-se o corpo como instrumento onde não há ideia de morte nem nenhuma antecipação, uma vez que essa ação não possui intermediação, são da ordem da reação imediata, e no caso da inteligência, o instrumento é inorgânico e precisa ser elaborado, há uma relação entre o que se deve fazer e a ação, havendo mediações em representação, há reflexão. Cumpre-se aqui elucidar que a ideia de morte pode funcionar como utilidade na vida do ser humano, uma vez que é um parâmetro para as atitudes em relação à sobrevivência, no modo como lidar com imprevistos. Bergson nos dá as seguintes palavras sobre o tema

Se o impulso da vida desviar todos os demais seres vivos da representação da morte, o pensamento da morte deverá retardar no homem o movimento da vida. Ela poderá mais tarde encaixar-se numa filosofia que eleve a humanidade acima de si mesma e lhe dê mais força para agir. Todavia, ela é primeiro deprimente, e seria ainda mais se o homem não ignorasse, certo que está de morrer, o dia em que morrerá. (BERGSON, 1978, p. 108).

As “potências favoráveis” destacadas por Bergson em *As duas fontes* que atuam para manter o ser vivente estimulado e não ceder diante dos percalços, isto é, quando fala das representações religiosas, salienta que sua origem está fincada na inteligência como um mecanismo de abrandar as carências humanas, portanto inventa, fabula, como forma de se proteger também da morte.

Nesse sentido, os seres inteligentes tem a capacidade de articular sistemas de costumes e linguagem que possa auxiliar na ordem de execução desses costumes, conformando a conservação da espécie. No entanto, duas outras forças vêm se misturar a esses aspectos: a função fabuladora e a emoção criadora. A primeira é tributária da inteligência, atuante no estabelecimento de crenças coletivas, a segunda é potência metafísica, agitação criativa.

Nas considerações de Deleuze, este não enxerga uma divisão entre espírito e matéria, passado e presente, no pensamento de Bergson como mundos distintos, mas dois movimentos ou ainda dois lados de um mesmo movimento. Falsos problemas propostos pela ciência são ocasionados por tratar o real de um modo fixo e geral. O movimento

não pode ser dividido sem que com isso mude de natureza, pois ele não se compõe de uma série de instantes entrecortados. O ser não compreende dicotomias, contradições, soluções fáceis. O ser não se opõe ao nada, o ser é a própria diferença, ou nos termos bergsonianos, a nuance. “A semelhança e a oposição são quase sempre categorias práticas, não ontológicas”, diria Deleuze (1999, p. 108). A intuição estabelecida na filosofia bergsoniana funcionaria como método da diferença. A diferença das coisas é a tendência, nunca a própria coisa. A coisa é então atravessada por tendências, sendo sempre um misto de duas coisas.

Deleuze chama a atenção para um aspecto, essas questões sempre voltam à matéria e à duração. E estas seriam duas tendências, que não são igualmente puras. A duração é a própria diferença, enquanto a matéria estaria relacionada com o produto que não muda sua natureza. Mas, para além do simplismo que possa parecer esse dualismo na filosofia bergsoniana, devemos voltar nossa atenção a um aspecto mais interessante desse processo, o encontro dessas tendências no movimento, interagindo.

A noção de duração forja a matéria porque se revela em diferença. Tudo acaba por se definir pela própria duração. Deleuze (1999, p.112) explica que a duração deve ser entendida como impulso vital. A duração é também o virtual ou o subjetivo⁶. Nesse ponto, temos o virtual como um campo em que as durações podem habitar no universo imagético, podendo ou não vir a se atualizar em jorros.

Sobre o ímpeto criador, não acharemos definição objetiva em investigações de cunho estritamente biológico ou psicológico, como se dissesse respeito a uma necessidade que visa suprimir uma ausência. O processo de criação artística se fundamenta em si mesmo, em seu interior. A arte surge como uma necessidade, uma realização que se dá através do corpo enquanto potência, como um impulso frente às incertezas, dado a experimentação que não diz respeito às necessidades da subsistência.

Ouvirão dizer que esses homens [o artista e o cientista] trabalham pela glória e obtêm suas alegrias mais vivas da admiração que inspiram. Profundo erro! O homem dá importância aos elogios e às honrarias na exata medida em que não está seguro de ter obtido êxito. No fundo da vaidade há modéstia. É para tranquilizar-se que ele busca aprovação, e é para sustentar a vitalidade talvez insuficiente de sua obra que gostaria de cercá-la da calorosa admiração dos homens, como se coloca em estufa uma criança nascida prematuramente. Mas quem estiver seguro, absolutamente seguro de que produziu uma obra viável e duradoura, esse não tem mais o que fazer do elogio e sente-se acima da glória, porque é criador, porque sabe disso e porque a alegria que sente é uma alegria divina. (BERGSON, 2009, p.23).

O problema estético colocado como uma questão metafísica ligada à criação, temos então alguns pontos sobre os quais se faz mister estarmos alinhados. No que diz respeito às afecções, Bergson nos lança alguns motes. De saída versa sobre a afecção como resultada da imagem, sendo maior que a representação, se diferenciando da percepção em grau, não em natureza.

Desse modo, a percepção estaria relacionada ao exterior enquanto a afecção acontece dentro de nós, na duração do espírito, como uma ação real, nas palavras de Worms (2000, p. 11) “As afecções são, portanto, as percepções de ações reais que ocorrem em nosso corpo”.⁷ Assim,

6 Isto é, é aquilo que vai se realizar, como uma gradação do atual.

7 [tradução nossa]

a afecção na arte entrelaça-se a matéria no seu motor criativo, nos lembrando que a arte cria sensações e não as reproduz, “não nos parece duvidoso que uma emoção nova esteja na origem das grandes criações da arte, da ciência e da civilização em geral.”(BERGSON, 2005, p. 36).

Para darmos continuidade no estudo sobre a arte da mudança iremos agora investigar a emoção criadora no cerne da estética concebida por Bergson. Para tal feita, nos debruçaremos no processo criador executado pelo artista mais que no resultado deste processo, ou seja, a obra de arte. Esse processo instaura um contato imediato com a realidade que Bergson postulou como seu método intuitivo, aplicável tanto a filosofia quanto a arte.

Cabe pensarmos sobre a elaboração de uma estética em Bergson visto que o mesmo não sistematizou em uma obra esta questão, tendo a abordado ao longo de seus escritos. Dito isto, prosseguimos destacando que em Bergson a arte está ligada a criação do real e a descoberta do mundo, e esse processo apresenta um componente importante que é a questão do movimento, da mudança. Tanto a filosofia quanto a arte se realizam na experiência vivida, uma vez que há uma afinidade presente na relação entre ambas, que ocorre na interioridade e se combina. Cabe ressaltar que interioridade e exterioridade não são aqui diferenciadas ontologicamente, mas por tendências que permitem uma aproximação ou afastamento de nós mesmos e das coisas.

Bergson critica a metafísica tradicional por que esta estaria orientada a uma concepção do tempo como um aspecto menor em relação ao espaço, sendo neste instaurado conceitos que tendem a abarcar os dados do mundo de modo parcial, em interface com símbolos e representações postuladas pela razão. Desse modo, nosso autor entende que a linguagem conceitual não é a mais apropriada para a filosofia por engendrar interposições sem permitir o contato imediato com a coisa. Para ele, para atingir o objeto precisamos simpatizar com ele e sobre esta constatação adentraremos no entendimento da intuição que possibilita o fazer artístico e filosófico.

A maneira pela qual se pode coincidir imediatamente com o objeto é por meio da intuição. Bergson a postula como método filosófico que elimina a mediação e atinge a realidade no seu interior por um movimento “simpático”. Disto, a intuição em Bergson é antes de tudo uma simpatia capaz de nos deslocar para o que há de único no cerne das coisas, ou como no entendimento de Deleuze, seria um movimento que nos permite entrar em contato com outras durações, não sendo nem um sentimento nem uma inspiração. Ou seja, a intuição nada tem a ver com antecipação ou pressentimento. É antes uma forma de perceber sem impedimentos, indicando a possibilidade do real através da sugestão.

A intuição é então aquela pela qual se aprofunda na realidade para inventá-la. Ela é um processo que cria. A intuição presente no ato criador tensiona, não relaxa, visto que concentra um esforço diante da originalidade, da imprevisibilidade. Ainda sobre a simpatia, Lapoujade nos ajuda a compreender de que maneira ela aparece na fundamentação do método intuitivo. A simpatia funcionaria, pois como um componente metodológico importante para a penetração no interior da realidade transformando-a em espírito, sendo antes de tudo simpatia por si mesmo.

A simpatia recebe da intuição sua condição, enquanto que a intuição recebe da simpatia sua extensão e generalidade. É através dela, e só através dela, que se manifesta todo o artifício e toda a eficácia do método bergsoniano. (LAPOUJADE, 2013, p. 52).

Para Bergson a intuição exige um esforço de retomada constante do objeto, ainda que em uma situação inicial e empírica, contudo já apresenta a profundidade da definição. É possível afirmar uma união intrínseca, isto é, as partes compõem o todo de uma forma contínua, formando a unidade. Essa unidade só se dá por causa de uma memória que fundamenta a continuidade do que lhe é natural. Em outras palavras, a participação do objeto na intuição possibilita saltos da intuição, como dito anteriormente, nem sendo síntese nem reunião. Este salto representa um esforço sobre si que o espírito faz não se tratando nem de início nem de fim, mas de elemento da duração.

Pois não se obtém da realidade uma intuição, isto é, uma simpatia espiritual com o que ela tem de mais interior, se não se conquistou sua confiança por meio de uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais. E não se trata simplesmente de assimilar os fatos marcantes; é preciso acumular e fundir entre si a massa desses fatos que seja tão enorme que estejamos assegurados nessa fusão de neutralizar umas pelas outras todas as ideias preconcebidas e prematuras. (BERGSON, 2006, p. 226)

A duração do salto dos atos intuitivos supracitados só é possível por causa da memória de tal maneira que no fim desse exercício inicial a realidade é finalmente considerada duração do real. Importante se faz ressaltar que, juntamente com a memória, uma consciência virtual se dá constituída de intenção e direção. Em consequência a esse processo a intuição possibilita a apreensão de tal realidade enquanto duração.

Neste ponto conseguimos observar a intuição e a simpatia uma vez que a intuição é apreensão da realidade como duração e na simpatia é a apreensão de uma intenção dessa duração, intenção que se encontra em seu interior. Talvez aqui haja um intermédio para um entendimento da concepção de duração, isto é, a concepção de duração como memória se torna possível de compreensão pelo ato de simpatia, como que mediada.

Em a *Evolução criadora* nosso autor deixa claro o que a intuição não é, não se trata de uma intuição sensível. Pode se entender com isso que não há intuição da matéria, intuição da vida ou até mesmo da sociedade. Para chegar a essa extensão de outros níveis de realidade a intuição só pode se realizar por simpatia. Em seguida, pelo movimento das realidades a simpatia se tornará espírito.

Em *O pensamento e o movente* conseguimos entender a transformação da simpatia em espírito. A partir da penetração recíproca dos espíritos Bergson busca definir um ponto em comum da intuição fundamental, desta maneira ele procede retornando à intenção primordial. Nesse ponto específico ele quer ultrapassar as teses dispostas na linguagem. Isso se dá quando a simpatia se encontra em um nível o qual o movimento se esforça para ir ao encontro de uma intenção puramente espiritual da qual Bergson entende ser uma espécie de integral. Esse movimento só pode ser observado quando se muda de nível, daí o esforço para apreender a intenção primordial da vida. Floresce aí o sentido de impulso.

O impulso é um todo contínuo do vital como espírito. Não está reservado a descrever a vida como um simples acontecimento de imprevisibilidade, é pelo impulso que se apreende o vital, para isto o vital não pode ser entendido exterior à esfera do espírito. É possível entender que a intuição tome o espírito como objeto e a partir daí se consiga uma relação de níveis mais profundos.

Pode-se inferir que a simpatia à vida transforma-se em sujeito para a metafísica⁸ ao passo que é objeto para a ciência, com este processo a simpatia se efetiva em um papel principal, a saber, ela destaca a intenção espiritual do vital, desta forma a intenção se constitui como tendência no espírito e torna acessível à intuição. A simpatia é muito importante para entender a relação como a matéria apreende isso se dá pelo puro movimento.

Para entender o elemento espiritual da matéria que é por si só carente de espiritualidade devemos considerar a incapacidade da intuição de agir sem a extensão da simpatia. Para essa situação se estabelecer o espírito deve simpatizar com a matéria ao passo que a apreende como puro movimento, daí a matéria é entendida como percepção pura. Como já falado anteriormente a matéria é reduzida ao movimento, por consequência elevada ao estatuto de consciência virtual. Por ilustração o impulso pode ser proporcionalmente para o universo vital aquilo que a imagem está para o universo material.

Em relação ao questionamento sobre o que há de espiritual no movimento devemos adentrar a intuição no seu sentido fundamental, a saber, no sentido da duração. A constituição do espírito da matéria perpassa pela duração. Com isto, a duração é, portanto, um elemento espiritual do material. Desse modo, temos a ciência se apropriando do movimento, contudo, não estamos tratando da ciência pensando a mobilidade em sua essência, a ciência não pensa em termos de duração. Por movimento material podemos entender a duração como conservação. Esta conservação se dá no nível da memória, uma vez que o instante guarda algo para o seu sucessor a fim de transmiti-lo.

Poderemos conceder a essa memória apenas aquilo que é necessário para fazer a ligação; se quisermos, ela será essa própria ligação, simples prolongamento do antes no depois imediato, com um esquecimento perpetuamente renovado daquilo que não for o momento imediatamente anterior. (BERGSON, 1989, p. 46).

O ponto de destaque aqui é a implicação de pensar a matéria sempre como uma intervenção da memória (esquecimento), a matéria é uma consciência, contudo, quando evitada é uma memória fracassada. O ponto limite da simpatia está quando isso acontece, ou seja, quando espírito se torna esquecimento inconsciente.

Quando o espírito apreende outras realidades a relação com a simpatia torna-se indireta, surgindo a necessidade de prolongar em simpatia. A simpatia neste caso que se assemelha ao ato intuitivo está baseada num raciocínio por analogia. Trata-se de uma diferença essencial em relação a intuição, fundamentada na analogia clássica. A analogia é encontrada em Platão em uma estrutura analógica de proporção estática. Por definição se trata de uma proporção o qual o objetivo é identificar os termos que se diferenciam.

Creio que o raciocínio por analogia nunca dá mais que uma probabilidade; mas há uma quantidade enorme de casos em que essa probabilidade é bastante alta para equivaler praticamente à certeza. Vamos, portanto, seguir o fio da analogia e buscar até onde se entende a consciência, em que ponto se detém. (BERGSON, 2009, p. 6).

Interessante se faz ressaltar que a estrutura analógica acaba por estabelecer uma relação dinâmica quando busca encontrar semelhança entre as coisas, a dinâmica está na orientação espiritual dos termos. Com adição de algo novo a estrutura estática se torna dinâmica e perde o caráter analógico clássico, o que anteriormente era chamado de ciência

⁸ Ao falarmos de metafísica aqui estamos falando de espírito.

da medida se torna ciência da harmonia e isto só é possível através de uma espécie de simpatia que transforma a analogia. O que percebemos em epigrafe é a transformação da analogia clássica em analogia bergsoniana, importante se faz ressaltar que elas são rigorosamente inversas, a clássica se baseia em termos fixos, enquanto a bergsoniana se constitui de movimentos.

Para Bergson só é possível falar da analogia entre movimentos e tendências, essa estrutura não é mensurável, pois o que tem função de medir é a ciência. Não cabe falar que a ciência sofre uma ascensão à filosofia. Destaca-se aqui o contrário, somente o metafísico pode por si só recorrer ao raciocínio analógico, uma vez que tem o movimento como fundamentação. Em suma, a analogia bergsoniana está constituída entre tendências, isto é, sua estrutura não esta no semelhante, mas no comum. Observa-se aqui uma relação de comunicação interior.

Um dos aspectos importantes acerca da simpatia é que ela não é um auxiliar da função fabuladora, isto é, o universo não é constituído de uma memória ou ainda de uma consciência humana, o que possui esses atributos é o vivente, que pela intuição se conecta com movimentos e memórias. A impressão de humano no não humano é devido a intuição quando esta atinge as tendências não humanas. Este processo é muito trabalhoso e para ele se realizar é necessário que se atinja os limites da experiência humana. As faculdades de observação têm que ultrapassar a si próprias.

A noção de intuição foi bastante incompreendida pelos críticos do bergsonismo sendo tomada por instinto ou sentimento. Na introdução de *O Pensamento e o movente* vemos como Bergson rechaça essa interpretação e reitera que sua intuição trata-se de um método reflexivo calcado na experiência e que considera a mudança como elemento importante na elaboração do pensamento. A passagem a seguir nos orienta nesse caminho quando nosso autor diz que “Nossa iniciação ao verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência.” (BERGSON, 2006, p. 101)

Bergson coloca o contato instantâneo com o real como uma colaboração do sujeito que conhece com o objeto a ser desbravado, e tem na arte uma genuína comunicação com a duração do universo que propicia a criação. Contudo, experienciar a duração não infere que estejamos imersos simpaticamente nela, pois a inteligência nos tem moldado a expressar pela linguagem, por símbolos que se interpõe a esse contato, isto é, o contato imediato com a duração acaba por vezes sendo filtrado, resultando numa compreensão fragmentada, voltada para um modelo que está de acordo com a espacialização do mundo.

Disto resulta um dos impasses os quais Bergson lida em sua construção metafísica. A linguagem ainda que barreira é o meio pelo qual se comunicam os dados sentidos, como que traduzidos. Suscita então que a linguagem mesmo sendo inadequada é necessária e Bergson enxerga um caminho pela aproximação da filosofia com a literatura, usando a metáfora como ponte.

A experiência é um dado importante no bergsonismo, mas quando denota uma experiência que visa à criação, que está em liberdade. Essa colocação se faz necessária para entendermos o papel do hábito e das obrigações morais que a vida social impõe. Bergson salienta que a inteligência cumpre a função de organizar a vida social e atender as necessidades elementares para a manutenção da sobrevivência, estabelecendo racionalmente os mecanismos do convívio em sociedade. Este convívio requer certa moralidade que o

orientar, e para Bergson há diferenças nessa motivação. A moral que importa é aquela que tem seu germen na emoção criadora e não aquela que seja fruto de uma imposição social. Assim, a moral deve operar como um valor de invenção constante, imerso na mobilidade.

A mobilidade está diretamente ligada na diferença de entendimento do funcionamento da vida. A evolução, que é criação contínua, está calcada nessa fluidez presente no movimento. A filosofia bergsoniana se atém a esse fluxo constante, conectando as durações e sendo percebida através da intuição. Uma vida que não seja orientada pela intuição corre riscos de sucumbir à artificialidade e ter um governo de aspectos das demandas da vida exterior sendo postos à frente da duração. Assim, a mobilidade característica da duração não pode ser fixada pelos métodos científicos, só a intuição a apreende. Por esse motivo advém uma das diferenças da evolução como criação, entendida por Bergson, e da noção corrente que considera a adaptação ao meio, por vezes associadas a ideia de melhoramento. Nessa medida, o que pensamos aqui como evolução é invenção constante, fluxo contínuo e não aperfeiçoamento de um estado mais elementar a outro mais desenvolvido.

Deleuze nos auxilia a observar que a intuição bergsoniana nada tem de simples em termos metodológicos, pois implica uma premissa aparentemente incompatível com seu desígnio. A intuição enquanto contato imediato pode consistir num método tido como simples, mas dotado de uma multiplicidade qualitativa, que lhe confere rigor. Bergson divide seu método intuitivo em três atos: o primeiro girando em torno da criação dos problemas e da distinção destes dos falsos problemas; o segundo relativo às diferenças de natureza; o terceiro diz respeito à apreensão do tempo real em detrimento do espaço.

No primeiro caso, em o *Pensamento e o movente* Bergson aponta como identificar falsos problemas filosóficos. Ao se colocar um problema ele deve apresentar solução. Pois para ele um problema especulativo pode ser resolvido se bem colocado, e assim, resta que se retire do ocultamento a solução que outrora se encontrava encoberta. De certo modo, pode se entrever a solução se o problema for posto adequadamente, no que Bergson diz que “os verdadeiros grandes problemas são colocados apenas quando resolvidos.” (BERGSON, 2006, p. 55).

Deleuze aponta que o problema tem a solução que “merece” pela maneira como foi elaborado. A partir dessa análise compreendemos melhor quando Bergson nos diz que os falsos problemas são de duas ordens: ou são inexistentes ou são mal postos. No primeiro caso, Bergson aponta como estamos condicionados de certo modo a pensar os problemas por meio de maniqueísmos, como se pudessem se restringir a “mais e menos”. Nessa ilusão se apresentam as noções de ordem e desordem, ser e não ser, existente e possível, como se carecem da preexistência de um para se atingir o outro.

Enquanto no segundo caso, o de problemas mal postos, observamos que diferenças de natureza e de grau são embaralhadas e resultam num entroncamento insolúvel. Isso ocorre porque se coloca diante de nós uma ilusão que provoca o que Bergson chama de miragem, ilusão que se origina na inteligência, sendo refutada apenas se elaborada uma crítica acerca dela, mas que não se dissolve. Desta maneira, Bergson vem afirmar que só a intuição pode efetivamente saber distinguir o verdadeiro do falso.

O segundo ato consiste em reconhecer as diferenças de natureza que já se apresentam muitas vezes nos próprios títulos, em que aparentemente apresentam dualismos mais configuram mistos. A intuição então surge como método capaz de operar a divisão desses

mistos para se apreender suas diferenças de natureza, esta divisão apresenta tendências ou puras presenças, isto é, ao dividir o misto encontraremos tendências qualitativas e qualificadas presentes no movimento. Bergson então, pontua que a intuição busca resolver os falso problemas ultrapassando a experiência para se articular e encontrar as diferenças de natureza dos mistos nas condições apresentadas por essa experiência. Deste modo, esse ato visa a explicitar de que maneira o problema bem posto resolve-se sozinho, quando se pode estreitar a ponto de fazer o real surgir.

O terceiro ato da intuição se desenvolve acerca da colocação do problema em termos de duração, isto pressupõe que se considere os problemas “ mais em função do tempo do que do espaço”(BERGSON, 2010, p.218). Esta divisão proposta por Bergson revela que entre duração e espaço não existe uma diferença de natureza, isto por que, é na duração que reside as diferenças de natureza, ou seja, variação qualitativa, enquanto que o espaço assume então, somente diferenças de grau, ou variação quantitativa. Assim a intuição é o método capaz de reconhecer de imediato os verdadeiros problemas, pois ao coincidir com a duração determina a verdadeira diferença de natureza. Cabe ressaltar, que a intuição não é a duração, mas antes um movimento que nos coloca em contato com a nossa própria duração e com as demais durações.

Deleuze coloca estes três atos da intuição como partes essenciais do método em termos de problematização, diferenciação e temporalização, exprimindo que pela intuição nos desvencilhamos das ilusões construídas pela inteligência que habita tanto nosso interior como se apresenta também nas experiências do mundo, erigida nas coisas. Este movimento não deve encerrar um dualismo, mas o aparecimento dos mistos devem nos fazer notar as linhas que o atravessam e como as tendências acabam por revelar diferenças de natureza, contidas unicamente na duração. Assim, “a ilusão só pode ser repelida em função dessa outra vertente, a da duração, que nos propicia diferença de natureza [...]”(DELEUZE, 2012, p. 29).

Vimos que a inteligência acaba por produzir ilusões que pela intuição são rechaçadas, pois a inteligência tem objetivos voltados para a funcionalidade da vida pragmática. A ciência vem então assumir o papel de auxiliar a ação a se concretizar, pois é fruto da inteligência que se aproxima do objeto para imobilizá-lo e então submetê-lo a seus arranjos. Na conferência proferida em Bolonha em 1911 Bergson fala sobre como a intuição filosófica implica em adentrar no movimento a ponto de tocar o interior das coisas e de nós mesmos, na experiência, próxima a vida, pois é nela que o espírito filosófico se encontra.

Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, em lugar de a conhecer relativamente, de colocar-se nela em vez de adotar pontos de vista sobre ela, de ter a intuição em vez de fazer a análise, enfim, de a apreender fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é este meio. A metafísica é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos. (BERGSON, 1989, p. 135).

Ainda sobre como a inteligência embaralha e confunde os elementos que só podem ser apreendidos pela intuição, na referida conferência, Bergson diz que a inteligência científica “está constrangida [...] a tomar as coisas num tempo pulverizado em que um instante sem duração sucede a um instante que não dura mais do que esse. O movimento é para ela uma série de posições, a mudança uma série de qualidades, o devir em geral uma série de estados.” (BERGSON, 1979, p. 66).

Daí, quando chamamos da arte da mudança compreendemos que é necessário conferir ao real sua mobilidade e indivisibilidade é atributo da intuição filosófica que introduz no espírito essa necessária volta para si mesmo para que do fundo se retorne à superfície e se possa apreender as coisas e dar o mergulho também nos momentos do mundo. A filosofia fornece então esse contato do interior com o exterior apresentando um mundo de indeterminações em que a novidade surge sempre, permeada pelo atravessamento do ato criador sobre as coisas.

Em suma, o artista ainda que concentre elementos particulares não fala sozinho, não cria para si, mas antes é articulado à criação da natureza e está disposto no universo realizando pela intuição o salto qualitativo na coexistência das durações. Tem na matéria uma força de resistência e uma aliada, instaurando ora obstáculo, ora elemento de modelar para alcançar o novo. A real arte da mudança.

Referências bibliográficas:

- BERGSON, Henri-Louis. *A Energia Espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *A Evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. 1. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *As Duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *Aulas de psicologia e metafísica*. Clermont-Ferrand, 1887-1888/Henri Bergson; Edição de Henri Hude, com a colaboração de Jean-Louis Dumas; prefácio de Henri Gouhier; Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Biblioteca do pensamento moderno)
- _____. *Cartas, conferências e outros escritos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores)
- _____. *Cours I: leçons de psychologie et de métaphisique*. Clermont-Ferrand, 1887-1888
- _____. *Cursos sobre a filosofia grega*. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Duração e Simultaneidade*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.
- _____. *Oeuvres. Édition du centenaire*. 5ª Ed. Paris: PUF, 1991.
- _____. *O Pensamento e o Movente*. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *O Riso*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- DOCTORS, Márcio. *Tempo dos Tempos*. Org. Márcio Doctors. 1. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira; Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.
- GUIMARÃES, Geraldo César. *Imagens da Memória*. 1. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.
- GOMBRICH, Ernest Hans. *A História da Arte*. 16. Ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- HYPPOLITE, Jean. *Figures de la pensée Philosophique*. T. Premier. Paris: PUF, 1971.
- JOHANSON, Izilda. *Arte e intuição: a questão estética em Bergson*. 1. Ed. São Paulo: Associação Humanitas/FFLCH/USP, FAPESP, 2005.
- _____. *Bergson: pensamento e invenção*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2008.
- JUNIOR, Bento Prado. *Presença e Campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- LEOPOLDO E SILVA, F., *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- _____. Bergson, Proust: tensões do tempo, in *Tempo e História*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- WORMS, Frédéric. (org), *Annales Bergsoniennes t. In: Bergson dans le siècle.*, Paris, PUF, 2002.

_____. (org), *Annales Bergsoniennes II – Bergson, Deleuze et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.

_____. *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

_____. *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*. Collection Les grands livres de la philosophie Paris: PUF, 1997.

_____. (org), *Le moment 1900 en Philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaire du Septentrion, 2004.

_____. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

Fissuras da linguagem e autoridade da experiência em Georges Bataille

Anderson Barbosa Camilo¹

A noção de experiência no pensamento de Georges Bataille está pautada sobre a relação entre o encadeamento da vida cotidiana dos homens e o desencadeamento dos desejos soberanos que colocam a regularidade da vida em questão. Abordar esta relação implica, na obra batailliana, tomar a figura humana em sua total falta de sentido, isto é, implica “falar” sobre o ser humano segundo uma vontade de nada esconder sobre ele.

Falar sobre o ser humano nesta perspectiva é questionar seus diversos modos de estar no mundo, tomando-o como figura central num pensamento que só admite dizer algo sinceramente acerca dele enquanto equívoco. “Jamais captamos o ser humano – o que ele significa – senão de maneira equivocada” (BATAILLE, 1976a, p. 17, trad. nossa). Tomar a única maneira de “conhecer” o ser humano como sendo, senão, uma “maneira equivocada”, é descartar qualquer “maneira” de conceber que se pretenda inatingível e sólida. Assim, já vemos umas das principais teses bataillianas sobre linguagem e experiência: descartar esta maneira pretensamente sólida e determinada é pôr a supremacia do pensamento reflexivo nas esteiras do fracasso, uma vez que, o homem sendo equívoco, é vã a operação do pensamento que “formou do homem uma imagem bastante durável” (BATAILLE, *ibid.*, p. 18, trad. nossa).

Em *A experiência interior* (1943), primeiro volume de *A soma ateológica*, o pensamento e o discurso são problematizados enquanto tentativas de circunscrever e de expressar um conhecimento inabalável, que circunscreve a vida numa espécie de encadeamento coerente, atribuindo à existência o caráter de projeto pagando o preço de apaziguá-la e suspender o que há de contraditório, de sem sentido e de tumultuoso nela. “Portanto, falar, pensar, a menos que se brinque ou que se... é escamotear a existência [...]” (BATAILLE, 1973a, p. 59, trad. nossa).

Bataille aborda a linguagem discursiva como expressão dos encadeamentos do pensamento reflexivo e, ao mesmo tempo, como o contraponto da possibilidade de uma experiência autêntica do mundo. Tal abordagem sobre a linguagem se traduz, sobretudo, como uma crítica à normatividade da razão que, no encadeamento discursivo, limita a experiência. Isso é salientado por duas perspectivas mais gerais: a primeira delas é de cunho moral e consiste no fato do pensamento considerar por “alto”, superficialmente, ou querer que permaneça “fora” (*dehors*) o domínio de uma humanidade inconcebível, devotada ao erotismo, ou seja, é uma perspectiva do pensamento reduzido a uma racionalidade que

1 Universidade Federal do Rio Grande do Norte

não dá muita vez e voz aos “mundos reprovados” que, no extremo, tangem ao horror e à imundície, ao que pode ser considerado inumano (BATAILLE, 1976a, p. 18, trad. nossa); a segunda perspectiva é de crítica epistemológica, pois, na experiência levada ao extremo dos limites, como jogo que “introduz o possível no impossível”, a linguagem discursiva e suas categorias não ditam mais as regras: “Neste jogo, ao menos, a palavra e as categorias da linguagem não resolvem nada” (BATAILLE, 1973b, p.293, trad. nossa).

Esta última crítica tem problematizações que se alastram na obra de Bataille de uma maneira muito fecunda e dizem respeito diretamente à experiência existencial de mundo. A linguagem criticada é a linguagem em crise, que não dá conta de dizer de fato o que a experiência humana é, que trai a empreitada de levar consigo uma determinação última do real e, por fim, rebenta em suas mãos as rodilhas do pote de uma existência excessiva. Segundo Susanna Mati (2010), a desconfiança de Bataille com relação à potência da linguagem, de conseguir suportar os pesos e as fissuras da existência, se dá sobretudo porque a experiência existencial excede as capacidades “logocêntricas” do discurso:

[Bataille] [...] como sabemos, confessa frequentemente de maneira semelhante como se encontra, de repente, traído pela linguagem, isto é, como se sente surpreendido, enquanto fala, pela impotência radical, constitutiva do aparelho ontoteológico e logocêntrico que se revela insuficiente ao expressar uma experiência que o excede (MATI, 2010, p. 80).

Assim, repetidas vezes em *A suma ateológica*, na tentativa de comunicar experiências excessivas e tumultuosas, com demasiado teor afetivo, Bataille se vê aborrecido no empreendimento de falar. “Antes de tudo, falar me exaspera” (BATAILLE, 1983b, p. 290, trad. nossa).

Nessa perspectiva, o que dizer dos domínios dos afetos que muitas vezes nos secam a garganta, cujo frio na barriga normalmente confunde nossa capacidade de encadear ideias? O que falar dos momentos em que as orelhas esquentam e as maçãs do rosto enrubescem? As palavras parecem vazias e incapazes de expressar o que se sente no instante de euforia, cujo princípio é o mesmo do êxtase, pois “[o] êxtase não explica nada, não justifica nada, não esclarece nada” (BATAILLE, 1973b, p. 265). Cristovão Teza (2011, p. 107) expressa esta questão nas seguintes palavras: “quando a fúria explode, todos os chavões descem como morcegos na alma e metem os dentes no cérebro”.

O discurso que fracassa na experiência também leva junto consigo a normatividade do pensamento reflexivo à ruína. O que fica são fissuras, e assim, neste fracasso, a experiência tem a possibilidade de se desencadear com mais intensidade.

Frente à experiência, o discurso não presta seus serviços, ele é obstruído. Como diz Nikolopoulou (2009, p. 105), a “experiência interrompe o discurso”. Na função significativa do discurso, referindo-se ao objeto pressupondo um conhecimento do mesmo, o sujeito se coloca numa posição de emparelhamento com o objeto ao enunciar algo sobre ele, numa espécie de familiaridade entre pensamento e objeto, ou seja, o objeto sendo tomado como concebível pelo sujeito. O ato de enunciar implica a posição do pensamento que se relaciona com o otimismo de apreender o mundo, e pensar um mundo concebível implica poder falar algo dele.

Para Bataille, a operação discursiva pertence ao próprio ato de conhecer: “[...] *conhecer*, na medida em que é um termo linguístico, se dá em mim na articulação discursiva

do meu pensamento, não em alguma revelação exterior da linguagem” (BATAILLE, 2001a, p. 171, trad. nossa). Se o pensamento se realiza discursivamente ao conhecer, significando o mundo, é por essa operação que ele se aproxima dos objetos.

[...] Eu posso dizer (sem dúvida tomando vantagem da absurda gratuidade da linguagem): enquanto Eu penso discursivamente, Eu alinho meu pensamento paralelamente ao objeto do meu pensamento: Eu meio que estabeleço correspondências estáveis desse objeto ao meu pensamento (BATAILLE, *ibid.*, p. 171-172, trad. nossa)

O que Bataille coloca como questão nessa relação incompatível entre experiência e discurso é que o objeto, emparelhado ao pensamento nos enunciados, passa a não ser mais concebível, encontra-se totalmente alterado na experiência e a enunciação não cabe mais nesse domínio. O sujeito é levado para fora da tranquilidade do pensamento seguro das coisas², de sua pretensão em relação aos objetos passíveis de serem conhecidos. Abre-se, então, uma ausência exaustiva fora do domínio da enunciação, quase insuportável, angustiante, intranquila, pois, “o que se enuncia claramente nos tranquiliza” (BATAILLE, 1973b, p. 282, trad. nossa). Na intensidade da experiência o sujeito ainda procura o objeto, mas o que encontra é a catástrofe, “este objeto, caos de luz e sombra, é *catástrofe*” (BATAILLE, 1973a, p. 88, grifo do autor, trad. nossa), ruína da discursividade, falta do chão sólido, falta do que é concebível³. Na experiência deste objeto-catástrofe, Bataille salienta:

Eu o percebo como objeto, no entanto, meu pensamento o forma à sua imagem, ao mesmo tempo o faz como reflexo de si mesmo. Percebendo-o, meu pensamento afunda, ele mesmo, na nadificação como numa queda onde solta um grito. Alguma coisa de imenso, de exorbitante, se libera em todos os sentidos com um barulho de catástrofe; surgida de um vazio irreal, infinito, ao mesmo perde-se nele, num choque de um clarão cegante. Num fracasso de trens colididos, um vidro matador se despedaçando é a expressão desta aparição imperativa, onipotente e devastadora (BATAILLE, *ibid.*, p. 88-89, trad. nossa).

O sujeito no momento de excitação encontra-se frente a um objeto destruído, ausente e deslizando, pois aí não se deixa encadear operações do pensamento discursivo; é justamente o desconhecido que anula as palavras e as estarrece. Respondendo com excitação ao objeto, o sujeito não fala mais dele, pois lhe é impossível, mas grita e faz estremecer o que se apresentava como seguro e apreensível. Destroí o que até então levava o nome de objeto⁴.

É válido salientar que o objetivo de Bataille, que vemos perseguir ao longo de sua obra, não é de aniquilar o domínio do pensamento, mas, pelo contrário, é de enriquecê-lo

2 O pensamento discursivo, para Bataille, está relacionado ao sentimento de solidez do “eu”, a segurança do pensamento do homem com relação às coisas reflete a segurança de si. “[...] a definição de um imutável EU, princípio dos seres e da natureza, oferece a tentação de tornar claro o objeto da contemplação. Uma tal definição projeta o que nós somos no infinito e na eternidade” (BATAILLE, 1973b, p. 282-283, trad. nossa).

3 Acerca do objeto transformado em catástrofe, Bataille afirma: “Eu o percebo como objeto, no entanto, meu pensamento o forma à sua imagem, ao mesmo tempo como reflexo de si mesmo. Percebendo-o, meu pensamento afunda, ele mesmo, na nadificação como numa queda onde solta um grito. Alguma coisa de imenso, de exorbitante, se libera em todos os sentidos com um barulho de catástrofe; surgida de um vazio irreal, infinito, ao mesmo perde-se nele, num choque de um clarão cegante. Num fracasso de trens colididos, um vidro matador se despedaçando é a expressão desta aparição imperativa, onipotente e devastadora” (BATAILLE, 1973a, p. 88-89, trad. nossa).

4 “Mas acedendo ao objeto num ‘grito’, sei que destruí aquilo que merece o nome de ‘objeto’” (BATAILLE, 1973b, p. 284, trad. nossa).

, na medida em que visa criticar o encarceramento que o pensamento determinou para si mesmo pela extrema atividade reflexiva, ou racionalidade normativa, como quem se aprisiona e faz questão de jogar alhures a chave da própria cela (cf. BATAILLE, 1976b). O que o pensador francês quer afirmar é a necessidade do tempo da festa

A crítica que Bataille empreende contra o logocentrismo é para afirmar que a experiência do homem no mundo não se restringe ao pensamento discursivo, mas diz respeito também a um outro domínio que rompe com a homogeneidade racional, em que o sujeito vai ao próprio limite e, com o predomínio de sua racionalidade rompido, faz-se calar. Há no ser humano uma interioridade não discursiva, uma parte maldita que não se deixa subordinar a nenhum interesse que não seja o de queimar-se, desencadear suas próprias ondas como num mar revolto. Essa parte maldita é a da liberdade impossível, a mesma que Bataille identificou na obra de Kafka, este mantendo uma escrita soberana e impossível foi talvez o escritor mais maligno e esperto (*malin*) de todos (Cf. BATAILLE, 1979, p. 272). Esta parte maldita é o Mal, aquilo que toda autoridade externa quer ofuscar.

O que está em questão é justamente que quase toda nossa vida está submetida ao discurso, lhe sendo vetada o silêncio que que lhe é própria. “Certamente as palavras drenam em nós quase toda a vida [...], subsiste em nós uma parte muda, transbordante, desconhecida. Na região das palavras, do discurso, esta parte é ignorada” (BATAILLE, 1973a, p. 27, trad. nossa). Esta parte ignorada pelo discurso diz respeito à mais profunda interioridade do ser humano, em que só a intensidade justifica uma paixão desenfreada totalmente imprevisível, a de se jogar na extrema luxúria, por exemplo, ou permanecer numa densa contemplação, como uma mãe prostrada horas ao pé do berço, com a cabeça inclinada, admirando o sono de sua criança. “[...] são movimentos interiores vagos que não dependem de nenhum objeto e não têm intenção, estados que se assemelham a outros ligados à pureza do céu, ao perfume de um quarto, não são motivados por nada de definido” (BATAILLE, *ibid.*, p. 27).

O terreno da consciência é árido para a totalidade de frutos da experiência, e disso Bataille pesadamente afirma: “Lamento que a inteligência não tenha a sensibilidade dolorosa dos dentes... um cérebro debilitado é minha partilha” (BATAILLE, 1973b, p. 307, trad. nossa). A esfera de excitação leva a desorientação do sujeito, no extremo o espírito é “posto a nu” por qualquer cessação íntima de “toda operação intelectual” (BATAILLE, 1973a, p. 25, trad. nossa). Do contrário, “o discurso o mantém em seu pequeno aperto” (Ibidem, trad. nossa). O discurso é tomado como o abrigo em que o sujeito se espreme, mas ele não se espreme para sempre, ele também se transborda e o abrigo que o encerra desconhece as excitações ardentes que, para Bataille, é a magnificência da vida, pela qual o sujeito é levado por uma correnteza, não compreendendo e por vezes deixando-se ir, como K. para os braços de Frieda. “Não sei mais o que quero; excitações importunando como moscas, todas tão incertas, mas queimando interiormente” (BATAILLE, 1973b, p. 270, trad. nossa). O desencadeamento é contraditório e assume lugar na desorientação das excitações, a “sede sem sede” e as lágrimas que vertem de um bebê que não sabe o que quer e por que chora (Ibid., p. 270).

Portanto, para o pensamento, trata-se da esfera do absurdo, do interior do sujeito, daquilo que não tem sentido nenhum, pois justamente as excitações que queimam tem razão de ser em si mesmas, e a linguagem perde sua seriedade e torna-se um momento de tolice (*sottise*) (Cf. BATAILLE, 1973c, p. 210); o papel de significação cai por terra e

as palavras perdem todo e qualquer sentido (Cf. BATAILLE, 1973b, p. 270). O discurso distancia a experiência, mas quando ele se ausenta, a experiência abre-se para o que ela é soberanamente, não mais como um fim para o conhecimento ou para o enunciado significativo das coisas. Na interioridade do sujeito, onde se dá a experiência autêntica, o discurso não serve mais, ele (ou sua função de significar e ordenar o pensamento) não é mais um fim a ser alcançado. “[...] o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento” (BATAILLE, 1973a, p. 25).

Referências bibliográficas:

BATAILLE, Georges. L'expérience intérieure. In: _____. Œuvres Complètes Vol. V. Paris: Gallimard, 1973a.

_____. Le coupable. In: _____. Œuvres Complètes Vol. V. Paris: Gallimard, 1973b.

_____. Méthode de méditation. In: _____. Œuvres Complètes Vol. V. Paris: Gallimard, 1973c.

_____. L'histoire de l'érotisme. In: _____. Œuvres Complètes Vol. VIII. Paris: Gallimard, 1976a.

_____. Théorie de la religion. In: _____. Œuvres Complètes Vol. VII. Paris: Gallimard, 1976b.

_____. La littérature et le mal. In: _____. Œuvres Complètes Vol. IX. Paris: Gallimard, 1979.

MATI, Susanna. Filosofia futura, ou Suma Ateologia. In: _____. RELLA, Franco. Georges Bataille, filósofo. Florianópolis: Ed. UFSC, 2010.

NIKOLOPOULOU, Kalliopi. Elements of Experience: Bataille's Drama. In: MITCHELL, Andrew J.; WINFREE, Jason Kemp. The obsessions of Georges Bataille: Community and Communication. New York: SUNY Press, 2009.

TEZZA, C. O fotógrafo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

Foucault e o cinismo de Manet

André Pereira de Almeida¹

Na segunda hora da aula do dia 29 de fevereiro de 1984, do curso *Le courage de la vérité*, Foucault anuncia que é possível encontrar em alguns momentos da história de nossa cultura uma espécie de ressurgências e novas práticas inspiradas no cinismo antigo. São elas: o ascetismo cristão, a militância revolucionária e a arte moderna. Por mais que o antigo cinismo tenha perecido, pensar que em diferentes momentos da história a humanidade o fantasma do cinismo marcou sua presença é algo instigador. A primeira ressurgência cínica, apontada por Foucault, é o ascetismo cristão conforme foi exercitado por algumas ordens religiosas na Idade Média como os franciscanos com seu despojamento, pobreza, caridade e mendicidade; também temos os heréticos valdenses que erravam despidos seguindo a nudez de Cristo; ou mesmo a antieclesiástica, e de certa forma, anti-institucional Reforma. “O primeiro suporte da transferência e penetração do modo de ser cínico na Europa cristã foi (constituído), naturalmente, pela própria cultura cristã, pelas práticas e pelas instituições ascéticas.” (FOUCAULT, 2009, p. 166). O próximo momento envolve as práticas políticas e os movimentos revolucionários da modernidade. “O cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa da verdade que faz e foi parte da prática revolucionária e das formas tomadas pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX.” (FOUCAULT, 2009, p. 169). O terceiro e último momento destacado por Foucault, no que ele chama de “grande veículo” da presença do cinismo na cultura europeia, é a arte e mais especificamente a arte moderna. “Mas eu creio que é sobretudo na arte moderna que a questão do cinismo torna-se singularmente importante.” (FOUCAULT, 2009, p. 172).

As três figuras acima, o asceta cristão, o militante revolucionário e o artista moderno, marcam três modos de viver, a vida ascética, a vida revolucionária e a vida artística. Esses modos de viver têm mais distâncias do que proximidades, mas todos são herdeiros do dizer verdadeiro, da insolência e de uma forma de vida insustentável para os padrões de suas épocas. Na aula citada, Foucault provoca e fornece pistas acerca das três revivificações, mas pouco desenvolve no que ele chama de “sobrevoos, anotações e trabalho possível” (FOUCAULT, 2009, p. 166).

Destarte, abordo como escopo de pesquisa neste artigo as possíveis influências cínicas na arte moderna de Manet, a partir dos rastros apontados pelo filósofo, que conceituou a arte moderna da seguinte forma na aula supracitada: “A arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma.” (FOUCAULT, 2009, p. 174).

1 Pós-doutorando em filosofia (UERJ)

Se o cínico Diógenes de Sínope escarneceu e desfigurou a cultura grega, Manet zombou e esnobou os modelos estéticos de seu tempo, provocando uma descontinuidade cínica na história da arte. Arte destacada por Foucault por sua capacidade cínica de liberdade e de expressão.

Mas eu creio que é sobretudo na arte moderna que a questão do cinismo torna-se singularmente importante. O fato de a arte moderna ter sido e ainda ser para nós o veículo do modo de ser cínico, o veículo desse princípio de relacionamento do estilo de vida e da manifestação da verdade, se faz de duas maneiras. (FOUCAULT, 2009, p.172)

No curso de 1984 a alusão a Manet é breve, assim, recorro a um texto mais antigo, da fase classificada de genealógica, para tentar decifrar uma vida artística cínica capaz de ferir a cultura e a normatividade de seu tempo. Ele corresponde a uma análise de treze telas da pintura de Manet, feita em uma conferência realizada em Túnis no ano de 1971², denominada *La peinture de Manet*.

Anos antes da conferência, Foucault esteve envolvido com uma pesquisa acerca da arte de Manet, tendo inclusive se compromissado, em 1966, com o diretor das Edições de Minuit, Jérôme Lindon, que escreveria um livro sobre o pintor. O livro seria intitulado: *Le noir et la surface* ou *Le noir et la couleur*. A obra nunca foi escrita, mas é muito provável que o material utilizado na conferência de Túnis fosse parte da pesquisa para a obra que problematizaria a estética de Manet.

Foucault assinala que a pintura ocidental depois do século XV, após o *quattrocento*, ou seja, desde o Renascimento, tentou criar no espaço da representação uma ilusão tridimensional de um espetáculo que disfarçava a materialidade dela. A pintura procurava esconder o aspecto bidimensional do objeto (parede, madeira, tela ou pedaço de papel) em que era pintada.

Era uma pintura que não apenas representava as três dimensões, mas privilegiava, o máximo possível, as grandes linhas oblíquas ou as espirais, para mascarar e negar o fato que a pintura estava, entretanto, inscrita no interior de um quadrado ou retângulo de linhas retas se cortando em ângulos retos. (FOUCAULT, 1989, p. 63)

O artista reforçava a ilusão através da pintura de um ponto de luz no interior da tela, ou representando uma iluminação vinda de fora da tela, uma iluminação exterior e fictícia, a exemplo da janela representada no quadro *Venus d'Urbino*. A representação do ponto luminoso ou da luz vinda do exterior negava a iluminação real vinda do ambiente que incidia sobre o quadrilátero da pintura e que variava segundo o horário e a localidade.

A pintura tentava igualmente representar uma iluminação interior à tela, ou ainda uma iluminação exterior à tela, vinda do fundo, ou da direita, ou da esquerda, de maneira a negar e contornar o fato que a pintura repousava sobre uma superfície retangular, iluminada realmente por uma certa iluminação real, variando então, evidentemente, segundo o local do quadro e a iluminação do dia. (FOUCAULT, 1989, p. 63)

² A transcrição da conferência de Túnis, denominada *La peinture de Manet* foi publicada em 1989 na revista *Les cahiers de Tunisie* n. 149, p. 61-89.



Venus d'Urbino

Ao observador da obra era atribuído um lugar específico que limitava seus movimentos e sua capacidade de observação, com a finalidade de reforçar a negação da materialidade do quadro. Se o observador girasse em torno da obra, ele poderia acabar percebendo o aspecto bidimensional do objeto que a pintura buscava ocultar. O que estava representado no quadro e a posição fixa do espectador dissimulavam tudo que era verdadeiro, como a iluminação real e a superfície plana bidimensional da tela.

Desde o *quattrocento*, fixava-se um certo lugar ideal a partir do qual, e somente a partir do qual, podia-se e devia-se ver o quadro; de modo que, se vocês quiserem, essa materialidade do quadro, essa superfície retangular, plana, iluminada realmente por uma certa luz e em torno da qual, ou diante da qual, podia-se deslocar, tudo isso estava mascarado e desviado por aquilo representado no próprio quadro; e o quadro representava um espaço profundo, iluminado por um sol lateral e visto como um espetáculo, a partir de um lugar ideal. (FOUCAULT, 1989, p. 63-64)

Manet cinicamente rompe com a representação enganadora e ilusória presente na pintura ocidental desde a Renascença. Ele escancara o jogo de esquiva e ilusão, e faz emergir no próprio espaço de representação da tela ou do painel, as propriedades materiais do objeto. Ao contrário do artista renascentista, Manet destaca com seus traços a superfície retangular, estimula a iluminação real do objeto e permite a observação da obra de qualquer lugar.

A superfície retangular, os grandes eixos verticais e horizontais, a iluminação real da tela, a possibilidade para o espectador de olhá-la em um sentido ou em outro, tudo isso está presente nos quadros de Manet, e é retomado, restituído nos quadros de Manet. (FOUCAULT, 1989, p. 64)

Com isso Manet desbanca o quadro-espetáculo e cria o que Foucault denominou de quadro-objeto. Um quadro pleno de sua materialidade, cheio de cores e iluminado por uma luz externa. Quadro que o observador pode olhar se movimentando a vontade, pode ver de qualquer perspectiva. É a partir destes três aspectos: o espaço da tela, a iluminação e o local do espectador, que Foucault problematiza a obra de Manet a partir de uma série de telas na conferência em Túnis.

Ao problematizar o primeiro aspecto, o espaço da tela, Foucault analisa oito telas de Manet, são elas: o *La Musique aux Tuileries*, *Le Bal masqué à l'Opéra*, *L'Exécution de Maximilien*, *Le Port de Bordeaux*, *Argenteuil*, *Dans la serre*, *La Serveuse de bocks* e *La Gare Saint Lazare*. A análise dos quadros demonstra como Manet subverteu as técnicas de pintura tradicionais e minou por dentro o tratamento dado até então ao espaço. Manet que era um grande conhecedor das técnicas tradicionais de pintura cria seus próprios signos que ignoram a percepção cotidiana de distância e profundidade, e só ganham sentido na superfície da tela. No *Le Port de Bordeaux*, por exemplo, Manet destaca o material da tela. A textura e a própria tessitura da tela são destacadas num jogo de traços horizontais e verticais.

Aqui, neste quadro, que data do ano de 1872, se eu tenho boa memória, o que age, vocês veem, são essencialmente os eixos horizontais e verticais que são claramente a repetição dentro da tela daqueles eixos horizontais e verticais que enquadram a tela e que formam a própria moldura do quadro. Mas, vocês notam, é igualmente a reprodução, em certa medida, na própria filigrana da pintura, de todas as fibras horizontais e verticais que constituem a própria tela, a tela naquilo que ela tem de material. É como se o tecido da tela estivesse a ponto de começar a aparecer e a manifestar sua geometria interna, e vocês veem esse entrecruzamento de fios que é como o esboço representado da própria tela. (FOUCAULT, 1989, p. 70-71)



Le port de Bordeaux

Já em *La Gare Saint Lazare*, Manet joga com as dimensões da frente e do verso da tela, frente que também pode ser o reverso. Um olhar pouco atento percebe apenas a face da tela que joga com o visível. Um olhar mais acurado remete ao verso que joga com algo invisível que só pode ser percebido ao observar as personagens. E um olhar ainda mais perspicaz remete novamente à frente enquanto reverso que também joga com o não visível, só passível de ser imaginado. Frente, verso, reverso e, porque não, anverso, se mesclam nas representações dos personagens da tela, que interagem com a figura do espectador passível de movimentação. Uma das personagens, uma menina, olha na mesma direção que o observador, enquanto a outra, uma mulher, olha para o observador. Uma

está de costas para o observador e a outra volta a face para ele. O oculto, o invisível do quadro está naquilo que só as personagens podem ver. Não é possível enxergar o que a menina vê, devido à fumaça do trem representada por Manet. Para ver algo teria que se por cima dos ombros da menina, ou girar em volta do quadro e olhar por cima dos ombros da mulher. Não se vê nada, mas imagina-se. Cinicamente e maliciosamente Manet usa um truque ousado e nunca usado por qualquer pintor até então, e brinca com os dois lados da superfície da tela, através dos olhares das personagens em alvos que não são representados na pintura.

E vocês veem como Manet joga assim com essa propriedade material da tela que faz dela um plano, um plano que tem uma *frente* e um *verso*; e, até aqui, nunca algum pintor se divertiu utilizando a *frente* e o *verso*. Aí, ele os utiliza não pintando a frente e o verso da tela, mas forçando, em alguma medida, o espectador a ter vontade de girar em torno da tela, de mudar de posição para chegar enfim a ver aquilo que se sente que se deve ver, mas que, entretanto, não está dado no quadro. E é esse jogo de invisibilidade assegurado pela própria superfície da tela que Manet faz agir no próprio interior do quadro, de uma maneira, vocês veem, que se pode até mesmo chamar de viciosa, maliciosa e maldosa; já que, enfim, é a primeira vez que a pintura se dá como a aquilo que nos mostra algo invisível: os olhares estão aí para nos indicar que algo é para ser visto, algo que é, por definição, e pela própria natureza da pintura, e pela própria natureza da tela, necessariamente invisível. (FOUCAULT, 1989, p. 75-76)



La Gare Saint Lazare

A análise crítica do segundo aspecto, a iluminação e a luz, é feita através do olhar sobre quatro telas, são elas: *Le Fifre*, *Le Déjeuner sur l'herbe*, *Olympia* e *Le Balcon*. Da tela *Le Fifre*, Foucault assinala como Manet subverte as técnicas pictóricas de iluminação ao deixar que toda claridade venha do exterior da tela. Não há ponto luminoso no interior da tela, nem uma indicação de aonde vem o feixe de luz externo, como uma porta

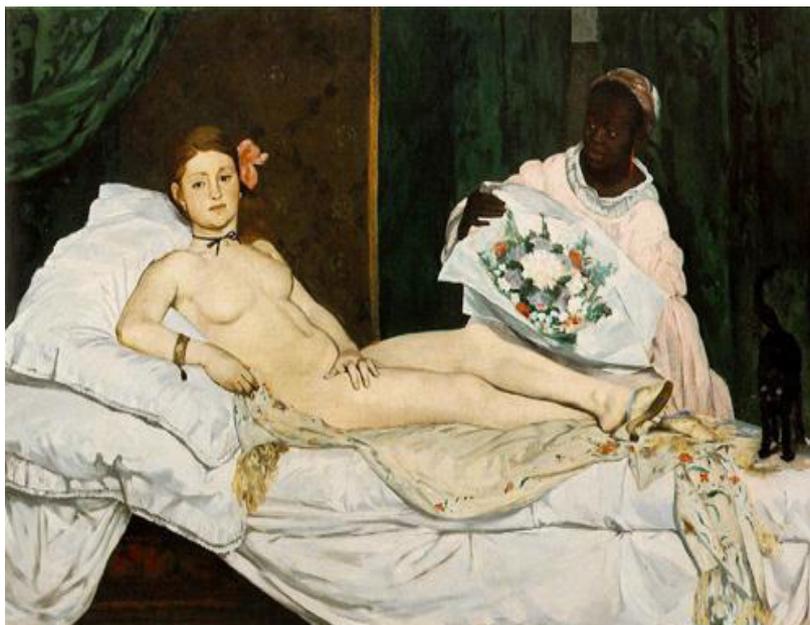
ou janela aberta. “Aqui, ao contrário, vocês veem que não há absolutamente nenhuma iluminação vinda, seja do alto, seja por baixo, seja do exterior da tela; ou, mais do que isso, toda a iluminação vem do exterior da tela, mas ela vem atingi-la aqui totalmente na perpendicular.” (FOUCAULT, 1989, p. 77)



Le fifre

O quadro *Olympia* reforça a técnica radical de Manet de abolir a iluminação interior e substituí-la pela iluminação real do exterior. Uma iluminação perpendicular que determina que o olhar do observador também seja foco da iluminação. A luz frontal possibilita uma visibilidade completa, indiscreta e violenta da nudez de *Olympia*. Uma visão cinicamente escandalosa e despudorada.

Nós somos responsáveis pela visibilidade e nudez da *Olympia*. Ela não está nua senão por nós, pois somos nós que a deixamos nua e nós a desnudamos, porque, olhando para ela, a iluminamos, pois, de toda forma, nosso olhar e a iluminação não são senão a mesma coisa. Olhar um quadro e iluminá-lo é a mesma coisa em uma tela como esta e por isso nos encontramos – como todo espectador – necessariamente implicados nessa nudez, e somos, até certo ponto, responsáveis por ela. Vejam vocês como uma transformação estética pode, em um caso como este, provocar o escândalo moral. (FOUCAULT, 1989, p. 81)



Olympia

O quadro *Olympia* é o quadro mais cínico de Manet. Foucault lembra que *Olympia* escandalizou tanto ao ser exibida no Salão de 1865, que foi removida da exposição. Houve até quem tentasse furar a tela com um guarda-chuva pontudo por causa da sua indecência. Será que tudo isso foi por causa da nudez de *Olympia*? Foucault assinala que não. A representação da nudez feminina de *Vênus* reclinadas e nuas foi uma constante desde o século XVI³. Então o que era tão escandaloso na obra a ponto de não ser tolerado pela sociedade burguesa da época? O insuportável não foi o escândalo moralizador da nudez feminina, mas o escândalo estético de uma iluminação indiscreta. Uma iluminação que não é uma fonte de luz comedida que ilumina suavemente a partir de um ponto do quadro, como a luz tênue da *Vênus* de Ticiano que ilumina a partir de um ponto acima e a esquerda da tela. A iluminação de *Olympia* é intensa e atinge plenamente a nudez da personagem. É uma iluminação frontal proveniente do espaço de onde está o observador, uma luz que mescla a nudez da personagem e o espectador.

Ou seja, não há três elementos: a nudez, a iluminação e nós, que surpreendemos o jogo da nudez e da iluminação, há, ao invés, a nudez e nós que estamos no próprio lugar da iluminação, há a nudez e a iluminação que está no mesmo lugar onde nós estamos, ou seja, é nosso olhar que, abrindo-se para a nudez da *Olympia*, ilumina-a. Somos nós que a tornamos visível. (FOUCAULT, 1989, p. 81)

A iluminação de *Olympia* torna o observador um cúmplice da nudez e não um mero membro da plateia. Eis a grande transgressão, a exemplo do casal cínico Hiparquia e Crates que em sua cumplicidade copulavam em público, Manet torna o espectador um cúmplice, um parceiro da nudez da cortesã que o encara na intimidade de sua alcova. Mesmo sem desejar, o observador é implicado pela arte, basta olhar a obra. Com o artifício estético da luz, Manet trouxe para a arte moderna um despudor e virulência que honrou a memória da impudência cínica.

3 Como as telas a *Vênus adormecida* (1510) de Giorgione (1477-1510) e a *Vênus de Urbino* (1538) de Ticiano (1490-1576).

O terceiro aspecto abordado por Foucault acerca da arte de Manet é o espaço do espectador, o próprio lugar que o observador ocupa. Para analisar este último aspecto Foucault recorre a apenas uma tela, considerada a última grande obra de Manet. A tela em questão é *Un bar aux Folies-Bergère*. Foucault sustenta que utiliza só uma pintura para tratar do lugar do espectador, porque *Un bar aux Folies-Bergère* era suficiente para isso. Ela resumia toda a obra de Manet, com o bônus de ser uma das obras mais desestabilizadoras do pintor.



Un bar aux Folies-Bergère

Assim como a mulher de *La Gare Saint Lazare* ou a cortesã de *Olympia*, há uma mulher, uma atendente, que torna o espectador objeto de seu olhar e provoca instabilidade e desconforto. Mas uma vez o observador olha, pois é ele que vê a mulher indiferente no outro lado do balcão, enquanto é observado por esta mesma mulher. Mais uma vez ele é arrastado para compor a obra. Como se isso não bastasse, cinicamente Manet utiliza o recurso do espelho para tencionar mais o conflito e aumentar a perplexidade.

Muito mais importante, por certo, é a maneira pela qual as personagens, os elementos, sobretudo, são representados no espelho. Em princípio, tudo isso é um espelho, logo tudo o que deve se encontrar à frente do espelho é reproduzido no interior do espelho; deve-se, portanto, encontrar os mesmos elementos aqui e lá. Com efeito, se vocês buscarem contar e encontrar as mesmas garrafas aqui e lá, vocês não conseguirão, pois, na verdade, há uma distorção entre aquilo que está representado no espelho e aquilo que aí deveria estar refletido. (FOUCAULT, 1989, p. 84)

O espelho do bar de *Folies-Bergère* mostra aquilo que não deveria refletir e ocupa o lugar do núcleo do problema. Ele reflete um personagem, um homem que porta um chapéu e olha fixamente para a atendente. Aí começa o jogo ilusório cinicamente construído por Manet e problematizado por Foucault. Se o observador estiver de frente para a atendente, o personagem de chapéu deve ocupar um lugar à esquerda do observador. A inclinação da cabeça da mulher, percebida na representação da mulher que observa e no seu reflexo no

espelho, e o deslocamento da face do homem de chapéu, refletido no espelho, insinuam presença de uma terceira pessoa. O terceiro envolvido pode ser tanto o espectador, quanto o próprio pintor. O enigma é insolúvel, pois o terceiro personagem não está refletido no espelho. Para distorcer e agravar mais a situação, o reflexo da mulher no espelho conflita com a perspectiva de um observador frontal. Destarte, o espectador é convertido em algo ausente ou ilusório.

A grande distorção está no reflexo da mulher que está aqui, pois o reflexo dessa personagem deve ser obrigatoriamente visto aqui. Ora, não é necessário que vocês tenham muitas noções de ótica para se darem conta – sente-se isso no próprio mal-estar de olhar o quadro – de que para ver o reflexo de uma mulher que estaria aqui posicionada, para vê-lo aqui, seria preciso que o espectador e o pintor se encontrassem, se quisessem, mais ou mesmo aqui onde eu aponto meu bastão, ou seja, totalmente na lateral; e, nesse momento, a mulher aqui posicionada teria seu reflexo, enfim, seu reflexo seria visto aqui na extrema direita. Para que o reflexo da mulher seja deslocado para a direita, é preciso que o espectador ou o pintor estejam eles também deslocados para a direita. Certo? Ora, é bem evidente que o pintor não pode estar deslocado para a direita, pois ele vê a jovem não de perfil, mas de frente. Para poder pintar o corpo da mulher nessa posição aí, é preciso que ele esteja exatamente de frente; mas, para pintar o reflexo da mulher aqui sobre a extrema direita, é preciso que ele esteja aí. O pintor ocupa, portanto – e o espectador é convidado após ele a ocupar –, sucessivamente ou, sobretudo, simultaneamente dois lugares incompatíveis: um aqui e outro lá. (FOUCAULT, 1989, p. 84-85)

Uma alternativa seria observar a pintura a partir de um ponto de vista atípico e não usual e esquecer a perspectiva central. Pode-se observar a tela a partir do ângulo esquerdo convertendo o homem num prolongamento do observador dentro da cena. O reflexo do dorso da atendente e o reflexo da face do homem possibilitariam outro olhar, uma outra pintura que está oculta em relação à imagem frontal da mulher no balcão do bar. A possibilidade de duas pinturas em uma resolveria o problema, bastaria o espelho estar situado obliquamente, mas isso também desmorona com a moldura do espelho que corre paralela ao balcão de mármore. Destarte, as duas cenas se expressam simultaneamente enquanto se excluem entre si, e espectador ou pintor ocupam dois lugares simultâneos e incompatíveis.

Há, no entanto, uma solução que poderia permitir arranjar as coisas: há uma situação em que se pode estar à frente da mulher, absolutamente face a face com ela, e depois ver seu reflexo aqui: a condição é que o espelho seja oblíquo e se vá, no fundo à esquerda lá adiante, e se perca no longínquo. Ora, isso seria certamente possível, pode-se supor, mas, como vocês veem aqui a borda do espelho bem paralela ao plano de mármore que está aqui e à borda do quadro, vocês não podem considerar que o espelho se projete em diagonal lá adiante e, conseqüentemente, é preciso admitir dois lugares ao pintor. (FOUCAULT, 1989, p. 85)

Un bar aux Folies-Bergère apresenta três sistemas simultâneos de tensão e incompatibilidade: o pintor deve estar aqui e ali, deve haver alguém e ninguém e há um olhar ascendente e um descendente. Como um cínico que incomoda seu concidadão para

sair do lugar confortável, mas não filosófico; o truque de invisibilidade, simultaneidade e incompatibilidade de Manet arranca o observador de um espaço estável e definido. Manet obriga o espectador girar em torno da pintura num jogo infundável a partir das regras que ele cinicamente inventou. O pintor exclui o espectador de seu papel passivo para incorporá-lo ao movimento infinito das imagens que criou e representou.

Como um cínico Manet escandalizou o mundo das artes e a sociedade, tendo sido rejeitado. Primeiramente no Salão de 1859, ainda que nessa época estivesse vinculado ao realismo tradicional e fizesse concessões ao anseio da época. No Salão de 1863 sua obra *Le déjeuner sur l'herbe* foi considerada indecente e só foi exibida no Salão dos Recusados, aberto aos artistas não admitidos no primeiro Salão. A tela *Olympia* foi recusada no Salão de 1865, por causa do erotismo considerado de mau gosto e do uso insólito da cor e da iluminação. O Salão de 1866 recusa a tela *Le fifre* por ousadia artística e as obras de Manet também não foram aceitas para comporem a Exposição Internacional de 1867. Independentemente de toda essa rejeição, Manet mudou completamente o mundo das artes ao superar a ilusão de representar um espaço tridimensional em um quadrilátero plano. Cinicamente Manet utilizou a franqueza para denunciar, para expor a superfície plana do quadrilátero que comporta a pintura.

Cinicamente Manet buscou inspiração em personagens ligados à perspectiva baudelariana de modernidade, como: os boêmios, ciganos, burgueses empobrecidos e fracassados, trapeiros etc. Manet espanta a sociedade com sua crítica ao moralismo da época. Na tela *Dejeuner sur l'herbe*, por exemplo, ele coloca uma mulher despida conversando com dois homens bem vestidos. Mas ele faz muito mais do que isso, como um cínico que falsifica a moeda, Manet escancara a composição formal e favorece o registro das experiências modernas. Ele suspende os contornos, os claro-escuros e os relevos, coloca os corpos e o espaço no mesmo contexto, retira da luz a função de destacar e modelar as figuras, e aproveita ao máximo a iluminação exterior.



Dejeuner sur l'herbe

Manet influencia toda uma geração de impressionistas, como: Camille Pissarro (1831-1903), Edgar Degas (1834-1917), Paul Cézanne (1839-1906) e Pierre Auguste Renoir (1841-1919); e estabelece no espaço da arte uma relação com o presente. Manet segue a fala de Baudelaire: “Este elemento transitório, fugidio, cujas metamorfoses são tão frequentes, vocês não têm o direito de desprezá-lo ou deixá-lo passar.” (BAUDELAIRE, 1863, p. 11) Ele abraça cinicamente a atitude da modernidade e vive a sua arte. Enquanto pinta Manet confronta o real com uma prática de liberdade e constrói a si próprio. Cinicamente Manet percebe que o enfrentamento com a realidade, a luta com os adversários partidários e enformados pelas técnicas tradicionais, é também um embate agonístico consigo mesmo. Um combate que ele trava com paleta, pincéis, superfícies, quadriláteros, ambientes e iluminação.

Destarte, Foucault enxergou em Manet uma descontinuidade na história da arte. Um artista que desbrava novos espaços e questiona o modelo vigente de representação a ponto de promover uma ruptura total com a tradição. Como um cínico que escarnece e desfigura a cultura grega, Manet esnoba os modelos estéticos e faz saltar aos olhos pela intensidade das tintas uma explosão de cores desconhecida até então. “Manet foi indiferente aos cânones estéticos que estão tão enraizados em nossa sensibilidade que até mesmo agora não entendemos porque ele fez isso, e como ele fez isso. Há uma profunda feiura que hoje continua a gritar, a ranger.” (FOUCAULT, 2001, p.1574)

Quando Foucault identificou a arte moderna como uma ressurgência do cinismo na modernidade, ele o fez porque encontrou artistas que abraçaram uma estética que opera como um princípio de diferenciação ética. Uma estética que compõe o próprio do indivíduo enquanto uma estética da existência e que estrategicamente funciona como uma forma de lidar com o mundo e com os outros, uma forma de pensar o limítrofe e o transpassar, pensar o fora e atuar com novas formas de existência.

Referências bibliográficas:

BAUDELAIRE, Charles. *Le peintre de la vie moderne*. Collections Litteratura.com, 1863. Disponível em: < http://www.livrespourtous.com/e-books/detail/Le-peintre-de-la-vie-moderne/onecat/Livres-electroniques+Auteurs+A-a-C+Baudelaire,-Charles/1/all_items.html>. Acesso em: abr. 2017.

FOUCAULT, Michel. *La peinture de Manet*. Les Cahiers de Tunisie, Tunis, n 149, p. 61-89, 1989.

_____. *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1984). Paris: Gallimard, 2009.

Dois conceitos de liberdade: Desencontros entre Foucault e Marx

Claudio Medeiros¹

Em uma sociedade comunista ninguém detém um campo exclusivo de atividades. Embora eu possa me aperfeiçoar na caça, pesca, educação, na agricultura, diz Marx, ninguém me define professor, pescador etc. Há um tipo de “natureza anti-predicativa do reconhecimento de si” no interior deste pensamento. Mais ainda: não se está vinculado à temporalidade própria da caça, pesca, agricultura etc. Movimento temporalidades distintas, em uma simultaneidade ocasionada pela liberdade para me aperfeiçoar no que se considera mais urgente ou viável. Aliás – o que a rigor abre para o mesmo sentido: chega-se por esta via à liberação do trabalho em relação à temporalidade *cronológica* da produção de valor, e isto quer dizer: liberação do tempo de vida da submissão à temporalidade extrativista da produção de valor. O que se deduz da imagem da sociedade comunista quando Marx extrai os limites destes conceitos? “A partir do momento em que o trabalho não pode mais ser transformado em capital (...), em poder social suscetível de ser monopolizado, (...) a partir desse instante, declarais que a individualidade está abolida.” (MARX, 2002, p. 51-2) O que ele deduz é a derrocada de “individualidade burguesa”, com “todos os outros palavrários de nossa burguesia sobre a liberdade” (MARX, 2002, p. 51). E Marx deixa clara a posição contra este conceito de liberdade. A liberdade de matriz burguesa é ideologia, o que significa duas coisas. Significa que ela é insuficiente porque recolhida na lógica da liberdade de compra e venda (liberdade de comércio de “força” de trabalho, aluguel de crédito, aluguel de tempo); significa, aliás, que ela é falsa, porque sua unidade e consistência ontológica dependem de um certo desacontecimento, realizado na experiência do sujeito, do caráter parcial e portanto, não-universal, desta liberdade, como também das inúmeras outras “manifestações de liberdades burguesas” – voltaremos a este ponto.

A relação entre trabalho, temporalidade e liberdade é desenvolvida por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e no livro 1 de *O Capital*. Os conceitos de fetichismo, reificação e trabalho estranhado entram em jogo e organizam aí a luminosidade dos nexos. Uma coisa porém ficará intocada, seja como garantia do projeto teórico-revolucionário da sociedade comunista, seja porque conservou o poder de constituir o *a priori* de boa parte da inteligibilidade política do nosso presente: a colonização da instância extra-econômica pela economia se estende, de ponta a outra, de processos materiais de produção às estruturas de objetivação (fetichizadas) da experiência em geral. Isto sugere em que medida não podemos falar do conceito de liberdade em Marx sem antes remetê-lo ao modo de reprodução social da existência dos homens. Como em quase todas as sociedades contemporâneas – “uma

1 Doutorando em Filosofia pelo PPGFIL-UERJ

sociedade de produtores de mercadorias” (MARX, 2013, p. 153) –, esta produção material da vida é regida pela temporalidade própria da produção de valor, a tarefa revolucionária será então refundar a estrutura econômica da sociedade, desta vez sob a forma de um “produto de homens livremente socializados, (...) sob seu controle consciente e planejado.” (MARX, 2002, p. 154)

O trabalho, a reprodução da existência e a liberdade seguem aqui um linear encadeamento ou um co-pertencimento que sustentam a situação desta filosofia. “A conclusão geral a que cheguei”, ele diz nas *Contribuições*, o que “serviu de fio condutor dos meus estudos”, é que no modo de produção da vida material, os homens trabalham, os homens estabelecem relações “necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção” (MARX, 2008, p. 24). Já que são relações que condicionam nossas formas de existência, nossa vida social e nossa liberdade, não é a consciência atômica do homem que determina o que ele é. É a base concreta das relações de produção que permite avaliar a medida das condições de efetivação da liberdade. Quer dizer, não se é livre miseravelmente. Uma liberdade reduzida a algo como um uso público da razão é uma liberdade gestada na falsa consciência. Livres escolhas são objeto de uma castração radicalizada em situações de subserviência social.

É preciso ter clareza quanto ao primado do econômico no âmbito do materialismo histórico. Porque, afinal, em que consiste o processo de domínio da esfera extra-econômica pela dinâmica da economia? É um pouco como tentávamos assinalar inicialmente: o problema da reificação do trabalho (do trabalho indiferenciado, que se reduz à forma da força de trabalho genérica por tempo de consumo) é somente uma das emissões (sem dúvida, a mais decisiva) de uma *estilização da vida cotidiana segundo os parâmetros fetichistas da mercadoria*. Mas uma coisa é a fixação do sujeito no exercício disciplinar do trabalho na esfera da atividade social, a “consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle” (MARX, 2007, p. 38). Este fenômeno de maneira alguma possui existência separada da totalidade histórica concreta que é a época do capitalismo. Integrado ao modo de produção capitalista, soma-se ao tema da reificação do trabalho um outro tema, que gostaríamos de tratar mais de perto: o tema do caráter fetichista próprio da forma-mercadoria e seus efeitos. Melhor dizendo: o caráter fetichista próprio da forma-mercadoria na medida em que passa a determinar as estruturas de objetivação do experiência. É em razão disto, presumo, desta chave conceitual ao mesmo tempo ética e epistemológica, que o debate sobre a liberdade atinge um segundo limiar.

O estranhamento diante do trabalho, que aparece para o trabalhador como se no trabalho ele não pertencesse a si mesmo, mas a um outro, logo, o trabalho como uma atividade que lhe é externa – tal como “na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele” (MARX, 2004, p. 83) –, esta atividade do trabalhador é uma “perda de si mesmo” (MARX, 2004, p. 83). Então, primeira coisa: como o trabalhador não se afirma em seu trabalho, é natural então que “nega-se nele [no trabalho], que não se sente bem, mas [é] infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruina o seu espírito” (MARX, 2004, p. 82). Segunda coisa: chega-se à situação em que o trabalhador “só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber eropriar, (...) e em suas funções humanas só se sente como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal.” (MARX, 2004, p. 83) Como diz Marx, o caráter fetichista do mundo

das mercadorias surge “do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (MARX, 2013, p. 148), e isto está longe das obviedades. E por quê? Vejamos, a questão da liberdade reaparece com este novo repertório conceitual da seguinte maneira.

Uma coisa é a percepção de que a determinação da grandeza de valor é o tempo de trabalho, e é isto que fizeram os economistas do XVIII. Outra coisa, muito diferente, é inferir que a atividade que liberou a existência da forma-mercadoria não foi um trabalho qualquer, mas sim “trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 116), tempo de vida reificado. Ou seja, se emerge a consciência de que é somente no modo de produção capitalista que o trabalho é atividade que encontra sua realização na valorização de capital; caso venha à tona, para o homem que fornece mais-valia em troca de salário, a noção de que o mundo que sustenta a fantasmagoria da forma-mercadoria é o mundo da “*desvalorização do mundo dos homens*”, logo corre perigo a crença de um sujeito que se reconhecia como livre. Isto é, corre risco de desabamento a suposição ligeira, comum em nossas democracias neoliberais, de que as relações cotidianas da vida prática se apresentam para os homens como transparentes e racionais. O confronto com nosso “excesso de civilização”, o confronto com forças produtivas que perderam o domínio sobre o excesso de riquezas por elas produzidas, rompem a transparência e a imediaticidade das relações, desnaturalizam a ideia que porventura se tinha do que é liberdade. Essas coisas se desdobram em outras plataformas. Vejamos.

O caráter reificado da atividade produtiva humana não se torna um problema por si só. Ele não se torna um problema sem que antes desencadeie efeitos tanto ou mais elementares nas formas de vida humana. Assim como o trabalhador engendra sua própria produção para a sua desefetivação, assim como ele se relaciona com o produto do seu trabalho como um objeto estranho, assim como sua relação com o ato da produção é uma relação de estranhamento, assim também ele engendra o domínio do “*estranhamento do homem pelo [próprio] homem*. (...) O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem.” (MARX, 2004, p. 85-6) O que isto significa?

A forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa, que poderiam aparecer para os homens como uma “relação social determinada entre os próprios homens”, assume do contrário, para eles agora, “a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” Daqui dois pressupostos. Primeiro: este trabalho estranhado bloqueia a “verdade fisiológica” de que qualquer atividade produtiva “é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos” (MARX, 2013, p. 147), e assim os produtos da atividade humana parecem dotados de vida própria, como se a mercadoria convertida em fetiche aniquilasse a prova da sua natureza física e material, e a substituísse pela supervalorização do seu caráter agregado de “coisa de valor”. Um outro pressuposto, segundo Marx nos *Manuscritos*: na relação do trabalho estranhado “cada homem considera, portanto, o *outro* segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador.” (MARX, 2004, p. 86) Ou seja, sob o domínio da “epistemologia fetichista”, a esfera da troca de mercadorias é o “reino de Bentham” sobre as relações cotidianas da vida prática. E novamente a relação entre homens assumirá a forma das relações comerciais entre coisas. Por que Bentham e em que isto contribui para esclarecermos o que chamamos de “estilização da vida cotidiana a partir dos parâmetros fetichistas”? Por que Bentham? Bentham, Marx aponta no capítulo 4 de *O Capital*, porque

cada um olha somente para si. *A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados.* E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência todo-astuciosa, *realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral.* (MARX, 2013, p. 251)

Quem por acaso se deparar com o fato de que somente no modo de produção capitalista existe uma relação com o trabalho como que com uma atividade estranha, também perceberá, acoplado a isto, os impasses da individualidade burguesa, a colonização do extra-econômico pelo econômico, e logo, necessariamente, a tarefa de se confrontar com a condição não-livre do sujeito. De modo que contra esta possibilidade (e aqui chances para se extrair consequências político-filosóficas desta abertura), contra a possibilidade de se reconhecer como não-livre, investe a interessante ambivalência do caráter fetichista da forma-mercadoria. Qual seja: o próprio fetiche aloja em sua estrutura metonímica, simultaneamente, o repúdio ao estranhamento (sua forma fantasmagórica impede que a experiência do homem se confronte com esta fantasia religiosa que dá coesão do mundo), e a afirmação deste mesmo estranhamento (porque de fato há sofrimento. Embora nem sempre um sofrimento tangível, com sentido assinalável, ele existe, no trabalho, na extração do produto da mais-valia. Ele existe, na redução da temporalidade da existência à forma *cronológica* da produtividade, no confronto com a impotência e finitude decorrentes do fato de que “a determinação do valor da força de trabalho”, por parte do capitalista, está sujeito a caprichos porque “contém um elemento histórico e moral” (MARX, 2013, p. 246).

Se em Marx a liberdade burguesa é insuficiente porque não dispõe de condições de efetivação da liberdade no plano da materialidade da existência, ou seja, enquanto em Marx somos levados a reconhecer a condição não-livre do sujeito do trabalho estranhado, já em Foucault – desde que, bem entendido, façamos vista grossa para as especificidades dos objetos de investimento filosófico de cada um dos dois pensamentos – a liberdade é uma prática que exercita uma vontade decisória de não ser tão governado. Há em Foucault certa *prática de liberdade* pensada como estilística da existência que investe em pontos de inflexão, interrogação e denúncia aos abusos do poder e seus limites. Presumimos: a não-liberdade do sujeito invocada por Foucault se insinua como uma falta de coragem para exercer em torno de si práticas que desestabilizem relações de poder que são móveis e, por natureza, abertamente reversíveis. Desta vez, aparecerá para nós uma prática de dizer-a-verdade atrelada à exigência de uma modificação ética: dela dependerá esta prática de liberdade que se desenvolve como estilística da existência. A verdade em questão, idêntica e dependente do movimento de conversão do sujeito, é a verdade de que o sujeito é efeito de uma produção estética, de que o sujeito é a diferença, a história a diferença dos tempos, o eu a diferença das máscaras. (Cf. FOUCAULT, 2008, p. 149) Vamos aos poucos puxar estes fios, e realinhar nosso tema em função de dois textos – “O que é a crítica?” (1978) e “Ética do cuidado de si como prática de liberdade” (1984) – e dois cursos de Michel Foucault já tardios – *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984).

Em uma conferência chamada “O que é a crítica?” Foucault lê o opúsculo kantiano sobre a *Aufklärung*, e propõe “tomar como acesso à questão da *Aufklärung* não o problema do conhecimento, mas o do poder” (FOUCAULT, 2018, p. 32). Isso gera algumas consequências. Ele diz, face ao processo de racionalização governamental marcante na

Europa do XVI, face a esse movimento de governamentalização de sociedades e dos indivíduos, como que se insinua um gesto de recusa, uma sorte de formação cultural geral, e que poderíamos tomar como uma radicalização da vontade de não ser governado sob tais ou quais parâmetros. Quer dizer, como contrapartida a uma inquietude política com o tema da governamentalização, há este gesto de desobediência, que circula os limites do poder exercido, gesto que se alimenta na vontade de desassujeitamento. A esta atitude ético-política, espécie de desarranjo das relações de poder e adversária do movimento de governamentalização, impõe-se uma *atitude crítica* que ele, Foucault, caracteriza precisamente como a “arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 2018, p. 6).

A pergunta que teria nascido, marcando as distâncias no interior dos próprios procedimentos de governamentalização, seria portanto “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles?” (FOUCAULT, 2018, p. 15) E há em Foucault bastante cautela quanto aos objetivos da crítica, ao dizer: se me referia a esta forma de “inservidão voluntária”, à arte da “indocilidade refletida”, não me dirigia neste contexto “a alguma coisa que seria um anarquismo fundamental, que seria como a liberdade originária absolutamente insubmissa e profunda em relação a toda governamentalização.” (FOUCAULT, 2018, p. 51) Atitude crítica é arte de não ser governado deste modo e a este preço, “arte de não ser tão governado ou não ser governado de tal ou qual maneira.” (FOUCAULT, 2018, p. 5) Portanto, vontade decisória de não ser tão governado, atitude que subverte o horizonte da menoridade e abre um ponto de inflexão e interrogação sobre limites e abusos do poder. Mas logo Foucault pontua: quando formulo esta “atitude crítica” e me distancio da possibilidade um “anarquismo fundamental”,

isso não significa que o exclua absolutamente. Creio de fato que minha exposição para por aqui: (...) mas também me pergunto... se se quer fazer a exploração desta dimensão da crítica que me parece tão importante porque ela faz parte da filosofia e, ao mesmo tempo, não faz parte, [eu me pergunto] se explorar essa dimensão da crítica, não seria remeter, como base da atitude crítica, a alguma coisa que seria ou a prática histórica da revolta, da não-aceitação de um governo real ou, por outro lado, à experiência individual da recusa da governamentalidade? (FOUCAULT, 2018, p. 51)

Foucault desenvolve um pouco mais o estudo sobre o opúsculo kantiano alguns anos depois, precisamente na introdução ao curso *O governo de si e dos outros*, de 1983. Aqui se esboça um vínculo entre a *Aufklärung* e a crítica que ainda não parecia suficientemente esclarecido. Há um vínculo estreito, nítido, ainda que discreto, entre o exercício da atividade e reflexão críticas, e a autonomização do processo da *Aufklärung*. Ou seja, atitude crítica e “saída da menoridade” são duas operações que dialogam, há vínculos de pertencimento entre ambas as operações. Pois bem, primeira coisa: o que era a permanência no estado de menoridade? A resposta kantiana nos é familiar: a menoridade é a “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.” (KANT, 1985, p. 100) Foucault logo desembrulha estes termos e atrela o conceito a algo que se aproxima um pouco mais do seu projeto de filosofia, a saber: as relações entre práticas de liberdade e a ética do cuidado de si (se por ética compreendermos certa “forma refletida assumida pela liberdade.” (FOUCAULT, 2014, p. 261) Vejamos:

Kant estabelece que os indivíduos são incapazes por si mesmos de sair do seu estado de menoridade. E por que são incapazes de sair do seu estado de menoridade? Exatamente pelas mesmas razões que são dadas e que explicam por que estamos em estado de menoridade e por que os homens são responsáveis, eles próprios, por seu estado de menoridade. É que eles são covardes, é que eles são preguiçosos, é seu próprio pavor. Mais uma vez, *mesmo libertados das suas amarras, mesmo libertados do que os retém, mesmo libertados dessa autoridade, pois bem, eles não tomariam a seu encargo a decisão de caminhar com as próprias pernas e cairiam, não que os obstáculos sejam impeditivos, mas porque teriam medo.* (FOUCAULT, 2010, p. 32)

Esta definição da “saída do estado de menoridade” é idêntica à definição de prática de liberdade fornecida por Foucault em uma entrevista dada um ano depois e publicada com o nome “Ética do cuidado de si como prática de liberdade”. Como assim?

Suponhamos que um povo colonizado consiga se libertar da exploração de um inimigo externo. Agora independente, este povo se libertou daquela forma de sociedade baseada na exploração. Acaso seria suficiente para que este grupo traduza para si mesmo uma certa maneira de ser ou uma certa maneira de se conduzir que defina “formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política” (FOUCAULT, 2014, p. 259-260)? Não, não é suficiente. O que conduz à questão: como o problema ético está implicado na definição das práticas de liberdade? Se tomarmos ética como certa “forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2014, p. 261), a implicação ganha fôlego. Voltando ao exemplo de Foucault: embora aquela sociedade agora independente tenha superado um estado de dominação, não se conseguiu desnaturalizar comportamentos hostis e destrutivos herdados da sociedade colonizada. A repetição de comportamentos hostis orientou os valores que as pessoas atribuíam a si mesmas, orientou suas escolhas com respeito àquilo que podia ser definido como verdadeiro e falso, liberdade e não-liberdade, bonito e feio, memória e amnésia. A dificuldade maior era – parafraseando a definição de menoridade – a dificuldade maior seria que “mesmo libertados das suas amarras, (...) mesmo libertados dessa autoridade, pois bem, eles não tomariam a seu encargo a decisão de caminhar com as próprias pernas e cairiam, (...) porque teriam medo”. Em duas palavras, como descolonizar-se, como descolonizar o corpo dos mitos fundadores que regem a economia dos nossos gestos, dos valores e do desejo?

O interessante é que está longe de ser suficiente a relação entre sujeito/verdade marcada por um *esclarecimento* como única condição para que o sujeito saia da menoridade. Não fará sentido aqui certo conceito de liberdade como promessa feita ao sujeito que busca o conhecimento, não terá espaço nesta filosofia do sujeito um indivíduo intrinsecamente capaz de verdade. Tudo se passa como se Foucault dissesse: não são banais situações em que alguém reconhece a si próprio como sujeito de atitudes não-livres, e isto ainda não ser suficiente para que se deixe de reproduzir atitudes hostis e destrutivas. Voltando ao exemplo do movimento de “descolonização ética”, a dificuldade maior era que, ainda que se fizesse explicar a uma pessoa branca que ela tomava atitudes racistas, isso não era suficiente para que ela mudasse de comportamento. Ainda que fosse possível dizer a uma irmã ou prima que ela era parte de uma relação de amor onde ela vivia uma vida não-livre, isso não era suficiente para que se colocasse em xeque se aquilo era de fato uma relação de amor.

Logo: liberdade aqui não consistirá em ativar a promessa de esclarecimento pela consciência da verdade de si. As perguntas que animam os estudos tardios de Foucault

sobre as relações entre sujeito/verdade, ocasião em que o problema da liberdade se torna latente, a pergunta que se encaminha não é como o sujeito se torna objeto de um discurso de verdade. A pergunta não é como os jogos de verdade amparam a produção de identidades, a questão é, tal como Foucault indica nos estudos sobre Diógenes: qual será a forma de vida que seja tal que pratique a coragem de dizer a verdade? De que modo uma vida transformada em radicalmente outra é a vida que pratica a verdade?

Bem entendido, a verdade não é efeito discursivo, assim como a vida filosófica cínica não tem por meta dizer o que é o mundo em sua verdade. Trata-se de uma verdade performática, ou seja, assim como a liberdade, esta será efeito de uma prática, na medida em que a prática mesma lhe serve de superfície. Daí uma sorte de circularidade em funcionamento: a verdade é o que arrisca a própria coesão identitária do sujeito, desde que o sujeito ofereça a si próprio como o endereçamento objetivo de veridicção. De fato, se a prática cínica se torna oportuna para Foucault, isto se dá no plano daquilo que o cinismo possibilita enquanto atitude ou maneira de ser, por aquilo que ele põe à prova na ordem das justificativas, ou porque mantém sobre si um discurso atrelado ao testemunho como elemento verificativo. Mas não só.

O cinismo não está apenas em “acoplar ou fazer se corresponderem (...) numa homofonia um tipo de discurso e uma vida conforme apenas aos princípios enunciados no discurso. (...) Ela faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade.” (FOUCAULT, 2011, p. 150). Ou seja, o modo de vida cínico não só não é indiferente ao protocolo da verdade, como também não consiste em conformar-se a uma doutrina aprioristicamente verdadeira. A verdade não é dada como anterior à dramatização da vida cínica, ela é a sua extensão. No sentido de que aquilo que exerce a condição de possibilidade para a verdade é uma forma de existência que deixa visível em gestos, no corpo, na maneira de se conduzir, um horizonte para o dizer-a-verdade. “Nesse sentido, é esse modo de vida que mostra, em sua independência, em sua liberdade fundamental, o que é simplesmente e, por conseguinte, o que deve ser a vida.” (FOUCAULT, 2011, p. 150) Daí o vínculo primordial entre “prática de liberdade” e a elaboração ética de uma existência como manifestação redutora da verdade. Como? A reversão cínica dos temas da verdadeira vida, da vida não dissimulada, da vida como escândalo da liberdade, abrem direção para o que perseguíamos. “A vida do cínico é não dissimulada, no sentido de que ela é realmente, materialmente, fisicamente pública.” (FOUCAULT, 2011, p. 223) Encontramos a regra da não dissimulação como momento da liberdade cínica em muitos dos testemunhos, anedotas e esquemas de conduta que caracterizam o ensino popular cínico. Sabe-se como a transmissão oral dos exemplos de vida constituiu o conteúdo do seu ensino filosófico, e não poderia ser diferente. Por dois motivos. A vida pública cínica, o corpo livre uma vez que superfície de dramatização do princípio de não dissimulação, é uma vida que radicaliza a independência em relação ao juízo do olhar do outro. Por quê? Porque não há o que ocultar, não há ação desonrosa ou repreensível que suscite a censura dos outros ou atraia o sentimento de vergonha. Existe, como Foucault diz, uma “visibilidade absoluta da vida cínica.” (FOUCAULT, 2011, p. 223) Esta visibilidade absoluta – que implica pôr à prova uma existência com a qual o sujeito tem a obrigação de prestar contas permanentemente – é aquilo que custará poder dar à vida um certo estilo. A esta “prestação de contas”, definida por um *modelo de visibilidade sem sombras e por uma publicidade escandalosa*, soma-se uma segunda coisa: a radicalidade do despojamento cínico. O cínico como este cuja conduta é orientada pela subversão radical dos costumes,

aquele que despoja as convenções e opiniões da sua naturalidade frágil. E novamente o tema da visibilidade escandalosa, quando se trata de despojar a existência de tudo aquilo que poderia submetê-la à artificialidade e contingência de hábitos e valores estratificados. Portanto, visibilidade absoluta, e em segundo lugar esta prática militante de “deseducar” o corpo de tudo que dissimularia uma existência não-livre. Atrelamos aqui o processo de publicização da existência e deseducação dos gestos como expressões de uma prática de liberdade animada pela inservidão voluntária. Aquela inservidão voluntária e indocilidade refletida que, portanto, podemos identificar como técnicas iniciais que permitiriam dar à vida forma e estilo.

Veja, novamente, por que o filosofia popular cínica prescinde da dogmática de sistemas metafísicos? Porque seu ensino não desce ao mundo para decifrá-lo, interpretá-lo, mas sim transformá-lo. Ademais, esta é uma sorte de prática filosófica antes de ser uma filosofia prática. A verdade cínica não é a verdade dos imperativos, nem mesmo dos enunciados. É antes a verdade das visibilidades², no sentido de ser validada pelo mecanismo da exemplaridade. E Foucault utiliza um paralelo muito bonito entre o cinismo antigo e os movimentos revolucionários do XIX que ajuda a compreender de que modo o mundo verdadeiro, para ambos, não era o mundo que se devia educar com a cartilha de um projeto político. Alheios a qualquer tentativa de redução da tradição revolucionária marxista à ética foucaultiana, poderíamos de fato acrescentar aos movimentos de esquerda acadêmicos (lembramos o papel de Maio de 68 na biografia foucaultiana) esta reativação do cinismo antigo, especificamente na tarefa de visibilizar um estilo de existência próprio do militantismo revolucionário. Ou seja, um projeto político em continuidade com uma forma de vida, um estilo de existência que assegura, pelo testemunho de vida, a ruptura, a subversão dos valores de uma sociedade fetichista. Enfim, a estilística da existência revolucionária, como aquela que deve manifestar “diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida.” (FOUCAULT, 2011, p. 161) E mais uma vez, a visibilidade insolente e explosiva de um estilo de existência, a visibilidade como antecipação, presentificação, daquilo que na transformação das bases da sociedade porvir já habita, hoje, este estrato de realidade, a ordem de possíveis do agora.

2 Segundo Deleuze, em seu curso sobre Foucault de 1985, os conceitos de Foucault sempre se desenvolvem em 3 eixos: o saber, o poder e o desejo. Então, pode-se tanto concluir que a “genealogia” sofre deslocamentos, de um eixo a outro, como se pede sustentar que se trata de uma evolução, no sentido de que o eixo ulterior foi sendo requisitado pelo anterior, de modo a surgir em contextos novos para acrescentar camadas ou preencher brechas. Nossa sugestão aqui é que o eixo “visibilidade” reaparece no plano tardio do pensamento ético de Foucault. Partindo deste escopo, tentávamos ver como, tardiamente, a tematização ética do sujeito cínico encontra o eixo das visibilidades, posto que este último foi de fato privilegiado, no conjunto da filosofia de Foucault, nos escritos mais antigos sobre biopolítica. Sobre a problemática da visibilidade, checar por exemplo, este trecho do curso *Michel Foucault: as formações históricas*: “Uma formação histórica se definirá com base em suas próprias evidências, ou seja, [com base] no seu regime de luz e em suas discursividades. Um regime de enunciados será chamado por Foucault de “discursividade” [*discursivité*]. Evidência e discursividade. Em *A Arqueologia do saber*, esse par evolui, mas de maneira tal que nos faz correr um grande perigo. Que grande perigo é esse? Corremos o risco de não ver senão um termo do par. Entretanto, o outro permanece, mas é designado apenas negativamente. E encontraremos expressões como: formação não-discursiva, formação discursiva. Eis, portanto, como o “ver”, as visibilidades, só são designadas negativamente sob o nome de formações não-discursivas. Por quê? O que aconteceu? A primeira resposta, simples mas insuficiente, consiste em dizer que *A Arqueologia do saber* é um livro inteiramente consagrado à questão “o que se deve entender por enunciado?”. Logo, como ele não considera o outro polo – as visibilidades – ainda que faça alusão, esta é feita de maneira negativa somente. Mas outra questão surge necessariamente: por que Foucault sente necessidade de consagrar um livro aos enunciados, separando-os das visibilidades?” (DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas*. Trad. Claudio Medeiros e Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições e editora filosófica politeia, 2017, p. 25)

E nesses movimentos [retorna] perpetuamente o princípio de um militantismo, um militantismo aberto que constitui a crítica da vida real e do comportamento dos homens e que, na renúncia, no despojamento pessoal, trava o combate que deve conduzir à mudança do mundo inteiro. E afinal o militantismo revolucionário do século XIX ainda é isso, essa espécie de realiza, de monarquia oculta sob os ouropéis da miséria, em todo caso sob as práticas do despojamento e da renúncia, essa monarquia que é compate agressivo, combate perpétuo, combate incessante, para que o mundo mude. E podemos dizer (...) que o cinismo não só conduziu o tema até [invertê-lo em] tema da vida escandalosamente outra, como colocou essa alteridade da vida outra, não simplesmente como escolha de uma vida diferente, feliz e soberana, mas como a prática de uma combatividade no horizonte do qual há um mundo outro. (FOUCAULT, 2011, p. 252-3)

Eis portanto a prática da verdade, caracterizadora da vida cínica, que não quer dizer o mundo, já que tem por objetivos, por objetivo final, “mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco.” (FOUCAULT, 2011, p. 278.) A verdade do sujeito cínico em questão, verdade que se confunde com o próprio processo de conversão da conduta, essa verdade, de natureza ética, não entra em jogo de oposição com o erro, logicamente. É uma verdade acessada por um processo que se pode chamar de *conversão de si*, é a verdade que o sujeito é efeito, afinal, de uma produção estética. A tarefa então da filosofia não é estabelecer um ponto de vista fora das identidades, mas situar estratégias de repetição facultadas por essas construções, repetições subsersivas que apresentem possibilidades de contestar ou desnaturalizar o conteúdo metafísico das identidades na esfera do próprio testemunho, na ordem manifesta da facticidade da existência, ou afinal, na visibilidade do exemplo. Se a verdade não é a realização última do sujeito, também não é a recompensa pelo processo de transformação ética de si mesmo. A verdade só faz sentido atrelada à prática da vida filosófica entendida como prática de liberdade. O preço, o quanto irá custar dar à vida um certo estilo coerente com as práticas de liberdade é o que tentamos pensar até aqui.

Para concluir – não extamente como resolução do que dizíamos, mas como chance de interromper momentaneamente a fala – se em Marx nos confrontamos com a condição não-livre de um sujeito integrado em relações de produção que o dominam e que são independentes da sua vontade, que sobre ele atuam, que definem a sua história à revelia da sua vontade; em Foucault somos confrontados com o fato de que, em certos estratos, o sujeito está implicado na decisão por uma vida não-livre, quer dizer: a liberdade só é praticada a um preço que põe em jogo a superfície visível da existência do sujeito. É neste sentido que a “inservidão voluntária”, a arte da “indocilidade refletida”, ou a coragem da verdade, podem ser praticadas como gestos de desprendimento e desnaturalização de comportamentos não-livres.

Referências bibliográficas:

- DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas*. Trad. Claudio Medeiros e Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições e editora filosófica politeia, 2017.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *A coragem da verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. “A ética do cuidado de si como prática de liberdade”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos, vol. V: ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro, Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *O que é a crítica: conferência proferida por Michel Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia em 27 de maio de 1978*. Tradução: tradutores independentes. Rio de Janeiro: LUG editora, 2018.
- KANT, I. *Textos seletos*. Trad. Floriano de S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LUKÁCS, Gyorg; *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O capital: crítica da economia política – Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo, 2007.
- _____. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Sueli T. B. Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2002.

Organizar o pessimismo pelas imagens segundo Georges Didi-Huberman

Clayton Rodrigo da Fonsêca Marinho¹

No fim da década de 1920 e início da década de 1930, ou seja, ainda quinze anos antes da segunda guerra, Walter Benjamin alertava para a possibilidade de uma catástrofe, de uma nova guerra, na medida em que a elaboração da memória desse primeiro trauma, ao invés de proporcionar um confronto, como a derrocada de todo um idealismo a permear o projeto civilizacional, como a sua *perda*, e de tal perda levar ao aparecimento, não de uma alternativa, mas da própria *ausência* como falta esvaziada. Começou-se a, lentamente, transformar tal perda num ganho. Essa seria a maior de todas as perversões. Nem mesmo os socialistas escaparam a essa perspectiva, acreditando estar na “ante-sala da história”, à espera do progresso, o qual traria todas as benesses prometidas. O surrealismo, e talvez o movimento dada, aparece ao filósofo como a única via que, até então tendo experimentado os limites da desrazão como movimento de suas obras, foi capaz de mostrar que idealizar seria o mesmo que sustentar um sistema perverso, cuja continuidade era um aviso de incêndio. Sem pretender me alongar no *como* da aparição do termo *organização do pessimismo* no texto sobre o *Surrealismo* (1929), gostaria apenas de marcar um elemento concreto do que significa em Benjamin tal organização. Escreveu o filósofo alemão:

O socialista vê ‘o futuro mais belo dos nossos filhos e netos’ no fato de que todos agem ‘como se fossem anjos’, todos possuem tanto ‘quanto se fossem ricos’ e todos vivem ‘como se fossem livres’. Em parte alguma vê sequer um vestígio de anjos, de riqueza, de liberdade. *Apenas imagens*. E qual é o arcabouço imagético desses poetas da social-democracia, seu *gradus ad Parnassum*? O otimismo. (BENJAMIN, 2012a, p.34, grifo nosso)

“Apenas imagens”, assinala. Isso, porém, não significa uma simples condenação da imagem. Ou que ela não seja suficiente. Na verdade nunca é, assim como a palavra não é. A questão é mais problemática, pois o que está em jogo é a elaboração de imagens completamente apartadas da realidade (“em parte alguma vê sequer...”), imagens ideais, poderíamos dizer. Imagens otimistas, funcionando como o “arcabouço”, a fonte de imaginação a operar na produção dessas imagens. Precisamos, então, compreender melhor a de que tipo seria esse *otimismo* a que se refere Benjamin. É a partir daí que poderemos fazer um contraponto com a noção de *pessimismo*. Para tanto, recorreremos a outro texto, do ano seguinte, “Teorias do fascismo alemão” (1930). Vejamos como desenvolve o que chamaríamos uma noção de otimismo:

¹ Programa de pós-graduação em filosofia da UFRN, bolsista CAPES

O que há de singular nesta última fase do confronto com a guerra perdida, que abala profundamente a Alemanha desde 1919, é precisamente o fato de a derrota ser reclamada pelos adeptos da germanidade. [...] *Começamos por transmutar perversamente a derrota numa vitória interna*, por meio de uma confissão de culpa historicamente alargada à humanidade inteira. [...] Depois vieram as *tentativas de esquecer a guerra. A burguesia virou-se para o outro lado e continuou a ressonar*. [...] Os horrores daqueles anos transformaram-se na *penugem dos travesseiros* em que todo o barrete de dormir podia deixar tranquilamente a sua marca. [...] Que significa ganhar ou perder uma guerra? [...] o vencedor fica com a guerra, o vencido perde-a; o vencedor acrescenta-a ao que é seu, torna-se sua propriedade, o vencido deixa de tê-la, tem de viver sem ela [...] Ganhar ou perder uma guerra é qualquer coisa que, a acreditar no espírito da linguagem, penetra tão fundo na trama da nossa existência que nos torna para sempre mais ricos ou mais pobres em quadros, imagens, descobertas. [...].

Mas como enfrentaram eles o monstro? Continuaram a bater-se. Continuaram a celebrar o culto da guerra quando já não havia inimigo real. [...] *Não lhes foi dado, nem por um momento, tomar consciência do que haviam perdido* [...].

‘Os caídos’, dizem-nos, ‘ao tombarem na guerra, *partiram de uma realidade imperfeita para outra mais perfeita*, passaram de uma Alemanha dos fenômenos temporais para a Alemanha eterna’. [...] Com que facilidade adquiriram ‘o sentimento sólido da imortalidade’, a certeza de que ‘as atrocidades da última guerra foram transfiguradas em algo de terrível’, o simbolismo do ‘sangue a ferver por dentro’. E, afinal, limitaram-se a fazer a guerra que aqui celebram. Mas nós não vamos aceitar que alguém fale da guerra sem conhecer outra coisa que não seja a guerra. Perguntaremos de forma radical, e ao nosso modo: De onde vêm vocês? E o que sabeis da paz? Já alguma vez deram com a paz numa criança, numa árvore, num animal, como deram com os postos avançados no campo de batalha? [...] Que forças portentosas e sem nome são essas que levam um homem todo inflamado com a benção da paz a se entregar assim de corpo e alma ao louvor da guerra? [...] (*idem*, 2012b, p.115-116, grifos nossos).

A citação é longa, mas vale a pena, porque aqui, nesse espaço, Benjamin acaba por oferecer-nos uma concepção de otimismo e, ao mesmo tempo, o contrapõe a uma concepção de certa manifestação do pessimismo. A primeira característica percebida diz respeito a uma *ascese* necessária, o que implica uma sacralização da percepção da guerra para que se transmute em algo de nobre. Tal possibilidade conecta-se com *um lado* em detrimento de tudo aquilo que o torne mais concreto. O otimismo, nesse sentido, organiza-se na negação de uma dialética, no seu pensamento a partir de uma materialidade. A realidade nega a condição otimista da guerra, o que não impede as pessoas de deitarem suas cabeças na “penugem dos travesseiros” cuja realidade seria o resultado da guerra. O que a realidade nega converte-se em verdade interior. O sujeito coloca-se como contraponto a qualquer realidade que o contradiga, quase uma espécie de elevação sublime, fazendo disso uma forma de honra: Elaborar um ponto fixo a fim de manter a própria vida, mesmo que isso leve a um trauma ainda maior: agarrar-se a uma ausência que aparece como ausência e é confundida com uma presença. O problema não é a ausência, mas confundi-la com uma presença. Essa é a segunda característica. Fazer da derrota, essa ausência, uma vitória, não permitiu nada aprender. O otimismo nada ensina, nesse sentido. É da ordem do esquecimento e da falta de tomada de consciência.

Ou seja, não se faz o trabalho de rememoração, o trabalho doloroso de saber a perda concernente à própria vida.

O pessimismo, poderíamos então dizer, vai na contramão disso: trata-se de saber a derrota, saber o que se perdeu, saber que se tornou mais pobre de “quadros, imagens e descobertas”. Saber que é disso que se parte para construir outra coisa. O pessimismo é saber a ausência como ausência, a perda inenarrável, a ferida causada pelo horror. É, pois, saber a presença da ausência, mas não a ausência como presença. É ter a consciência dolorida, *sofrida* desse saber: saber que se perdeu algo, perdeu-se a possibilidade de outro mundo. Significa também saber que a realidade imperfeita é aquela a garantir nossa humanidade, garantir a nossa ligação com esse mundo, a fim de que possamos evitar outra guerra. Perguntar *radicalmente* a quem se interessa pela guerra se ele já se deparou com a “paz numa criança, num animal” é fazer do pessimismo uma perspectiva ética: saber que para a construção da paz, de qualquer possibilidade de mundo justo é preciso partir da dor que o horror da guerra causou/causa; partir da própria pele, do próprio corpo. É dialética nesse sentido: a carne implica o pensamento, o pensamento não vai senão encarnando-se.

Em certa medida, tal possibilidade de compreensão é partilhada por Georges Didi-Huberman². Ele, ao longo de sua obra, não constrói necessariamente uma *teoria*, isto é, um *percurso* pelo qual a organização do pessimismo apareça com uma carne conceitual. Todavia, podemos pensar, tal termo aparece sempre num momento em que se precisa lembrar a necessidade de encarnar (fazer corporal) o que parece tão desvinculado de nossas vidas. Elaborando como uma hipótese, poderíamos aventar que a organização do pessimismo configura-se, em Didi-Huberman, como, antes de qualquer coisa, uma questão *epistêmico-estética* e, ao mesmo tempo, uma questão *político-ética*. De que forma? Vejamos o que diz o autor nessa passagem em referência ao mitológico Atlas:

O sofrimento de Atlas não era mais, doravante, aquele de um titã ainda capaz de dialogar com os deuses do Olimpo, mas aquele de um pequeno homem desenganado de toda transcendência: um homem obrigado a ‘organizar seu pessimismo’ diante da história. O Atlas moderno não mais aquele que tenta levantar os *Astra* contra os *monstra* de seus sonhos obscuros: é aquele que constata, doravante, a potência dos monstros no coração mesmo do poder da razão [...] – paradigma do catador de lixo, “mundo apreendido do *ponto de vista da pobreza*”; “Atlas, num tal mundo, tornou-se o *pária* por excelência” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 166-168, grifos do autor).

Vejamos o que nos deixa *entrever* essa passagem. Primeiro, temos um “homem desenganado de toda transcendência”, isto é, alguém que não pode encontrar ou recorrer a qualquer alternativa *fora* deste mundo. Ele está *no* mundo e é aí onde pode buscar suas respostas. Isso faz com ele seja *obrigado* a organizar seu pessimismo, o que significa não mais separar os “monstra” dos “astras”, o que está acima (ideal) do que está abaixo (material). Uma ordem que é epistêmica: seu saber está na relação dialética de ambas (“a potência dos monstros no coração mesmo do poder da razão”), o qual lhe proporcionará um novo paradigma para saber e produzir o mundo: o do “catador de lixo”, o do “ponto de vista da pobreza”. Daí, podemos apreender uma postura estética: o paradigma do catador de lixo faz dos fragmentos que ele recolhe, ou da pobreza como forma, toda a elaboração de um modo próprio de conceber a vida, entrelaçada com a própria experiência do sofrimento. Não se

2 As citações do original em francês (inclusive de Bataille) ao longo desse trabalho são traduções do próprio autor.

trata, porém, de esteticizar a dor, mas de fazer com que ela adquira uma *plástica* capaz de comunicar-se. Trata-se, portanto, de dar-lhe uma espécie de *epos*, fazê-la capaz de criar discursos, cuja materialização permitirá ao mundo conhecer essa dor. Tal cognoscibilidade a partir da dor, por sua vez, carrega consigo um trabalho político, e mesmo ético, ou seja, uma prática e uma reflexão dessa prática no mundo. Ela torna visível o que não tinha lugar e faz desse lugar um lugar de diferença, um lugar no qual se instala uma verdadeira máquina de desmontagem e remontagem do próprio saber e das formas de visibilidade. Didi-Huberman, mais adiante dá-nos um exemplo:

[...] a última prancha de *Mnemosyne* dispõe todos os indícios de uma longa – e recente – história do antissemitismo, da propaganda política, mesmo das perturbações que se proliferaram nesse ano de 1929 que vê o *Mein Kampf* de Hitler alcançar, em Hamburgo como em outros lugares da Alemanha, recordes de venda. Aqui estamos, uma vez mais – e a despeito dos objetos, de estilos diferentes – na vizinhança desses *contemporâneos inquietos* de Warburg que foram Walter Benjamin (por sua tese magistral de uma ‘organização do pessimismo’ pelas imagens) [...] ou mesmo Bertolt Brecht que comporá, do ponto de vista comunista, vários atlas de imagens sobre as tragédias da história contemporânea (*ibidem*, p.180).

Estamos diante do painel 79 intitulado “*Missa. Comer deus. Bolsena, Botticelli, Paganismo na Igreja. Milagre da hóstia de sangue. Transubstanciação. Criminosos italianos recebendo a extrema-unção*” (WARBURG, 2010, p.133). Para termos uma ideia das possibilidades de construção de sentido dessa montagem, precisamos voltar à prancha anterior (painel 78), intitulada “Igreja e estado. O poder religioso renuncia ao poder secular” (*idem*, p.131), onde temos uma imagem do papa Pio XII celebrando uma missa, e muitas outras com seus arcebispos e outras tantas de Mussolini, mostrando uma relação íntima entre a Igreja e o poder, na qual, apesar do historiador dizer se tratar de uma “renúncia”, sugere muito mais uma longa encenação de transferência de poderes, numa divisão que ainda se sustenta como dispositivo de poder: relações de correspondência, semelhança e utilização de rituais. Então, a prancha seguinte, ainda mais complexa, envolve grandes marchas, religiosas e militares, formando a coreografia de corpos que marcaram as demonstrações nazistas em seus desfiles. Não há pretensão de aprofundamento nas imagens montadas aqui. É importante marcar muito mais a questão do procedimento, da montagem justamente, dessas imagens, as quais, ao invés de formar algum ideal, lançam a todos no mesmo turbilhão imanente do *páthos* histórico, um trabalho de desorientação. Corpos aglomerados, corpos armados, corpos feridos, gestos e expressões. É disso que se trata a organização do pessimismo. Histórica e epistemicamente isso significa a perturbação da própria noção de tempo, se pensando como progressivo e linear. E significa, politicamente, o conhecimento de que o saber produzido diz respeito muito mais a quem venceu, aqueles e aquelas que impetraram a dor e levaram povos inteiros ao sofrimento, e mesmo ainda seu próprio povo. Nesse âmbito a organização do pessimismo encontra sua face ética.

Nessa situação, o desespero lúcido – o ‘pessimismo’, a ‘tristeza’, diz simplesmente Benjamin – consiste em reconhecer que a história lisível para a extensa maioria é, primeiro, escrita pelos vencedores, por esse ‘inimigo [que] não cessou de triunfar’, e cujo ‘despojo’ corre o risco de ser, muito rapidamente, identificado com tudo ‘que se chama os bens culturais’” (DIDI-HUBERMAN, 2012, p.32).

É importante notar que tal saber levantado pelo pessimismo alia-se a um *páthos*, a uma noção somática da produção desse saber que o acompanha; coloca-se como a sua própria condição de possibilidade e seu processo. Como acontece com a figura de Atlas, o saber daí decorrente surge do peso nas costas, da dor corporal, das lágrimas. É um saber que escapa no grito, atravessa-o e por ele é atravessado. Um saber, portanto, complexo, não-ideal, impuro mesmo. Não-ideal porque parte dessa dor e da concretude do que se pensa, como acontece com o exemplo de Warburg. Impuro, porque isso só se faz possível pela associação, para comparação, pela montagem, pela relação entre as coisas. Nunca por uma forma qualquer de ascese. Nesse sentido, voltamos à relação epistêmica de tal forma de organização. Didi-Huberman encontra, não em Benjamin, mas em Georges Bataille, a relação que torna fundante (num sentido *sui generis*) dessa modalidade de saber. Acompanhemos o último:

As coisas passam-se, com efeito, como se as formas do corpo, bem como as formas sociais ou as formas do pensamento tendessem para uma sorte de perfeição ideal do qual todo valor procederia, *como se a organização progressiva* dessas formas buscassem satisfazer pouco a pouco à harmonia e à hierarquia imutáveis que a filosofia grega tendia a dar às *ideias* exteriormente, aos fatos concretos [...] os corpos horrendos ou cômicos da aranha ou do hipopótamo não teriam respondido a essa elevação do espírito (BATAILLE, 1970, p.161).

As formas da aranha e do hipopótamo respondem materialmente contra o desejo purificador e progressivo de uma busca harmônica. Seus “corpos horrendos ou cômicos” lançam ao rés do chão tais formas, o que não significa destruí-las, mas colocá-las em movimento. Como isso se faz? Não é simplesmente aparecendo, mas aparecendo em relação com essas coisas, estando próximas delas, o que, parece, já seria uma maneira de profaná-las (no sentido elucidado por Agamben) que a forma pura cai. A própria aranha, por exemplo, retornará na singular definição batailleana de *informe*, o que implica uma profunda conexão dessa forma de relação com a possibilidade de colocação em forma, de movimento de relação e contato entre as formas, e entre as formas e as coisas. Poderíamos, então, aventar também que a organização do pessimismo chama a uma *colocação em relação* das coisas, o que Bataille denominou de “baixo materialismo”³. Apenas assim evita-se qualquer sentido de pureza, qualquer separação demasiadamente extensa, ao ponto da separação entre o pensamento e a realidade – o colocar-se à distância segura, como um contemplador da dor alheia. Didi-Huberman certamente não perde isso de vista. Tal possibilidade conjuga, para ele, um esforço, não apenas de renovar e refletir o saber que se produz, mas também de alterar a própria política conjunta. Organizar o pessimismo leva-nos, então, a *assemelhar*, isto é, a encontrar naquilo que se repete o que está fora, o que é outro, o que difere; o que *dessemelha*. Isso significa que o pessimismo, na perspectiva do filósofo francês, enfrenta a questão da *mimese*, não mais na perspectiva platônica que a lança à noite do pensamento,

3 Bataille (1970, p.220) deixa esse esforço de alteração dos fundamentos de um saber possíveis aqui: “Se consideramos um objeto particular, é fácil de distinguir a matéria da forma e uma distinção análoga pode ser feita no que concerne aos seres orgânicos, a forma tomando dessa vez o valor de unidade do ser e de sua existência individual. Mas se o consideramos junto de coisas, as distinções dessa ordem transposta torna-se arbitrarias e mesmo ininteligível. Forma-se assim duas entidades verbais, que se explicam unicamente por seu valor construtivo na ordem social, Deus abstrato (ou simplesmente ideia) e matéria abstrata, o guardião-chefe e os muros da prisão. As variantes dessas elaborações metafísicas não tem mais interesse que os diferentes estilos da arquitetura. Agitávamo-nos por saber se a prisão procedia do guarda ou o guarda da prisão: bem que essa agitação tinha historicamente uma importância primordial, ela se arrisca hoje de provocar um espanto tardio, não sendo isso mais que em razão da desproporção entre as consequências do debate e sua insignificância radical”.

porém naquela que é capaz de fazer dessa noite a sua tinta de impressão, a atravessar o campo platônico e se fundar em outro lugar. Assemelhar não é copiar, mas colocar em processo.

[...] uma figuração em ato que vem, aos poucos ou de repente, fazer se tocarem dois elementos até então separados (ou separados segundo a ordem do discurso) [...] um movimento surdo que se propaga e inventa o contato imperioso de uma infecção, de uma colisão ou então de um disparo” [...] [de modo que,] “[e]ntão a semelhança não exhibe mais o Mesmo, mas se infecta de alteridade [...] (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 198-200).

Percebamos a relação íntima entre o ato de assemelhar e a perspectiva de Bataille para a forma de pensar. A semelhança “se *infecta* de alteridade”, isto é, torna-se dessemelhante, como o corpo de uma aranha esmagado ou um escarro, diz Bataille, sobre o informe. O contato, essa maneira de dar forma, diz-nos, pelo menos duas coisas: (i) uma relação de proximidade, em oposição a uma percepção de horizonte, e não necessariamente de uma distância; (ii) a incorporação indispensável a essa modalidade de relação, ou seja, trata-se sempre de uma relação corporal, ou que implica o corpo como condição de possibilidade de qualquer relação. A própria noção de contemplação está *comprometida* aqui. Não que isso significa seu fim, mas se faz num comprometimento: no sentido de *estar em risco de queda* ou perda, e, no sentido de *estar junta de uma promessa* a qual fundamenta sua relação. A contemplação não pode se desvincular do contato, ao risco de desaparecer, nem pode subjugar-lo, ao risco da indiferença, mas ir junto com ela, entrelaçada, nessa relação de assemelhar que produz uma dessemelhança. Uma forma distinta de se pensar esteticamente. A organização do pessimismo trata, então, de colocar em contato duas realidades distintas, tendo em perspectiva a sua *alteração/alteridade*. Lembrando o que Didi-Huberman disse um pouco antes, acerca de uma “tristeza” que vê que os vencedores não cessam de vencer, isso significa abrir aí o *outro* sofrido, a dessemelhança saída da separação realizada em vista da manutenção de certo *status quo*. A organização do pessimismo, desde Benjamin até Didi-Huberman, torna-se uma espécie de *programa-processo* em vista da *corvêia sem-nome*. Em vista, digamos com o último, dos povos que estão expostos ao desaparecimento. É aqui que a imagem ingressa, no sentido tanto de *adentrar* como de *dar ritmo*, no campo dessa forma de organização. Ela se dá, então, a partir da aparição desses corpos e gestos, dessa materialidade e contato pelas imagens.

Organizar o pessimismo, expor os povos apesar de tudo. Eu digo *apesar de tudo* para significar a escolha – o ato de resistência – que se torna necessário de operar nas condições mesmas incitantes ao pessimismo, porque vemos bem os povos expostos *apesar de nós* ao desaparecimento, primeiro na sub-exposição, na censura, no abandono, no desprezo, seguido na super-exposição, no espetáculo, na piedade mal compreendida, no humanitário cinicamente gerido (*idem*, 2012, p.35).

A organização do pessimismo aparece como “ato de resistência”, como uma forma de agir político, um agir que é, poderíamos dizer com Fédida (2005, p.135), “uma tomada de tempo no presente da presença”, quer dizer, um apreender o presente na medida em que aparece ao ponto de suspendê-lo, não em seu decorrer, mas em sua própria reflexão. Disse Benjamin que o trabalho do crítico era ser capaz de prever o presente. Organizar o

pessimismo aparece como a possibilidade de tal realização. Mas, de outra forma: não a de se evitar a dor por vir, mas a de resistir às forças que engendram o desaparecimento dos povos, porque, antes de qualquer coisa, ela é um trabalho da memória. E por isso, ela opera como uma máquina de visibilidade do que está em vias de desaparecer. Uma máquina que nem sub-expõe nem super-expõe tais povos. Ela mostra como resistência, como um *apesar de tudo*, seja do esforço de censurar, seja do esforço de espetacularizar. Isto é, mostra pelas frestas e limiares, mostra apesar dos holofotes, mostra o que é frágil mas brilha no escuro, a exemplo dos vaga-lumes. A noite é a perspectiva de uma organização do pessimismo pelas imagens. É assim que ela encontra a sua atualização, buscando a bruxuleante luz dos vaga-lumes que se escondem na noite. Ao buscar, converte-se ela mesma nessa luz, mas na forma de um lampejo.

A imagem seria, portanto, o lampejo passante que transpõe, tal um cometa, a imobilidade de todo horizonte [...] Nesse nosso mundo histórico [...] nesse mundo onde ‘o inimigo não para de vencer’ e onde o horizonte parece ofuscado pelo reino e por sua glória, o primeiro operador político de protesto, de crise, de crítica ou de emancipação, deve ser chamado *imagem*, no que diz respeito a algo que se revela capaz de *transpor o horizonte* das construções totalitárias. Este é o sentido de uma reflexão, a meu ver capital, esboçada por Benjamin sobre o papel das imagens como modos de ‘organizar’ – isto é, também, de desmontar, de analisar, de contestar – o próprio horizonte de nosso pessimismo fundamental. (*ibidem*, 2014, p. 118).

A imagem aparece como “operador político”, contraposto à “imobilidade de todo horizonte”, a partir do qual notamos que o inimigo não cessou de vencer. Cabe a nós, através do pessimismo, “organizar”, o que adquire em Didi-Huberman, um desdobramento que intensifica e movimenta o simples sentido de ordenação subjacente ao termo: *desmontar*, *analisar* e *contestar*, um autêntico processo de saber. Organizar o pessimismo pelas imagens significa fazer aparecer o que o horizonte esconde com sua luz ofuscante, ou seja, retornar às coisas mais singulares, aquelas que brilharam com o lampejo, ou foram trazidos à superfície com o “cometa”, colocando-os em movimento, ou colocando-nos em movimento. Trata-se de buscar nos limiares desses horizontes lugares escondidos, cavernas, matas fechadas, e mesmo cumes inaparentes ou montanhas aparentemente intransponíveis, caminhos, bifurcações, tuncis, linhas, qualquer coisa que sirva para fazer caminho. Trata-se de evitar o sol da clareza e buscar o chão das possibilidades, das dúvidas, do que é frágil e aparece sutilmente ao nosso redor. As imagens são essas formas de aparição: sua fragilidade que, como um ato de resistência, lembra-nos da necessidade de uma “tomada de tempo”, ou melhor, de tomadas de *tempos*, a relação intempestiva entre tempos diversos a se intensificarem em cada presente que as convocam. Elas, então, nunca estão em relação com um horizonte imóvel, a menos que se queira perder suas singularidades em nome de um ideal qualquer. Elas estão sempre apontando para o próprio presente, colocando todos os tempos em relação no presente, na medida em que estão aí. As imagens, fragmentos do mundo, chamam por outras imagens. Elas não são totais, nem totalizadoras. A montagem parece-lhe um modo de constituir uma relação possível com o saber, sem se deixar reduzir ao discurso. Mas, não basta montar simplesmente. Faz-se preciso *desmontar*, desconjuntar o sistema, abri-lo, para que seja possível analisá-lo – o que Benjamin chamou de *suspensão* – a fim de ter condições de contestar, isto é, abrir os

saberes e discursos estabelecidos à *potência da dúvida* ou à potência de colocar em forma os próprios fundamentos e princípios a reger, determinar os processos e procedimentos de saber. A imagem como *operador* permite uma nova forma de pensar e agir, podendo-nos ajudar a conceber uma possibilidade de emancipação, que passa pela experiência das potências, das relações e contatos, isto é, modo de evitar qualquer sentido de posse, abrindo-nos ao uso, à comunidade.

Referências bibliográficas:

- BATAILLE, Georges. “Le bas matérialisme et la gnose”, em: *Œuvre complètes*, vol I – Premiers Écrits, 1922-1940. Paris: Gallimard, 1970. p.220-226.
- _____. “Le cheval académique”, em: *Œuvre complètes*, vol I – Premiers Écrits, 1922-1940. Paris: Gallimard, 1970. p. 159-163.
- BENJAMIN, Walter. “O surrealismo: o último instantâneo da inteligência européia”, em: *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012a.
- _____. “Teorias do fascismo alemão”, em: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante da imagem: questão colocada aos fins de uma história da arte*. 1 reimp. São Paulo: Editora 34, 2015.
- _____. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. 1 reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- _____. *Atlas ou le gai savoir inquiet. L'œil de l'histoire*, 3. France: Les Éditions de Minuit, 2011.
- _____. *Peuples exposés, peuples figurants. L'œil de l'histoire*, 4. France: Les Éditions de Minuit, 2012.
- FÉDIDA, Pierre. *L'absence*. France: Gallimard, 2005.
- WARBURG, Aby. *Atlas Mnemosyne*. Madri: Ediciones Akal S.A, 2010.

O Eu e o Mim: As duas faces da subjetividade unificadas pelo Ego na filosofia de Sartre

Damares França Modolo¹

Pensar a subjetividade em Sartre é tentar se desvencilhar da noção que associa vida psíquica à uma suposta interioridade da consciência. Ideia essa, aceita por grande parte dos pensadores na tradição filosófica, mas que foi posta em xeque, de forma considerável, a partir da obra *A transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica*. Esse ensaio, considerado o início do caminho que Sartre percorreria em sua jornada filosófica, é visto como manifestação primeira do entusiástico contato sartreano com a fenomenologia de Husserl:

Efeitos diretos do descobrimento sartreano da fenomenologia de Husserl {...} O resultado mais visível do dito descobrimento será a publicação, em fins de 1937, do ensaio “A transcendência do Ego. Esboço de uma descrição fenomenológica”. (CARRASCO, 2013, p.72).

Entretanto, além do resultado que o contato com a fenomenologia de Husserl causou em Sartre, a referida obra traz também uma proposta diferenciada do entendimento da fenomenologia, e, juntamente com uma visão discordante, traz também uma boa parcela de crítica ao seu mentor.

Entretanto, apesar disso, Sartre enxerga nessa ciência uma outra forma de compreender os dados apreendidos intuitivamente, ou ainda, possibilita entender de que maneira a combinação entre intencionalidade e coisa visada pode ser considerada como uma evidência a nível de pensamento.

Carrasco (2013), na tentativa de explicar esse mecanismo, resgata o exemplo da árvore utilizado por Sartre no texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. No exemplo em questão, Sartre adverte que a árvore que impacta a percepção está lá fora, na beira da estrada, ela não está nem dentro nem atrás da consciência. Mas, mesmo assim, é presença objetiva no pensamento de quem teve a percepção dela. A objetivação da representação apreendida só é possível, ainda segundo Carrasco, porque o pensamento se dá como um exercício que encontra seu fundamento em sua própria atividade.

Surge a questão, ainda uma vez, de como é que o pensamento opera, qual a natureza de sua atividade para que dela resulte o “pensar”. Em outras palavras, tanto para Sartre quanto para Husserl o pensamento é uma atividade auto-fundante. Sartre não para a esta altura: ele segue. E a árvore que menciona é a melhor indicação do que pode significar a atividade desta ordem auto-fundante: a percepção da árvore dá a justa árvore percebida porque a árvore dada não se dá (e não pode se dar) por

¹ Mestranda em filosofia – PPGFIL - UFES

de trás da atividade da consciência que a percebe, ela é simultaneamente objeto qualquer do mundo e atividade do campo transcendental. (CARRASCO, 2013, p.72).

Agora, a partir do que foi afirmado na citação acima, é possível entender que o objeto não é ele mesmo presença no pensamento, o que há, é uma impregnação do vivido, que se dá, como uma evidência para o raciocínio capaz de mensurar e compreender o sentido e as características que são próprias e fazem do objeto uma unidade sintética objetivada através de uma atividade subjetiva.

O mecanismo que se desenvolve como atividade psíquica, surge da ideia de que a intencionalidade, no instante em que alcança a coisa visada já pressupõe a certeza, ou seja, é necessário que o apreendido se converta em verdade para a efetivação do processo subjetivo. Esse expediente é assim explicado por Carrasco:

Husserl, de uma maneira mais ou menos inédita, tenta circunscrever o que ele sempre considerou o “mistério da subjetividade”, isto é, a conversão objetiva da verdade interna ou de como, apenas por meio da subjetividade, da atividade subjetiva, é possível realizar uma ideia de verdade. (CARRASCO, 2013, p.73).

Desse modo, o existente intencionado pela consciência aflora ao pensamento como uma realidade, que embora exista por si mesma enquanto objetividade, só pode ser significada e resignificada por meio de um processo contínuo de subjetivação. A intencionalidade da consciência irrefletida é marcada por uma pré-pessoalidade; a subjetividade então, permanece subjacente, e só se afirma na parcialidade do Eu como resultado da reflexão dinâmica que se constitui enquanto psíquico, que pode ser descrito, segundo Silva, em uma fórmula sucinta: “(...) O psíquico é o fluxo de uma exterioridade interiorizada.”(SILVA, 2000, p.33).

Nesse ponto, é importante tentar evitar que o aspecto da definição altere seu real significado, enveredando-se por um caminho que pode desvirtuar o sentido que se planeja alcançar quando da tentativa de definir o psíquico, que para estar em conformidade com a filosofia de Sartre, só pode ser encarado como subjetividade que acontece na dinâmica da existência. Então, quando se fala em exterioridade interiorizada, a intenção não é dizer que a interioridade absorve e mantém em si as representações apreendidas. Não há um ambiente interno que aloje as percepções do mundo, também não existe espaço nem separação significativa entre os dois, mundo e subjetividade, que permita essa dualidade. O que há é uma relação ambígua em que um alimenta o outro num fluxo constante. Se o ponto forte da definição estivesse na: interiorização da exterioridade, a predicação do psíquico poderia ser: O psíquico é a *exterioridade interiorizada*. Mas não, o primeiro termo que ele utiliza, na intenção de defini-lo, é: *fluxo*. Ao ressaltar a importância desse termo que surge a possibilidade de compreender que o psíquico é fluência de existir, relação continuada e tensionada, mas não coincidente entre subjetividade e objetividade. Ele é produto da individualidade de um determinado sujeito, que ao apreender seu pensamento se faz dono de representações que ele sustenta como suas, ou ainda, que há um Eu ou um “Mim” responsável por essas representações.

Esse Eu apreendido pela intencionalidade da consciência sobre si mesma, aparece a partir de um ato de segundo grau, podendo ser surpreendido na imediatez de um dado momento, mas, também pode ser resgatado através de uma lembrança. Aqui, surge

novamente a *rememoração* desempenhando importante papel na exemplificação de Sartre. Se em outro momento ele a utilizou para reaver uma consciência irrefletida de leitura com o intuito de mostrar que ela não era habitada por nenhum Eu; agora, ele faz uso dela para salientar que ao relembrar uma paisagem vista em outro momento, durante uma viagem de trem, ele consegue também lembrar de si mesmo vendo aquela paisagem. Desse modo, além de resgatar a paisagem ele também resgata o Eu que via a paisagem:

Se, por exemplo, quero lembrar-me de tal paisagem percebida ontem no trem, é possível que eu lembre da paisagem enquanto tal, mas eu posso também me lembrar de que *eu* via esta paisagem. É o que Husserl chama em *A consciência íntima do tempo* de a possibilidade de *refletir* na *lembrança*. Dito de outro modo, eu sempre posso operar uma rememoração qualquer por meio do modo pessoal e o *Eu* aparece imediatamente. (SARTRE, 1994, p.190).

Assim, diferentemente da pré pessoalidade da consciência irrefletida, a reflexão, mesmo quando impulsionada por uma lembrança, ao ser colocada a partir de uma perspectiva pessoal, faz surgir um Eu ou um “Mim”, ambos produtores de interioridade. É nessa postura particular que se encontra a adequação do *Cogito*. O “Eu penso” cartesiano deixa clara a posição do indivíduo pensante que tem como seu, o pensamento: “(...) Ora, é inegável que o *Cogito* é pessoal. No “Eu penso” há um *Eu* que pensa. Atingimos aqui o Eu em sua pureza e é do *Cogito* que uma “Egologia” deve partir.” (SARTRE, 1994, p.190).

O *Cogito* aparece como uma afirmação de que é a partir da reflexão que surge o pensamento dotado de pessoalidade. Sendo assim, Sartre sugere que qualquer estudo sobre o Ego deve considerar a reflexão como ponto de partida. O Eu do pensamento é tornado possível através de um “jogo” de intencionalidades da consciência, em que ela se faz em refletida, mirada pela consciência reflexionante; e, nesse suposto desdobramento, suposto porque não se trata de duas consciências mas a mesma sujeitada a uma operação de segundo grau, apreende raciocínios e sentimentos de um sujeito pensante que remete a uma individualidade que se apresenta organizando ou mediando uma profusão de pensamentos e sentimentos possíveis.

Ora, se para Descartes, o “Eu” ao se voltar para o mundo, é capaz de conceder caráter de verdade, ao que apreende com clareza e distinção: “(...) E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos *mui* clara e *mui* distintamente são todas verdadeiras.” (DESCARTES, 1983, p.99-100). Para Sartre, sua apreensão abre possibilidade de entendimento do psíquico como estrutura na qual o indivíduo organiza suas relações a nível individual e interpessoal: “(...) O efeito mais visível é o reconhecimento, por sua vez, do papel psicológico-prático do “eu” como polo organizador da personalidade e seu evidente deslocamento para a região mundana dos objetos transcendentais psíquicos.” (CARRASCO, 2010, p.176).

É a partir das conclusões acerca da primeira parte da obra, que possibilita entre outras coisas, esse deslocamento que menciona Carrasco, que Sartre detalha e esquematiza como o Ego em sua constituição, desempenha o papel de objeto unificador transcendente, e, à maneira de um catalisador, congrega uma gama de sensações, sentimentos e reações, de origem real ou imaginária, que fomentam uma subjetividade formatada por *estados, ações e qualidades*, enquanto unidades transcendentais. O Ego se apresenta em faces distintas na unificação dessas unidades, ele se personifica em “Mim” na conjunção com os *estados*.

Sartre ao tentar fazer uma análise deles (*estados*) disassociada do Ego, ressalta que eles são transcendências apreendidas pela reflexão, e que aparecem para a consciência como uma realidade. Entretanto não devem ser concebidos como consciências. Ora, afirma Sartre, o *estado* não é, e não pode ser uma consciência, e lança mão da exemplificação para facilitar o entendimento: Ele (Sartre) sente ódio por Pedro, e a simples aparição de Pedro para ele, desencadeia uma sensação de profundo mal estar - isso acontece no âmbito da reflexão - ele esclarece: a consciência apreendida pela visão de Pedro é a sensação de mal estar, mas não é, de modo algum, o ódio em si mesmo; a repulsa que sente é uma instantaneidade, e o ódio, ele já estava presente, quando em outro momento pensou em Pedro. Uma gama de experiências possíveis revelam o ódio, mas ele não é nenhuma delas; nem a de repulsa, nem a de raiva, nem a de desgosto. ele já existia antes delas e continuará existindo depois, é justamente esse o ponto mais fundamental que o diferencia da consciência, para ela, o ser e o aparecer são o mesmo, não há separação ou diferença possível entre o ser da consciência e o aparecer da consciência. Cito:

Ele transborda a instantaneidade da consciência e não se dobra a lei absoluta da consciência segundo a qual não há distinção possível entre a aparência e o ser. O ódio é, pois, um objeto transcendente. Cada “*Erlebnis*” o revela completamente, mas, simultaneamente, ele não é senão um perfil, uma projeção (um “*Abschattung*”). O Ódio é uma crença para uma infinidade de consciências coléricas ou de repúdio, no passado e no futuro. Ele é a unidade transcendente desta infinidade de consciências. Dizer igualmente “eu odeio” ou “eu amo” na ocasião de uma consciência singular de atração ou repulsão é operar uma verdadeira passagem ao infinito (SARTRE, 1994, p.202-203).

Ao final da citação, Sartre chama a atenção para um “salto”, dado na intenção de afirmar um estado em função de uma consciência inusitada de afinidade ou aversão. Sua ressalva abre espaço, para que, juntamente com a análise dos estados se proceda uma crítica ao poder da reflexão no sentido de estabelecer seus limites. Cito: “(...) A reflexão tem limites de direito e de fato.”(SARTRE, 1994, p.201).

O exemplo utilizado no início da análise dos *estados*, permanece adequado também para essa questão. É certo que a visão de Pedro causa uma sensação de repulsa, mas afirmar, a partir da repulsão, o ódio por Pedro, é exceder em muito o poder da reflexão. Dizer que a consciência instantânea de aversão não afirma o ódio, não é afirmar que o ódio seja apenas uma suposição, uma vaga ideia, ele é real enquanto um objeto que pode ser vivenciado na experiência, mas está fora da consciência, e, por sua natureza distinta dos demais objetos, não é apreendido em si mesmo pela consciência, mas, emergido ou despertado por consciências que de alguma maneira estão relacionadas com ele, devido às sensações que despertam.

Não é necessário disso concluir, naturalmente, que o ódio seja uma simples hipótese, um conceito vazio: ele é um objeto real, que eu apreendo por meio do “*Erlebnis*”, mas este objeto está fora da consciência e a natureza da sua existência implica sua “dubitabilidade” (SARTRE, 1994, p.203).

É em função da afirmação do ódio, tendo como referência uma consciência espontânea de repulsa ou desgosto, que, Sartre ressalta que a reflexão opera em terreno de certezas e em terreno de dúvidas. A consciência pode ser impactada tanto por *evidências adequadas*, neste caso, desencadeia-se uma reflexão pura, que permanece nos limites da descrição, atendo-se a especificidade do apreendido. Mas, pode também, apreender

evidências inadequadas, que tendem em resultar numa reflexão impura e cúmplice, capaz de afirmar muito mais do que pode.

Vê-se aqui duas reflexões: uma impura e cúmplice, que opera a passagem ao infinito sobre o campo e que constitui bruscamente o ódio por meio do “*Erlebnis*” como seu objeto transcendente. A outra, pura, simplesmente descritiva, que desarma a consciência irrefletida lhe devolvendo a sua instantaneidade (SARTRE, 1994, p.203).

O ódio é um *estado* vivenciado na experiência, e atua modificando tanto o corpo como a reflexão, do lado do corpo aparece em alterações físicas significativas, através de gestos bruscos e postura grosseira. Na reflexão, a consciência de repulsa aparece como uma manifestação do ódio, e surge como uma expressão dele, porque o ódio é um *estado* inerte; não no sentido de movimento, mas no sentido de mudança, transformação, melhor dizendo, os *estados* não são potências efetivadas pelo devir. O ódio, por exemplo, ele não se dá primeiro, potencialmente como ódio, para somente depois se fazer sentir como tal, ele já se dá como ódio através de uma consciência espontânea de aversão, a conexão entre ambos é viabilizada pela noção de *emanação*. “(...) Vemos aqui pela primeira vez, esta noção de *emanação*, que é tão importante cada vez que se trata de religar os estados psíquicos inertes às espontaneidades da consciência”. (SARTRE, 1994, p.205). No caso do exemplo utilizado; a *emanação* conecta as consciências irrefletidas afinadas com o ódio, a ele. É comum verificar essa ligação em expressões como: a visão dele despertou meu ódio, ou, a simples menção do nome desse indivíduo faz aflorar o ódio em mim; como se o ódio fosse produto da consciência de repúdio, mas não, ele já estava lá, apenas foi assomado à emocionalidade de um “Mim” com capacidade de odiar.

A subjetividade passiva descrita por Sartre na apreensão do Ego em sua face “Mim”, cede lugar a uma subjetividade marcada por atitudes quando define as ações. Nelas, o Ego mostra sua face ativa, melhor dizendo, o “Eu” atuante que age num mundo repleto de demandas que exigem respostas em forma de atos.

As *ações* são, segundo Sartre, sempre transcendências, não importa o modo da consciência ativa, podem ser aquelas realizadas por meio de objetos concretos situados no mundo, como tocar um instrumento, andar de bicicleta, pintar. Como outras, que se constituem como ações puramente psíquicas: os raciocínios, os questionamentos, as dúvidas. Mas, no caso da dúvida, Sartre faz uma distinção. A dúvida gerada quando se avista um objeto e não se tem clareza da sua natureza, por não estar plenamente visível, é uma consciência espontânea, mas o ato de duvidar como método para avançar em uma determinada reflexão é uma ação. “(...) A dúvida espontânea que me invade quando entrevejo um objeto na penumbra é uma consciência, mas a dúvida metódica de Descartes é uma ação, isto é, um objeto transcendente da consciência reflexiva.” (SARTRE, 1994, p.206).

A dúvida de Descartes só poderia ser encarada como uma consciência se fosse restabelecido o engano em considerar o *Cogito* como uma operação de primeiro grau, e isso, há muito já foi superado pela investigação sartreana, afirma Belo (2014):

Pelo que já foi exposto, somos levados a responder que a dúvida de Descartes é o empreendimento de duvidar, isto é, é já o *Cogito* reflexivo operando. Os graves erros a que Sartre se refere devem nos remeter aos problemas de se conceber o *Cogito* cartesiano como uma operação de primeiro grau (BELO, 2014, p.171).

A citação acima, reafirma o “Eu” como responsável pelo ato cartesiano de duvidar enquanto um empreendimento que viabiliza ao nível da reflexão, o surgimento do Ego como objeto psíquico transcendente unificando os *estados* e as *ações*, e ocasionalmente as *qualidades*. A qualidade aparece de maneira eventual, como um mediador nos movimentos psíquicos entre os *estados*, as *ações* e o Ego. A qualidade é capaz de adjetivar, de qualificar, não como um termo médio resultante da análise de manifestações semelhantes, mas como uma disposição psíquica que configura o cerne de um *estado*. É o que se pode depreender no exemplo utilizado por Sartre.

Quando experimentamos várias vezes ódios diante de diferentes pessoas ou rancores tenazes ou longas cóleras, nós unificamos essas manifestações diversas intencionando uma disposição psíquica para as produzir. Essa disposição psíquica (eu sou rancoroso, eu sou capaz de odiar violentamente, eu sou colérico) é naturalmente mais e outra coisa que uma simples média. É um objeto transcendente (SARTRE, 1994, p.206).

Diferente do sentido de emanção que religa os *estados* às consciências espontâneas, a *qualidade* se relaciona com os *estados* e com as *ações* pela via da atualização, ela é uma objetividade passiva que na falta de manifestações que a envolva, permanece como potencialidade, mas com uma característica bem peculiar. Ela é uma potência que passando à atualização se faz em algo novo, que é outra coisa além de uma potência atualizada. É da sua própria característica permanecer como potência se nenhum sentimento que a desperte for experimentado. Sartre ressalta que preconceitos e certos elementos culturais são comuns no caso das qualidades e podem intervir nos *estados* ou *ações*, mas sua intermediação para unificar os objetos psíquicos é dispensável, pois os *estados* e *ações* encontram a unidade que necessitam diretamente no Ego.

O Ego é unidade indispensável que elabora continuamente e permanentemente a síntese do psíquico. O que foi visto até agora mostra que o Ego não é da consciência, ele está do lado do psíquico. *Ele é pólo de ações, de estados e de qualidades*, e é preciso pensar de que maneira ele é constituído. O Ego que Sartre se dispõe em analisar é psíquico e não psico-físico, se o último fosse considerado, poderia resultar em um “pólo-sujeito”, tal qual idealizado por Husserl ao conceber o Ego como análogo a um “pólo-objeto”, capaz de ser um suporte para todos os fenômenos psíquicos “(...) Seria tentador constituir o Ego em “pólo-sujeito” como este “pólo-objeto” que Husserl coloca no centro do núcleo noemático”(SARTRE, 1994, p.208). Para Sartre imaginar que o Ego possa atuar como um pedestal onde todas as determinações do indivíduo permaneçam ligadas entre si, é o mesmo que imaginar que uma música só aconteça como tal, se existir um suporte para manter a unidade das notas, isso não é necessário, é o próprio encadeamento das notas musicais que mantém seu ritmo e unidade.

Esse mesmo esquema pode ser pensado para o Ego, ele não é uma base para objetos psíquicos. Para que assim fosse, o Ego teria que manter certa neutralidade em relação aos seus estados, isso não acontece, ele é envolvido por eles. Sua implicação é tamanha que se fosse possível afastá-lo, ele se dissolveria.

Ora, precisamente, um suporte não pode ser assim comprometido pelo que ele suporta senão 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, 1994, p.209).

O Ego não é nada quando afastado da reflexão. Sartre ressalta que se procurasse explicar o que é o Ego para os fenômenos psíquicos, teria que pensar a relação da consciência irrefletida com o mundo e todas as suas coisas. A diferença entre as duas situações, é que as coisas se apresentam sempre num primeiro plano, raramente o mundo aparece como pano de fundo da totalidade na qual elas se encontram. Com o Ego, não é assim, ele sempre surge numa relação contínua no panorama dos *estados* e *ações*, mas essa relação não se confunde nem com a *emanação*, cuja função é de religar a consciência irrefletida aos *estados*, nem com a *atualização*, relação estabelecida entre qualidade e estados ou ações. A relação que se estabelece entre o Ego e seus estados ou ações é como uma montagem, ou ainda, como o ato de criar. “(...) É por uma criação continuada que o *Ego* mantém suas qualidades, é uma espontaneidade criadora.” (BELO, 2014, p.174).

O modo de criação entre o Ego e seus *estados*, *ações* e *qualidades* é tão peculiar, que o que aparece a intuição é uma inversão do modo real de como o Ego é constituído. Na realidade o que acontece primeiro é a consciência, os estados são constituídos a partir dela e por último o Ego. Mas, intuitivamente o Ego aparece como sendo primeiro, como produtor dos estados, e os estados por *emanação*, constituindo as consciências. Desse modo:

O Ego é um objeto apreendido mas também *constituído* pela consciência reflexiva. É um lar virtual de unidade, e a consciência o constitui em sentido *inverso* aquele que segue sua produção real: o que é *realmente* primeiro são as consciências, por meio das quais se constituem os estados, depois, mediante dos estados, o Ego. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no Mundo para escapar de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo Ego (SARTRE, 1994, p.213).

Sartre ressalta que se fosse possível estudar todos os movimentos do Ego, em direção a seus estados, o que se encontraria, seria uma trajetória envolvida em magia e dotada de certa espontaneidade: “(...) Notemos entretanto, que a espontaneidade do Ego não é negada: ela é de algum modo *encantada*, mas permanece.”(SARTRE, 1994, p.212).

Segundo Belo (2014), a espontaneidade que Sartre reconhece no Ego não pode ser interpretada como sendo a mesma espontaneidade da consciência, que é dotada de uma translucidez, uma pureza em ser si mesma, e em ser a própria causa de si. Não há autonomia na espontaneidade do Ego, ela é mais que ela mesma, está ligada e implicada por algo que lhe escapa. O Ego é um produtor envolvido pelo que produz. Toda sua produção o representa e o qualifica. Ao produzir, ele sofre a reação do que produziu. “(...) O Ego, ao produzir os estados e as ações, sofre o choque do retorno desses. Há um “comprometimento” entre o que produz e o que é produzido; os estados e as ações voltam-se para o Ego para o qualificarem.” (BELO, 2014, p.175).

Compreender o tipo de espontaneidade do Ego, não faz com que se obtenha pleno conhecimento sobre ele. Conhecimento envolve racionalidade, e a noção de Ego traz em si uma dose de irracionalidade ou certo encantamento, como nominou Sartre. O Ego, mesmo quando se apresenta como criador é também objeto, e como objeto é também passivo e carrega a espontaneidade da consciência em si como uma recordação da simplicidade daquela. O Ego conjuga noções contraditórias, ele sintetiza atividade e passividade, ele transcende, e ao mesmo tempo se dá como mais “interior” para a consciência do que os estados. O Ego é uma interioridade colocada pela reflexão, mas ao mesmo tempo, aparece

como que lacrada; ele é uma interioridade para ele mesmo. Por isso, ele escapa ao “olhar” reflexivo, ele é sempre fuga do olhar que deseja conhecê-lo. Quando se crer que ele foi alcançado, ele escapa. “(...) Mas seria vão interpelar o “Mim” diretamente e tentar aproveitar-me da intimidade dele para o conhecer. Pois é ela, ao contrário, que nos impede o caminho” (SARTRE, 1994, p.217). O “Mim” como face do Ego é próximo demais, íntimo demais para ser desmenbrado. Porém, ele se encontra ali, no panorama dos fenômenos psíquicos. É uma subjetividade constituída e alimentada pela experiência.

Toda essa esquematização em relação a forma de operação psíquica, não isola a interioridade em um certo idealismo, pelo contrário, é a própria estrutura da consciência que impede o encarceramento da subjetividade, que evita que ela se feche em si mesma. A estrutura funcional do psíquico só é possível em uma conexão direta com o deslocamento da consciência, ele é alimentado pelo movimento sincrônico, indissolúvel e intencional da consciência, que se encontra em constante lançamento para o exterior. A consciência é pura translucidez, enquanto o Ego é um objeto opaco. Mas, intuitivamente ele é percebido como que envolto em espontaneidade, mas na verdade é uma espontaneidade bastarda e cedida pela consciência. Para Silva esse é um recurso da própria consciência, para amenizar a enorme angústia e a incerteza provocada por sua liberdade:

Mas, seguramente porque a espontaneidade da consciência aparece como originária, isto é, a liberdade aparece como se fosse uma fatalidade, algo de que não podemos escapar, a consciência constitui o Ego e nele se projeta como para escapar de si mesma, da própria espontaneidade que, por não reportar-se a nenhum solo fundador, é angustiante pelo que apresenta de instável e movediça (SILVA, 2000, p.45).

O Ego ao se mostrar como aquele que constitui os *estados, ações e qualidades*, sugere a impressão de certa estabilidade, atua funcionalmente como uma âncora fixada na realidade, constituindo-se numa subjetividade capaz de conectar elementos e realizar uma síntese do mundo, como que envolto em algum tipo de magia vislumbrada por meio da inseparabilidade entre subjetividade e objetividade.

E, assim, a subjetividade como resultado do movimento da consciência em direção ao mundo, aparece na narrativa da segunda parte da *Transcendencia do Ego*, formalmente constituída pelos fenômenos psíquicos: *ação, estados e facultativamente, qualidades*, que encontram no Ego sua representatividade ideal, e nele se manifestam através da unificação em sua dupla face.

Referências bibliográficas:

- BELO, Renato dos Santos. *Sartre e a tese da transcendência do ego*. Griot – Revista de Filosofia, v.9, n.1, p.159-180, 2014.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 2ª edição.
- CARRASCO, Alexandre de Oliveira Torres. *Segundo excuro: “a transcendência do ego” e o estádio de espelho*. Sofia, v. 4, p. 53-63, 2015.
- _____. *Genealogia do Psíquico, Ensaio sobre a TE de Sartre. Primeira parte*. Cadernos Espinosanos (USP), v. XXVIII, p. 59-107, 2013.
- _____. *Breve apresentação de “A Transcendência do Ego-esboço de uma descrição filosófica”*. Cadernos Espinosanos (USP), v. XXII, p. 173-181, 2010.
- _____. *Genealogia do Psíquico. Sobre a Transcendência do Ego, de J.P.Sartre, II*. Revista Discurso. v. 43, p. 1-170, 2013.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Sartre: a liberdade sem desculpas. In: FIGUEIREDO, Vinícius. *Seis Filósofos na sala de aula*. Vol I São Paulo: Berlendis & Vertecchia Editores, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. São Paulo: Cosac & Naif, 2006.
- _____. *O que é a subjetividade?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- _____. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2011a.
- _____. *A transcendência do Ego*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*: L&PM, 2008.
- SILVA, Franklin Leopoldo. *Subjetividade e crítica em Sartre*. Sofia, v. 4, p. 6-16, 2015.
- _____. *A transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre*. Síntese (Belo Horizonte), Belo Horizonte, v. 27, n.88, p.165-182, 2000.

O nascimento da psiquiatria acerca do tratamento moral da loucura

David Vergílio Moura¹

Introdução

Antes da medicalização da loucura, o doente mental era concebido como moralmente problemático e a psiquiatria ascende a um rigor científico abandonando postulados abstratos e classificando as doenças mentais patologicamente, tornando-as passíveis de tratamentos médicos. Desta forma questionamos: A loucura após sua medicalização, a partir dos tratamentos psiquiátricos institucionalizados, perde seu status de “doença” moral? Ou na realidade toda intervenção médico-psiquiátrica em suma tem como finalidade o tratamento moral do doente mental?

A partir de tais questões se torna necessário, em um primeiro momento fazer um estudo minucioso acerca dos escritos da primeira fase de Foucault. Sua fase arqueológica trará à luz a *Historia da loucura*, bem como seus escritos anteriores a esta obra, cujo intuito é apresentar de forma consistente qual a verdadeira forma de entender a loucura antes de ser institucionalizada e como era concebido o ser tomado de insanidade. Desta forma torna-se possível apontar passo a passo todas as ações diante de tal mal que assola a humanidade antes do século XVIII. Ou seja, apontar “a representação da loucura como fenômeno histórico e social, analisada do ponto de vista das percepções sociais” (CAPONI, 2012, p. 32).

Nos cursos de 1973/1974 no Collège de France ministrados por Michel Foucault os quais deram origem à obra *O Poder Psiquiátrico*, traz à cena uma nova análise acerca da loucura após dez anos da publicação de *História da Loucura*. Neste momento o que está em evidência são as formas em que se articulam o poder, verdade e saber nas relações entre médico e paciente nos tratamentos asilares.

Neste novo momento que se ascende na filosofia francesa, o filósofo apresenta com ênfase o conceito de *poder disciplinar*, um poder entendido como instância de normatização presente no espaço asilar. Foucault trabalha neste momento apontando como o asilo psiquiátrico que é um espaço disciplinar, tal como as escolas, os hospitais, as prisões, ou seja, instituições normatizadoras. Os tratamentos psiquiátricos utilizam métodos disciplinares para tornar o sujeito tomado de insanidade dócil e manipulável assim sendo possível o tratamento médico, porém a disciplina não é apenas uma das ferramentas utilizadas no tratamento, ela está presente desde o momento em que o paciente decide procurar

1 UEL

tratamento (ou é levado por terceiros). Durante o tratamento (através dos métodos de domesticação), está presente a relação de poder que o médico tem dentro do espaço asilar, e este se encontra tanto na arquitetura do ambiente, quanto na cura do paciente, ou seja, está presente em todas as instâncias patológicas psiquiátricas. Desta forma torna-se possível criar uma cena geral do nascimento da psiquiatria asilar no século XVIII e XIX por conta do *poder disciplinar*.

Foi numa época relativamente recente que o Ocidente concedeu à loucura um status de doença mental. [...] O louco era considerado até o advento de uma medicina positiva como um “possuído”. [...] Assim, teria sido necessário esperar a objetividade de um olhar médico sereno e finalmente científico para descobrir a deterioração da natureza lá onde se decifravam apenas perversões sobrenaturais. (FOUCAULT, 2000, p.75)

Com este cenário torna-se possível abordar outro momento acerca da loucura no qual a medicina abandona todo e qualquer postulado abstrato para se tornar rigorosamente científica, ou seja, abandona os meios morais para tratar medicamente o ser insano. O louco não é mais alguém imoral ou irracional, ele é alguém que se desviou de certo caminho por conta de uma doença que deve ser tratada cientificamente, devendo ser desvencilhado qualquer tratamento que não seja este. No entanto, por mais que o doente esteja sendo tratado de maneira científica, ele deve reestabelecer a ordem perdida, ou seja, reestabelecer sua lucidez, sua faculdade da razão. Os métodos utilizados terão de certa forma enfoque na cura da doença, mas com o mesmo intuito, o de reabilitar aquela pessoa ao convívio social, uma vez que mesmo na contemporaneidade o insano se torna um problema social. O que permite a interpretação sobre os métodos científicos encaminharem os doentes à um caminho em direção à reabilitação não apenas patológica, mas também moral.

Desenvolvimento

Dizer em que ponto nasce a psiquiatria tal qual é conhecida nos dias atuais, acaba por se tornar uma tarefa quase que impossível, pois há registros, mesmo antes da criação dos hospitais psiquiátricos, de tratamentos voltados para a reabilitação de pessoas classificadas como insanas ou até mesmo possuídas de uma loucura que fugiam do aceito socialmente e moralmente. No entanto, aproximadamente no século XVIII, começam a surgir às instituições que seriam destinadas a estes. Estas instituições possuíam no modo de tratamento, práticas puramente disciplinares, estas agiriam direcionando os concebidos como loucos a se portarem de tal modo que pudessem ser aceitos moralmente pela ideia de normatização, de forma que “o louco só era admitido nas casas de internamento bem como nos hospitais se houvesse alguma possibilidade – ainda que remota – de cura, o que é praticamente um sinônimo de reabilitação moral (NALLI, 2006, p.88)”.

Sandra Caponi expõe em *Loucos e Degenerados*, que em 1961 a preocupação de Foucault “se tratava de estudar a representação da loucura como fenômeno histórico e social analisada do ponto de vista das representações sociais” (CAPONI, 2012, p.32), visto que o âmago da loucura se difere do que conhecemos por doença mental, esta loucura possui uma relação com a verdade, ou seja, nem sempre tida como patológica. De acordo com Frayze-Pereira em seu texto *A Loucura antes da História* (1985) pode-se destacar três grandes momentos:

O período do internamento clássico, nos séculos XVII e XVIII, enquadra-se entre um momento de liberdade que inclui o final da Idade Média e o século XVI e o período contemporâneo, quando a Psiquiatria, herdeira das práticas de internamento, estará destinada a lidar com os loucos que abarrotam os asilos. (p.129)

Em toda a Europa, no fim da Idade Média existiam leprosários, que se tornaram vazios com o fim da lepra, tais como os relatados por Foucault na obra *História da Loucura*: “em Stuttgart, em 1589 o relatório de um magistrado indica que há 50 anos não havia mais leprosos na casa que lhes eram destinadas. Em Lippingem, o leprosário é logo povoado por incuráveis e loucos”(FOUCAULT, 2014, p. 5). Os aparatos que foram utilizados para exclusão de doentes, que significavam riscos para a sociedade, os leprosos, da mesma maneira foram utilizados em decorrência de uma doença que se tinha o receio de que pudesse incidir problemas sociais, a loucura. “Os valores e as imagens que tinham aderido à personagem do leproso; é o sentido dessa exclusão” (FOUCAULT, 2014, p. 6). Que da mesma forma recaiu sobre aqueles tomados de insanidade.

No entanto, não ocorre imediatamente esta transição de tal mal que poderia açoiar a população, são necessários “quase dois séculos, para que este novo espantinho” (FOUCAULT, 2014, p.8) tome o lugar que tinha anteriormente aquela doença que suscitava o medo, as divisões e as exclusões “antes de a loucura ser dominada, por volta da metade do século XVII” (FOUCAULT, 2014, p.8). A exclusão dos loucos, assemelhando-os aos leprosos, direcionava-os a uma vida errante, vagando pelos campos, de cidade em cidade, sem cidadania, transformando-se em pessoas que não tinham lugar no meio da sociedade.

Certa alegoria da cultura ocidental, nomeada de *Narrenschif* por Sebastian Brant em 1494, apresenta a “Nau dos loucos, estranho barco que desliza ao longo dos rios da Renânia e dos canais flamengos [...] Os loucos tinham então uma existência facilmente errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros”(FOUCAULT, 2014, p. 9). Indivíduos levados pela sua própria insanidade pelas águas tempestuosas de sua própria existência, não tendo nenhuma segurança e um destino inserto, sem porto e sem fim de viagem. Sujeitos destituídos de suas cidadanias, eles eram expulsos, as igrejas proibidas a estes, e flagelos públicos tornava-se cotidianamente comuns (FOUCAULT, 2014).

Desta maneira surge à famosa cena de Philippe Pinel, libertando os loucos das correntes em *Bicêtre*. A lei de 1790 previa “a criação de grandes hospitais destinados aos insensatos” (FOUCAULT, 2014, p. 463). Porém, mesmo com esta lei os hospitais destinados àqueles desprovidos da razão, por sua vez chamados de loucos, não foram criados imediatamente. Locais de reclusão de incorrigíveis foram utilizadas para o internamento dos insanos, nenhum destes grandes hospitais existiam ainda no ano de 1793.

Bicêtre era apenas um asilo de insanos trancados em celas e acorrentados, dentre estes coabitavam criminosos e pessoas vítimas de políticas voltadas ao bem estar comum dos homens, tais quais, famílias, igrejas, etc.. Pinel, médico respeitado pela sua carreira, fora nomeado neste ano como responsável pelo asilo, frente a esta cena de horrores retira as correntes dos loucos, e inicia o que podemos chamar de tratamento científico sobre as “doenças do espírito (FOUCAULT, 2014, p.464)”.

Tirar as correntes dos alienados presos nas celas é abrir-lhes o domínio de uma liberdade que será ao mesmo tempo o de uma verificação. É permitir que apareçam numa objetividade que não mais será ocultada nem nas perseguições, nem nos furores que lhes correspondem; é construir um campo asilar puro (FOUCAULT, 2014, p.466).

Ora, com a libertação dos alienados temos uma nova maneira de olhar para o doente mental, aqueles que eram temidos que fossem soltos, tidos como furiosos, a partir disto, podiam dar “livre curso ao seu furor” (FOUCAULT, 2006, p. 25). Foucault nomeou este evento de *protopsiquiatria*, ou seja, este período que circunda os últimos anos do século XVIII e nos anos iniciais do século XIX, “antes do grande edifício institucional do asilo psiquiátrico” (FOUCAULT, 2006, p.32).

De fato, antes do século XIX, a experiência da loucura no mundo ocidental era bastante polimorfa; e sua confiscação na nossa época no conceito de ‘doença’ não deve iludir-nos a respeito de sua exuberância originária. Sem dúvida, desde a medicina grega, uma certa parte no domínio da loucura já estava ocupada pelas noções de patologia e as práticas que a ela se relacionam. Sempre houve, no Ocidente, curas médicas da loucura e os hospitais da Idade Média comportavam, na sua maior parte, como o Hôtel-Dieu de Paris, leitos reservados aos loucos (frequentemente leitos fechados. espécies de jaulas para manter os furiosos). Mas isto era somente um setor restrito, limitado às formas da loucura que se julgavam curáveis (frenesis, episódios de violência, ou acessos ‘melancólicos’). De todos os lados, a loucura tinha uma grande extensão, mas sem suporte médico. (FOUCAULT, 2000, p.53)

Nesse sentido, para que a psiquiatria se torne científica “A patologia mental deve desvincilhar-se de todos os postulados abstratos de uma metapsicologia (MACHEREY, 1985,p.49)”, assim deixando de lado as preocupações morais e atenuando tratamentos físicos, com a utilização de métodos ligados a medicina, medicações tais como láudano, ópio começam a ser introduzidas nos tratamentos psiquiátricos para a cura do doente. Já não se trata de separar o doente da sociedade e sim tratá-lo para que ele retorne à sociedade, dotado novamente de suas faculdades racionais.

O interesse do médico psiquiatra, através de marcas do saber se posiciona como corpo maior sobre o doente mental, tendo o status de orientador do louco. O *poder disciplinar* através de métodos, de ferramentas, de jogos de poder, tem como objetivo disciplinar os corpos, para que assim se tornem dóceis, dando uma direção ao paciente, a qual ele deverá tomar, pois será a melhor alternativa fazê-lo. Esta disciplinarização é que guiará o paciente para onde ele for levado. No contexto do poder disciplinar podemos notar pontos em que os disciplinados são conduzidos a se portarem de tal maneira de acordo com regras preestabelecidas.

Considerações Finais

O grande objetivo de todo o tratamento disciplinar é fazer com que a razão seja recuperada, tendo que a loucura não é a perda ou a ausência da capacidade cognitiva e sim uma falha desta. O louco possui tudo o que precisa para pensar, porém ocorre uma falha que o impede ser concebido como ‘normal’.

Uma vez traçado este percurso, se pode notar que, quando se fala em prática psiquiátrica em tratamentos de loucos ou alienados, não se consegue desassociar o *poder disciplinar* que é utilizado em tais tratamentos, pois é com estas práticas que obterá a cura do louco. É percorrendo este caminho pelas obras voltadas ao tema da loucura e dos asilos psiquiátricos que se pode responder a questão de como a psiquiatria médica apenas é possível por conta das práticas disciplinares e de que maneira ela utiliza dos mecanismos que docilizam e devolvem a razão aos sujeitos alienados e delirantes.

A partir desta problemática pontual se torna possível encontrar relatos sobre a imagem que se tinha da loucura antes do século XVIII, estruturando uma ponte entre *História da Loucura* e *O poder psiquiátrico*² se torna possível explicar de que maneira o *poder disciplinar* está inserido dentro dos asilos psiquiátricos, e como ele possibilita instrumentos para que a medicina psiquiátrica possa trabalhar a cura do doente mental disciplinando-o e corrigindo-o, fazendo com que a medicina psiquiátrica apenas se torne possível por conta dos mecanismos disciplinares utilizados nos tratamentos dos indivíduos tomados de loucura, resumindo tudo a ajustes morais para que todos os indivíduos possam viver em harmonia e dentro dos padrões de normalização, isto só é possível pelo que pode vir a ser chamado de *Disciplina Moral*.

2 Ambas obras de Michel Foucault.

Referências bibliográficas:

CAPONI, Sandra. *Loucos E Degenerados: Uma Genealogia Da Psiquiatria Ampliada*. Rio de Janeiro. Editora FIOCRUZ, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Doença Mental e Psicologia*. Tradução Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Historia Da Loucura: Na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo . Perspectiva, 2014.

FOUCAULT, Michel. *O Poder Psiquiátrico: Curso Dado No Collège De France (1973-1974)* / Michel Foucault; Edição estabelecida por Jacques Lagrange, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão técnica de Salma Tannus Muchail, Marcio Alves da Fonseca. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

MACHEREY, Pierre. *Nas Origens da História da Loucura - Recordar Foucault*, Renato Janine Ribeiro (org.). São Paulo, Brasiliense, 1985.

NALLI, Marcos. *Foucault e a Fenomenologia*. São Paulo, Loyola, 2006.

A articulação entre *estrutura e história* na arqueologia de Michel Foucault

Débora Bráulio Santos¹

A arqueologia do saber e a descoberta da ruptura

A arqueologia de Michel Foucault investiga a formação de saberes sobre o homem a partir das condições históricas de possibilidade para seu surgimento. Sua tese central reside na existência de sistemas implícitos do saber que condicionam e tornam possível a emergência de teorias científicas, ideias filosóficas, opiniões do senso comum, bem como de instituições, práticas e costumes. Tais sistemas determinam, portanto, muito antes do sujeito, o que é possível ou impossível ser pensado, dito e realizado em dado momento histórico.

Este procedimento metodológico é utilizado em três obras principais – *História da Loucura (HL)*, *Nascimento da Clínica (NC)* e *As palavras e as coisas (APC)*². Em todas elas, os quadros do saber são definidos seguindo a mesma periodização: o Renascimento (século XVI), a época Clássica (XVII e XVIII) e a Modernidade (XIX ao XX). Um dos principais resultados destas investigações é a descoberta da descontinuidade entre tais períodos nos campos do saber estudados por Foucault. Segundo ele, “esse tipo de pesquisa não é possível senão como análise do nosso próprio subsolo. [...] Se não tivesse havido nesse solo algo como uma ruptura, a arqueologia não seria nem possível nem necessária” (DE1, 2001, p. 528)³.

Em *História da Loucura*, o autor investiga as condições históricas de possibilidade da psiquiatria e mostra que esta é uma ciência recente, pois, conceitualmente, é impossível falar de *doença mental* antes do final do século XVIII: até então, não havia diferença entre o físico e o mental. Em *Nascimento da clínica*, ele investiga as condições históricas para o surgimento da medicina moderna e descobre que esta surge quando o conceito de doença que vigorava na medicina clássica se transforma radicalmente. “É a famosa teoria das descontinuidades: não existe ‘loucura através dos tempos’, religião ou medicina através dos tempos” (VEYNE, 1995, p. 172).

Em *As palavras e as coisas*, Foucault se volta para a formação das ciências humanas, investigando as condições de possibilidade do surgimento do sujeito epistemológico moderno, e descobre novamente rupturas entre o saber do Renascimento, o saber clássico e o moderno,

1 Mestranda em Filosofia/ Bacharel em Filosofia e em Comunicação Social (UFMG)

2 Estas três obras compõem o projeto arqueológico de Foucault, juntamente com *Arqueologia do Saber*, que busca esclarecer o método da arqueologia. As duas primeiras obras (*HL* e *NC*) focalizam tanto o discurso quanto instituições e práticas de cada época. Já a obra central em nossas análises – *As palavras e as coisas* – se volta para as ciências humanas e é caracterizada pela centralidade do discurso.

3 As citações da coletânea *Dits et Écrits* serão feitas como DE1 ou DE2, com o número referindo-se ao volume. Em todas as citações dos dois volumes, as traduções são nossas.

sendo que estes agora são definidos como *epistemes*⁴. A *episteme*, como uma configuração de regras que torna possível o saber e define a ordenação das coisas e das palavras em cada época, é um conjunto de condições de possibilidade históricas – ou *a priori histórico*⁵.

A *episteme* renascentista é determinada pela figura da *semelhança*: Deus deixou assinalações impressas nas coisas a serem decifradas pelo homem, permitindo a ele conhecer a natureza. A atividade principal do saber é, portanto, a *interpretação*. Os signos são naturais, havendo uma ligação direta entre as palavras e as coisas. Daí a importância da exegese e do comentário.

A partir do século XVII, tem-se a *episteme* clássica, em que a *semelhança* dará lugar à *representação*, rompendo o vínculo natural (e sobrenatural) entre as coisas e as palavras. Os signos passam a ser instituídos de forma arbitrária, visando à transparência entre eles e seus referentes. O que se descobre no mundo não é mais a *semelhança*, que é enganadora, mas a identidade e a diferença, cabendo ao pensamento reflexivo instaurar uma ordem para a natureza. O que caracteriza a *episteme* clássica é a “*máthêsis*, que seria ciência geral da ordem” (FOUCAULT, 2007, p. 188). No lugar do comentário, teremos as taxinomias e classificações. Neste período, Foucault investiga os saberes da História natural, da Análise das Riquezas e da Gramática Geral.

A *episteme* moderna tem início quando a representação perde a transparência e a tarefa de torná-la possível passa a ser do homem. No lugar das representações que constituíam os seres vivos, as riquezas e as palavras, surgem os objetos empíricos *vida, trabalho e linguagem*, todos eles reportados ao próprio homem. Essas positivities marcam a *historicidade* que as constitui⁶. Por suas limitações factuais, o homem se descobre como um ser finito – essa finitude “é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem” (FOUCAULT, 2007, p. 434). O homem aparece, então, como coisa empírica, objeto para o saber, e sujeito que conhece, condição de possibilidade do conhecimento. Foi apenas quando se constituiu esse “duplo empírico-transcendental”, na esteira de Kant, que o homem apareceu como figura epistêmica, abrindo caminho para as *ciências humanas*.

Tais ciências “estudam o homem enquanto ele se representa a vida na qual está inserida sua existência corpórea, a sociedade em que se realiza o trabalho, a produção e a sua distribuição, e o sentido das palavras” (MACHADO, 2006, p. 130). Sendo assim, elas não lidam com positivities, e sim com a representação dos conceitos das ciências empíricas, importando seus modelos. Além disso, tais ciências erram ao herdar as discussões da antropologia filosófica, perguntando pela natureza do *anthropos* e fundando a significação no sujeito, ao passo que este é desde Kant marcado pela duplicidade. Este “sono antropológico” acomete tanto as ciências humanas quanto as filosofias modernas (fenomenologia, existencialismo e outras marcadas pelo humanismo).

4 A *episteme* define o campo de análise da arqueologia e se refere à uma disposição epistemológica do saber, já presente nas primeiras obras, com a mesma marcação temporal. Porém, apenas em *APC* eles ganham o nome de *episteme*, e uso do termo se relaciona ao fato de se tratar de uma análise puramente discursiva. Na *Arqueologia do Saber*, Foucault explica que a *episteme* não é “um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas” (FOUCAULT, 2008, p. 214).

5 O termo faz alusão clara à Kant. Foucault retém a ideia de condição de possibilidade, porém a coloca no horizonte da história, o que é problemático, já que para Kant o que está no domínio da experiência é o *a posteriori*, estando o *a priori* no domínio do transcendental. De todo modo, entendemos que, ao falar em *a priori histórico*, Foucault se refere a um *a priori na história*, e não *da história*. (GIMBO, 2017, p. 80)

6 Se a forma fundamental da *episteme* renascentista foi a *semelhança* e a da *episteme* clássica, a ordem, a da modernidade será a história. O fluxo da temporalidade definirá o modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, tanto das empiricidades quanto aquilo a partir do qual elas são possíveis.

A tese central do livro consiste na afirmação de que o homem é uma invenção recente, cujo fim talvez esteja próximo. Invenção recente pois só na modernidade ele surge como objeto para o saber. Já o fim próximo se relaciona com o estruturalismo, que seria uma espécie de alternativa para as ciências humanas diante de sua fragilidade epistemológica. A Linguística, a Etnologia e a Psicanálise, consideradas por Foucault como *contra-ciências*, iriam na direção contrária às ciências humanas ao substituir o homem pelas estruturas e formas objetivas (da língua falada, das regras da cultura e das leis do desejos), de modo que este desapareceria enquanto figura do saber.

Além da importância das *contra-ciências* estruturais em *APC*, a *episteme* parece exercer ela própria o papel de estrutura, passível de ser formalizada porque definida por regras e constantes, colocando-se perante o saber de uma época com caráter de necessidade, na medida em que o condiciona. A passagem de uma *episteme* a outra indica uma ruptura, uma descontinuidade no quadro do saber, não sendo definíveis causas para tal mudança.

Estrutura e história

O método arqueológico levanta um problema central, que se mostra de forma contundente na obra *As palavras e as coisas*: a tensão entre o campo da história e o da estrutura, a contingência e a necessidade, a indeterminação e a formalização. Tal método recebeu diversas críticas, tanto pela ideia de que haveria um quadro implícito, anterior ao sujeito, que determina as possibilidades históricas do saber – ou seja, pela presença da estrutura, entendida como necessidade, formalização de caráter determinista (em relação à liberdade do sujeito) – quanto por apontar rupturas, descontinuidades, sem que fosse possível apresentar suas causas ou sem que houvesse, segundo os críticos, também articulações e continuidades – ou seja, pela eliminação da história, de toda forma de causalidade, da contingência e da possibilidade de transformação (por meio da *práxis* humana)⁷.

Nossa hipótese, porém, é de que em sua arqueologia, Foucault apresenta um avanço importante: aplica métodos da análise estrutural, mas mantém-se dentro do campo da história. Isso é possível através da articulação entre o estruturalismo, os conceitos e práticas introduzidos pela Escola dos Anais e a metodologia da escola epistemológica francesa, somadas às inovações que o filósofo apresenta com suas análises.

O estruturalismo permite a Foucault⁸ escapar de uma reflexão exclusivamente causal, ao abordar os objetos em seu aspecto de sistema, isto é, como um conjunto de relações entre partes que são tomadas a partir de suas ligações sincrônicas. Compreender um objeto a partir

7 Uma das críticas mais famosas e elucidativas é a de Sartre: “Uma tendência dominante, pelo menos, porque o fenômeno não é geral: é a recusa da história. O sucesso do último livro de Michel Foucault é característico. O que encontramos em *As palavras e as coisas*? Não é uma “arqueologia” das ciências humanas. O arqueólogo é alguém que procura vestígios de uma civilização desaparecida para tentar reconstruí-la. [...] O que Foucault nos apresenta é [...] uma geologia: a série de camadas sucessivas que formam nosso “solo”. Cada uma dessas camadas define as condições de possibilidade de um certo tipo de pensamento que triunfou durante um certo período. Mas Foucault não nos diz qual seria o mais interessante: saber como cada pensamento é construído a partir dessas condições, nem como os homens passam de um pensamento para outro. Para fazer isso, teria que envolver *práxis* e, portanto, história, e é precisamente isso que ele recusa”. (SARTRE, Jean-Paul. Jean-Paul Sartre répond. In: *Revue L'Arc*, Paris: Duponchelle, 1990, tradução nossa).

8 A relação de Foucault com o estruturalismo é ambígua, tendo ele tanto afirmado quanto negado tal vinculação. “O que tentei fazer foi introduzir as análises de estilo estruturalista em domínios nos quais elas não haviam penetrado até o presente, isto é, no domínio da história das ideias” (DE1, 2001, p. 611). “Não tenho nenhuma ligação com o estruturalismo e nunca usei o estruturalismo para análises históricas” (DE2, 2001, p. 80). A despeito da ambigüidade, interessa-nos mostrar como, no momento de produção de *APC*, a aplicação da análise estrutural no campo da história das ideias oferece a Foucault um instrumento precioso para alcançar objetivos centrais da arqueologia, como “a historicização do transcendental e recusa de uma teleologia progressista. Resultados esses obtidos a partir de uma análise focada na historicidade de sistemas de saber” (GIMBO, 2017, p. 86).

de sua sistematicidade ou logicidade interna permite que ele apareça em sua singularidade, como mostraram Saussure na linguística, Barthes na literatura, Dumézil e Lévi-Strauss na análise dos mitos. Tal reflexão, no entanto, não deixa de ser histórica – afinal, “o sucessivo é apenas uma dimensão da história; a simultaneidade de dois acontecimentos não é menos um fato histórico do que sua sucessão” (DE1, 2001, p. 854). A sincronia não nega o tempo em si, e sim uma certa concepção do tempo como continuidade e da história como narrativa de eventos, as quais dependem de uma concepção transcendental e universal de sujeito. Nesta perspectiva, o estruturalismo, ao invés de se desviar da história, “foi uma empresa cujo propósito era dar um método mais preciso e rigoroso às pesquisas históricas” (DE1, 2001, p. 1136), pois compreender um objeto a partir de sua sistematicidade interna permite que ele apareça em sua singularidade, evidenciando sua história como um movimento de *transformação* constante. A história, segundo Foucault, “deve ser antes compreendida como análise das transformações de que são efetivamente suscetíveis as sociedades” (DE1, 2001, p. 1141). “Uma análise é estrutural quando estuda um sistema transformável e as condições sob as quais essa transformação é realizada” (DE1, 2001, p. 1144).

A empreitada estruturalista tem uma importante confluência com o método historiográfico da Escola dos Anais⁹. Tal método se opunha ao caráter narrativo e continuísta da história tradicional, teleológica, que confere inteligibilidade aos eventos integrando-os em uma sucessão. Ele propunha, ao contrário, a articulação de *séries* a partir da materialidade concreta dos documentos, com durações diversas (curtas, médias e longas), levando em conta a dispersão dos fatos, a contingência e os cortes. Esta história serial, segundo Foucault, oferece um novo sentido à noção de *acontecimento* (*événement*), e “as duas noções fundamentais da história tal como ela se faz hoje não são mais o tempo e o passado, mas a *transformação* e o *acontecimento*” (DE1, 2001, p. 1141). Na história tradicional, o acontecimento era visível, mas sua causa ou sentido estavam escondidos “por trás” dos documentos da época, cabendo ao historiador desvendá-los. Na “nova história”, ao contrário, o historiador busca as relações internas e externas do corpo de documentos, o que faz aparecerem diversas camadas de acontecimentos, dos quais alguns são visíveis e conhecíveis para seus contemporâneos, e outros invisíveis. Esta camada escondida de acontecimentos difusos “determinam profundamente a história do mundo. Pois sabemos muito bem que a inversão de uma tendência econômica é muito mais importante que a morte de um rei” (DE1, 2001, p. 1146). Vale lembrar que nem este historiador nem o estruturalista buscam em seu objeto o que ele “esconde” da mentalidade de uma civilização, mas fazem aparecer o sistema de relações próprias a ele. Tais métodos levam à multiplicação das durações, de um lado, e das descontinuidades, de outro. “O estruturalismo e a história contemporânea são instrumentos teóricos graças aos quais se pode, contra a velha ideia de continuidade, pensar realmente a descontinuidade dos acontecimentos e a transformação das sociedades” (DE1, 2001, p. 1149).

A crítica do continuísmo em história é uma lição que Foucault aprendeu também com a epistemologia de Bachelard e Canguilhem, que levanta críticas semelhantes às da Escola dos Anais no campo da história das ciências, opondo-se à história factual, descritiva, “que celebra datas, relata descobertas, traça biografias ou procura precursores das teorias atuais. É sobretudo a crítica do precursor” (MACHADO, 2007, p. 12). A história das ciências deve, ao contrário, ser uma história dos conceitos, como mostrou Canguilhem,

⁹ A importância da Escola dos Anais para Foucault fica evidente em várias entrevistas e declarações dos anos 60. Em uma delas, ele afirma: “Isto que Marc Bloch, Febvre e Braudel mostram para a história *tout court*, eu acredito que possa ser mostrado para a história das ideias, do conhecimento, do pensamento em geral” (DE1, 2001, p. 815).

pois é a formação destes que permite compreender as operações da ciência – o conceito expressa a racionalidade e a verdade científica. A inter-relação conceitual entre diferentes campos da ciência evidencia o aspecto sincrônico, estrutural, do discurso científico.

Apesar deste caráter sincrônico, a ciência também é processo, devir, sendo que, para a epistemologia francesa, o *progresso* é um componente essencial da cultura científica. Isto porque esta se desenvolve sempre rumo a uma verdade e uma racionalidade cada vez maiores¹⁰. No entanto, o progresso não é contínuo, evolutivo, mas descontínuo, dialético, realizando-se “por meio de rupturas sucessivas, por negação, por ‘liquidação do passado’” (MACHADO, 2007, p. 21). A ciência não *desvela* uma verdade, mas a *produz*, no sentido de que só os seus procedimentos são capazes de produzi-la. O progresso da ciência não corresponde a um “progresso do espírito humano”, e o erro, não tendo caráter negativo, possui valor como tal. Bachelard desclassifica toda pretensão de um racionalismo geral e propõe um racionalismo regional – não há critérios de racionalidade válidos para toda a ciência, e sim diferentes regiões de cientificidade. Assim, a história epistemológica deve abandonar toda perspectiva continuísta e voltar-se para a descontinuidade. Além disso, ela deve relacionar os conceitos com as práticas sociais e políticas. Deste modo, esta escola coloca o foco no *processo de produção* do conhecimento científico, operando uma historicização da racionalidade científica.

Foucault e a história: uma filosofia da relação

Apropriando-se destas importantes lições do estruturalismo, da Escola dos Anais e da epistemologia francesa, Foucault pôde inserir a análise histórica dentro do pensamento sistêmico, no domínio da história das ideias. Aqui cabe evidenciar as principais inovações da arqueologia foucaultiana. De um lado, a ampliação dos objetos da análise epistemológica, ao visar o saber como uma camada anterior à ciência e inserir as ciências humanas, até então pouco visadas pela epistemologia devido a seu baixo grau de cientificidade. Foucault cria um método que recua na escala que define este grau e permite um estudo analítico e filosófico do saber, voltando-se para as condições de possibilidade do surgimento mesmo destas ciências.

De outro lado, isto só é possível pela utilização de um novo método de análise histórica. Paul Veyne nos ajuda a compreender o passo determinante dado por Foucault, ao qual se refere como uma “reviravolta copernicana”. A história tradicional voltava seus olhos para certos “objetos naturais” (*a política, o poder, o Estado, a loucura etc*), que seriam como que a parte *emersa* de um iceberg. A parte *imersa* são as práticas históricas que objetivaram tais objetos, fazendo com que se tornassem o que foram em cada época. “O objeto não é senão o correlato da prática”, ou seja, “a relação determina o objeto, e só existe o que é determinado” (VEYNE, 1995, p. 159). Foucault opera uma *historicização* destes falsos objetos naturais, ao substituir “essa filosofia do objeto tomado como fim ou como causa por uma filosofia da relação”, encarando “o problema pelo meio, pela prática ou pelo discurso” (VEYNE, 1995, p. 166). Essa *relação* não havia sido de fato destacada nem pelo estruturalismo nem pela Escola dos Anais ou pela epistemologia histórica.

Essa *relação* entre o objeto e a prática ou o discurso que o objetiva dissolve a dicotomia entre estrutura e história, na medida em que a pergunta pelo *porque* de uma objetivação

10 A história da ciência tem portanto um caráter normativo, pois visa julgar seu passado, avaliá-la quanto à produção de verdade, a partir de sua condição na atualidade, que é sua forma mais avançada (embora provisória). Esta é uma importante diferença de Foucault em relação à epistemologia francesa, pois a arqueologia é crítica da própria ideia de racionalidade, abandonando a questão da cientificidade e a ideia de progresso da razão.

ter dado lugar à outra – isto é, a explicação para a passagem de uma *episteme* a outra¹¹ – tem como resposta “o conjunto da história”, isto é, um conjunto de transformações que só pode ser apreendido através de uma descrição precisa das práticas da época (VEYNE, 1995, p. 157). De um lado, não havendo objetos naturais, não há evolução ou modificação de um mesmo objeto ao longo do tempo – a história não pode ser linear, teleológica. Ao mesmo tempo, se olhamos para as práticas, é impossível permanecer em um estado de fixidez, necessidade ou determinismo que seria supostamente o da estrutura, pois as práticas, enquanto categorias da ação, são atravessadas pela contingência e abertura que marcam a história.

Sendo assim, entre o que um objeto é em certo momento e o que se torna em outro, há uma descontinuidade que não é, no entanto, pura ruptura, e sim um limite, a zona de transformação de um problema, o limiar entre “o vazio e o novo espaço discursivo” (GIMBO, 2017, p. 80). Ao invés de remeter a uma instância transcendental, a-histórica, ou de ser figura negativa que demonstre a falência de um princípio racional de explicação causal ou dialética, a descontinuidade aparece como o lugar privilegiado de apreensão da história. “A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história. Ela se tornou, agora, um dos elementos fundamentais da análise histórica” (FOUCAULT, 2008, p. 9).

Ao falar em objetivação pela prática ou pelo discurso, vale lembrar que Foucault entende estas duas instâncias como correlatas, sendo o discurso também uma prática. Segundo ele, a arqueologia seria “a descrição do *arquivo* e não a descoberta de um começo ou a restauração dos ossos do passado”, sendo que, por *arquivo*, ele entende

a massa de coisas ditas em uma cultura, conservadas, valorizadas, reutilizadas, repetidas e transformadas. Em suma, toda essa massa verbal que foi fabricada pelos homens, investida em suas técnicas e instituições, e que está tecida com sua existência e sua história. [...] O *arquivo* aparece então como uma espécie de *grande prática dos discursos* (DE1, 2001, p. 814, 815, grifos meus).

São as práticas discursivas que constituem o arquivo, e este é o objeto próprio da arqueologia. Trata-se de revolver as camadas do saber sem procurar a *arché* ou a origem absoluta das coisas, de escavar as significações, porém a partir dos discursos e práticas dos indivíduos, e não da primazia do cogito ou da consciência.

Ao entender o discurso como prática e falar em “acontecimento discursivo”, Foucault pôde deslocá-lo da esfera da linguagem ou do pensamento para inseri-lo na história. Ele pôde buscar o discurso manifesto, o conjunto de enunciados efetivamente pronunciados, e assim mostrar as condições que regem seu surgimento, o papel que exercem, a maneira como circulam, as relações que possuem uns com os outros, como são conservados ou destruídos, sacralizados, valorizados ou descartados, a maneira pela qual são investidos nas práticas ou condutas, como se articulam com eventos que não são de natureza discursiva. Em suma, “restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento” (DE1, 2001, pg.

11 Vale reforçar que o termo “explicação” não se refere a causalidade, a qual é deixada de lado por Foucault: “deixei o problema das causas de lado; escolhi, ao invés, me restringir a descrever as *transformações* elas mesmas” (FOUCAULT, 1970, p. XIV, grifo meu). Neste sentido, as críticas que o acusam de ter apresentado uma descontinuidade não explicada na transição entre *epistemes* são equivocadas, primeiro porque explicações em termos causais não eram a intenção do livro, mas também porque tais críticas operam com concepções (de tempo, história, sujeito, razão) estranhas ao pensamento foucaultiano. Na passagem entre *epistemes*, não há descontinuidade absoluta, mas séries de acontecimentos que se articulam.

706) e, assim, evidenciar porque o discurso não poderia ser diferente do que é ou foi em determinado momento, porque ele exclui outros discursos e ocupa uma posição específica em relação a eles.

Em síntese, poderíamos dizer que a arqueologia de Foucault, ao perguntar pelas condições de surgimento de uma ciência existente, as encontra na história, e tal método, “ao aliar a epistemologia e a história, abrirá para o filósofo um caminho original, a igual distância tanto da história das ciências tradicional quanto da filosofia analítica da ciência” (DOMINGUES, 2018, p. 48). Podemos então dizer, com Veyne, que “toda história é arqueológica por natureza e não por escolha” (VEYNE, 1995, p. 181) e que Foucault é o historiador em estado puro: tudo é histórico, a história é inteiramente explicável” (VEYNE, 1995, p. 173).

Referências bibliográficas:

- 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 – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- DREYFUS, Hubert. RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*; trad. Vera Porto Carrero – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DOMINGUES, Ivan. *Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas – 50 anos depois*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018 (no prelo).
- DOSSE, François. *História do estruturalismo* [2 Tomos]. Campinas: Editora Unicamp, 1993/ 1994.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2008.
- _____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard. 2001. v. 1 e v. 2.
- _____. *História da loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- _____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. *Nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- GIMBO, Fernando. *A arqueologia de Foucault entre a estrutura e a história*. Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 73-88, abril de 2017.
- GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archeology of scientific reason*. Cambridge, 1989.
- LEBRUN, Gérard. 1989. *Notes sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*. In: Michel Foucault philosophe. Paris: Editions du Seil.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber – A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1981.
- _____. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.
- SABOT, Phillipe. *Lire les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: PUF, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *Jean-Paul Sartre répond*. In: Revue L'Arc, Paris: Duponchelle, 1990.
- VEYNE, Paul-Marie. *Foucault, o pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.
- _____. *Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. 3ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1995.

Há lugar para o desejo na filosofia de Simondon?

Diego Viana¹

Este artigo situa a argumentação de Gilbert Simondon acerca da *camada afetivo-emotiva* em relação à reflexão sobre o *desejo* tradição filosófica. Bernard Stiegler critica Simondon pela ausência do desejo em sua psicologia e sua filosofia social e técnica; para Stiegler, esta ausência resulta numa filosofia apolítica, incapaz de incorporar o conflito. Simondon não se expressa em termos de *desejo*, mas sua teoria da afetivo-emotividade introduz um espaço de tomada de forma, oscilando entre afetividade e emoção, operando como eixo central da vida, no espaço entre percepção e ação. A afetivo-emotividade é moduladora, atuando na formação do sentido e na determinação da atividade, conforme ao conceito de desejo.

O papel da afetivo-emotividade em Simondon é semelhante ao do desejo em filosofias que se inspiram em Spinoza, opondo-se à tradição do desejo como falta. Para Spinoza, o desejo é o afeto axial na economia dos afetos. A afeto-emoção figura em Simondon como instância que absorve, modula e dá forma a incompatibilidades, incluindo conflitos de ordem política. Tanto as reflexões de Simondon sobre o social quanto sua filosofia da técnica são um pensamento do afetivo-emotivo, assim como as filosofias de Deleuze, Lyotard ou Stiegler são pensamentos do desejo. O caráter aberto e indeterminado da afeto-emoção faz dela um elemento do coletivo, ultrapassando o vivente individual. Embora a afetivo-emoção, marca da individuação psíquica, seja pertinente a um ser incompleto (*inachevé*), essa incompletude o torna criador; a inventividade se dá na camada afetivo-emotiva. A incompletude não é imperfeição, mas *neotenia*, disponibilidade para individuar no coletivo: o transindividual.

Simondon pensa o psíquico a partir do corpo, marcando a distinção entre dois *regimes de individuação*, o biológico e o *transindividual*. Ao indivíduo corresponde um meio associado, ambos desdobramentos do real pré-individual. O regime biológico implica uma individualidade que é relação com o meio de vida (tropismo). O transindividual diz respeito à subjetividade que tem por meio um mundo povoado de imagens e objetos. O psiquismo abre o corpo biológico a um novo campo de relações, que nunca são individuais e só proporcionam individuações internas ao indivíduo pois este se preenche de significações do coletivo. Com a nova modalidade de relações se dá a abertura à exterioridade, que traz consigo a vocação do coletivo e introduz o *transindividual*. O vivente se torna criador de seu mundo. A camada afetivo-emotiva realiza a tomada de forma dos objetos como carregados de desejo e polarizados. Compreendendo o vínculo entre corpo, psiquismo e afeto-emotividade, é possível concentrar-se na pergunta que orienta este artigo: há lugar para o desejo em Simondon?

¹ Diversitas-FFLCH/USP

1. O vivente: percepção, afetividade, ação

Simondon assinala uma dificuldade que torna o problema do vivente mais complexo do que o do ser físico: a individualidade do vivente é menos definível. Diferentes níveis de estruturação dos organismos se relacionam com diferentes níveis de organização do coletivo: espécie, colônia, sociedade (SIMONDON 2005, p. 158). O vivente, menos completo, é também menos encerrado em seu corpo, implicando a abertura ao coletivo que impede o isolamento da individualidade. A dissolução do pleno indivíduo é determinante para que a vida seja individuação continuada, “teatro de individuações”, que se expressa primeiro na afetividade. As transformações da afetividade, em sua atuação nas individuações do vivente, são o fio condutor entre a constituição do vital no interior do físico e do psicossocial como prolongamento do vital. A afetividade faz do indivíduo vital um indivíduo de fato vivo, incorporando o devir e a duração (*idem*, p. 161):

O caráter transdutivo heterogêneo só aparece em física nas margens dessa realidade física; ao contrário, a interioridade e a exterioridade estão por todo lado no ser vivo; o sistema nervoso e o meio interior garantem que a interioridade, em cada ponto, esteja em contato com uma exterioridade relativa. O equilíbrio entre integração e diferenciação caracteriza a vida.

A afetividade implica uma não-coincidência consigo mesmo, que explicita a permanência dos potenciais que se resolvem em estruturas associadas ao corpo, mas não se esgotam enquanto durar a vida. A afetividade designa, na vida individual, a heterogeneidade da natureza pré-individual. O prolongamento da individuação física na vida é uma dobra interna, uma perenização. O organismo é repositório de potenciais; sua individualidade consiste em ser atravessado pelo próprio meio associado. A afetividade reflete as operações polarizadoras do vivente, o fato de que a individuação vital consiste em um modo de relacionar-se com o exterior – percebendo e agindo – que se estende por todas as superfícies do vivente: o vivente é, pois, toda superfície. Se ele põe em relação uma ordem de grandeza menor do que ele (sua interioridade) e outra maior (seu meio), é um duplo movimento, pelo qual o vivente cinde o físico e o compatibiliza: as reações, diferenciações e integrações biofísicas se diferenciam dos processos do cosmo, mas se mantêm em relação com eles pela via da vida.

Assim, “a base da unidade e da identidade afetiva se encontra na polaridade graças à qual pode haver relação do um e do múltiplo” (*idem*, p. 162). Operando transdutivamente, desde o prazer e a dor “tomados em seu caráter concretamente orgânico” até as qualidades sensíveis e a expressão de estados internos, opera a mesma polaridade afetiva. Polarizada, a afetividade é o campo do heterogêneo no vivo. A constituição do objeto é também a constituição do sujeito para o qual algo é dado. O objeto se constitui porque é objeto da relação afetiva, em que se constitui a subjetividade. Nada nas sensações e no hábito garante a constituição de objetos significantes: “se a forma fosse dada, não haveria gênese, nem incerteza relativa ao porvir de um sistema físico, um organismo, um campo perceptivo; mas não é o caso. Há gênese das formas como há gênese da vida” (*idem*, p. 234). A gênese da vida é gênese perpetuada de formas e a gênese das formas é a atividade vital que se opera na medida da atividade perceptiva, vinculada à atividade do vivente.

A tomada de forma na percepção implica a modificação tanto no vivente quanto em seu meio e nas relações energéticas entre ambos. “No domínio psicológico, o conjunto em que se opera a percepção (...) não é só constituído por sujeito e mundo, mas também pela

relação entre sujeito e mundo” (*idem*, p. 235). A percepção não é captura da forma, mas “solução de conflito”, “descoberta de compatibilidade” e “*invenção* da forma”. O problema perceptivo está vinculado à afetividade porque as formas que mais ressoam não são as mais perfeitas, mas as mais relacionadas ao esquema corporal. “A intensidade de informação supõe um sujeito orientado por um dinamismo vital: a informação permite ao sujeito situar-se no mundo” (*idem*, p. 242). Simondon aborda a ação, pólo oposto da relação triádica, por meio da crítica à noção de adaptação (*idem*, p. 211):

A ação não é só modificação topológica do meio; ela muda a trama do sujeito e dos objetos; não é a repartição topológica abstrata dos objetos e das forças que se altera; são, de modo também global, mas mais íntimo e menos radical, as incompatibilidades de disparação que são superadas e integradas graças à descoberta da nova dimensão; o mundo antes da ação não é só um mundo em que há uma barreira entre o sujeito e seu objetivo; é um mundo que não coincide consigo mesmo, pois não pode ser visto de um único ponto de vista.

Só há obstáculo para o vivente porque ele se encontra em relação com o meio, o que implica a presença da polaridade perante o indivíduo, clamando por resolução como esquema corporal ou imagem. A afetividade gera esquemas de ação que se desdobram no psicossocial. A distribuição topológica das dinâmicas afetivas é o espaço em que se resolvem incompatibilidades.

A ação completa o ciclo em que a individuação vital se reitera. A multiplicidade perceptiva não contém um princípio de unidade, senão o que a afetividade introduz: o vivente cria uma “nova condição, que se torna dimensão” (*idem*, p. 212), a *ação*. É para a ação que está voltada a unidade do universo perceptivo e a constituição do mundo. Assim, “o universo sensorial não é dado desde o início: só há mundos sensoriais que esperam a ação para ser significativos” (*idem*).

O ser que percebe é o mesmo que age, pois os problemas que a ação resolve com esquemas corporais são os problemas da percepção. “A ação é solução dos problemas de coerência mútua dos universos perceptivos; é preciso que exista uma disparação entre esses universos para que a ação seja possível” (*idem*, p. 211), de modo que “após as individuações perceptivas, uma individuação ativa confere significação às disparações manifestas entre os universos resultantes das individuações perceptivas”. Os problemas da percepção e da ação não podem ser abordados isoladamente, sob risco de obliterar o “centro obscuro”. A percepção e a ação puras são “termos extremos da série transdutiva que vai da percepção à ação” (*idem*). Pela afetividade, o vivente deverá perceber, receber a informação do meio, que é sua abertura à diferenciação, com a qual poderá individuar-se. Também pela afetividade o vivente age, integrando a sua realidade elementos externos.

Simondon estende a noção de neotenia para a vida como um todo. O caráter neotênico da vida expressa sua incompletude, não como falta, mas afirmação do ser individual pela relação transdutiva com o meio *associado*. Por isso (*idem*, pp. 152-153):

Esses indivíduos cada vez mais complexos, mas cada vez mais incompletos, menos estáveis e autossuficientes, necessitam, como meio associado, de indivíduos mais completos e mais estáveis. Os vivos precisam, para viver, de indivíduos físico-químicos; os animais precisam dos vegetais, que são para eles a Natureza, como, para os vegetais, os compostos químicos.

A necessidade de “indivíduos mais completos e estáveis”, que evolui em proporção direta à complexificação dos indivíduos, é central no pensamento psicossocial e técnico de Simondon. A relação com o meio de exterioridade dotado de objetos resume o sentido da afetividade, com a primeira modalidade paradigmática sendo o tropismo do vegetal que se modifica de acordo com a fonte de luz solar e os nutrientes da terra. A noção de *tropismo* em Simondon abarca toda inclinação do vivente que engaje o eixo da percepção à ação, a intencionalidade incorporada que traduz o conceito de afetividade. O tropismo é análogo à cristalização na individuação física por ser também reticular e transdutivo. É a instância mais simples da afetividade: o “teatro de individuações” é a reiteração da afetividade, por sua vez internalização da atividade individuante, que pereniza a metaestabilidade no organismo. A afetividade é o ponto de partida da “relação triádica”; é sempre, antes de tudo, tropismo, cristalização do vivo: a renovada necessidade de ser afetado e afetar.

O tempo do indivíduo físico é o tempo da descarga de energia que implica sua individuação. Não há passado ou futuro para o indivíduo físico. Os objetos mais complexos e estáveis com que se relaciona o vivente, ao contrário, representam uma nova disparação, abertura no devir que implica a referência ao passado e ao futuro. No psicossocial, essa relação se introduz entre o psiquismo e o corporal: “topologia e cronologia coincidem na individuação do vivente. Só segundo as individuações psíquica e coletiva a coincidência se rompe” (*idem*, p. 228). A individualização² psicossocial leva ao paroxismo a dependência de entes exteriores; o indivíduo é problema para si próprio, ensejando a invenção de estruturas, imagens e objetos no transindividual. Entra em ação a afetivo-emotividade, e com ela a produção de imagens, objetos, que só podem ser apreendidos como modos de resolução das problemáticas da percepção e da ação dos viventes polarizados, como corpos em individuação.

2. A camada afetivo-emotiva

O *psiquismo* introduz uma uma problemática nova no eixo triádico. A incompatibilidade é *informação*, movimento energético que demanda novas estruturas e individuações, a “chegada de uma singularidade que cria comunicação entre ordens de realidade” (*idem*, p. 151). A afetividade deixa de ser plenamente concretizadora, abrindo o centro da tríade, que se torna afeto-emoção, sobreposta ao eixo estrutural de percepção-ação. Prolonga-se a incompletude do vivente, cujas individuações deverão passar por objetos, imagens, indivíduos e estruturas do meio. O indivíduo é parte da problemática: “funções resultantes da individuação da realidade pré-individual associada ao indivíduo só se estabilizam no coletivo”, e “a vida psíquica vai do pré-individual ao coletivo” (*idem*, pp. 166-167). Simondon se refere ao psiquismo como “desaceleração da individuação do vivente” e “amplificação neotênica do estado primeiro dessa gênese” (*idem*, p. 165).

A não-coincidência do indivíduo reproduz-se internamente, amplificando a potencialidade entre campos da individuação: “o problema do indivíduo é o dos mundos perceptivos, mas o do sujeito é o da heterogeneidade entre os mundos perceptivos e o afetivo, indivíduo e pré-individual; esse problema é o do sujeito enquanto sujeito: o sujeito é indivíduo e outra coisa, ele é incompatível consigo mesmo” (*idem*, p. 253). A diferença entre *indivíduo* e *sujeito* recobre a diferença entre a vida biológica e o psicossocial: o indivíduo, como vivente, é sempre concreto e o arco entre percepção e ação é coerente. A coerência desaparece quando o psiquismo introduz a dimensão do *sujeito*. O psiquismo se

2 Simondon distingue a individualização da individuação para expressar a fixação de formas de atividade no psiquismo. A individualização é individuação de um ser *já individuado*: um corpo.

manifesta “quando a vida, em vez de poder resolver em unidade a dualidade da percepção e da ação, torna-se paralela ao conjunto composto pela percepção e a ação; que o vivente se problematiza” (*idem*). O psiquismo altera de modo neotênico a estrutura triádica:

Quando a afetividade não pode mais intervir como poder de resolução, quando não pode operar essa transdução que é uma individuação perpetuada no vivente já individuado, a afetividade abandona seu papel central e se situa próxima às funções perceptivo-ativas; uma problemática perceptivo-ativa e uma problemática afetivo-emocional preenchem então o vivente (*idem*, p. 165).

O psiquismo mantém a lógica da incompatibilidade. Simondon descreve a dinâmica entre fisiológico e psíquico como paralelismo. A afetividade se sobrepõe ao eixo perceptivo-motor, definindo um novo campo de individuações em que as diferenças de ritmos das duas ordens de grandeza clamam por resoluções, assim como ocorre, no vital, com os problemas de integração e diferenciação mediados pela afetividade. A relação entre vital e psíquico é uma relação “de individuação a individuação” (*idem*, p. 166), um diferencial de devires, uma dilatação e “expansão precoce” (neotenia). Portanto, “a problemática psíquica, recorrendo ao pré-individual, resulta em funções que não se completam nos limites do ser individuado; se nomeamos indivíduo o organismo, o psíquico resulta numa ordem de realidade transindividual (...)” (*idem*).

Essa ordem atravessa os indivíduos, organiza-se em redes, estrutura-se além dos corpos, em formas estáveis, mas encontrando seu sentido pela relação entre corpos e formas. A principal consequência é o vínculo inarredável entre indivíduos do psicossocial (*idem*):

A realidade pré-individual associada aos organismos individuados não está recortada como eles e não recebe limites comparáveis aos dos indivíduos separados; quando essa realidade é tomada numa nova individuação, ela conserva uma relação de participação que vincula cada ser psíquico aos demais seres psíquicos; o psíquico é transindividual nascente.

Simondon ressalta o papel do coletivo na formação das estruturas do psicossocial, buscando superar o problema do *outro* por caminhos que não a intersubjetividade. O fundamento da coletividade é emotivo, pois “a emoção implica presença do sujeito a outros sujeitos ou a um mundo que o problematiza como sujeito; ela é paralela à ação; mas ela assume a afetividade, é o ponto de inserção da pluralidade afetiva em unidade de significação; a emoção é a significação da afetividade como a ação é a da percepção” (*idem*, p. 253). A interação dos sujeitos participa do processo de diferenciação e integração, mas no eixo interior ao psiquismo e a um ritmo próprio ao coletivo. A constituição das estruturas do psiquismo é um movimento da relação em que também se constitui o coletivo. O essencial a reter são a indefinição e o caráter infinito do transindividual: o pré-individual que permanece em todo indivíduo vivo, potenciais sem resolução. O que determina a passagem ao coletivo não está na individualidade, mas no meio, no pré-individual, que deixa de ter relação *unicamente* com o corpo físico-fisiológico: o psiquismo se refere ao vivente que alcança além, entra em relações metaestáveis com a *physis* indeterminada, incluindo outros corpos e sujeitos. O próprio do psiquismo é a neotenia na determinação dos sujeitos, engendrada através dos sujeitos, pelo coletivo. Daí o papel da emoção na nova “ordem de grandeza” da individuação.

Simondon introduz o eixo afetivo-emotivo em diálogo com a psicanálise, criticando a noção de inconsciente, como sendo calcado na consciência, colocando-se diante dela como um repositório. O filósofo sugere que entre a consciência e o inconsciente há outra camada, cerne da individualidade. Trata-se do subconsciente afetivo-emotivo. É:

(...) uma camada fundamental do inconsciente que é a capacidade de ação do sujeito: as montagens da ação não são apreendidas pela consciência clara; é sobre o que quer e não quer que o sujeito mais se engana; (...) no limite entre consciência e inconsciente está a camada da subconsciência, essencialmente afetividade e emotividade. Essa camada relacional constitui o centro da individualidade. Suas modificações é que são as modificações do indivíduo. (*idem*, p. 248)

A camada subconsciente, possibilidade de ação do sujeito, é *possibilidade* pois *moduladora*. Não é um sistema do recalcado que, caso contrário, emergiria à consciência. É uma camada problematizadora, a um nível que é interior ao vivo, menos extenso e mais extensor, “camada relacional” que redireciona afetos transdutivamente, como resolução em estruturas de significação e ação. A liberdade do sujeito expressa a descontinuidade do indeterminado, em relação com o pré-individual, e que opera pela invenção de ações e estruturas. Esta problemática conduz ao desejo.

3. Uma camada desejanse

O subconsciente afetivo-emotivo, se está distanciado do inconsciente freudiano por seu caráter metaestável, participa da linhagem que afirma a potência criativa do *desejo*. Essa linhagem remete a Spinoza e se prolonga em Nietzsche, Deleuze, Lyotard e Lacan, opondo-se ao desejo como expressão da ausência do objeto. Nessa tradição, o desejo é uma paixão da alma, que se diferencia da *vontade* consciente vinculada ao saber contemplativo. O eixo afetivo-emotivo não é a expressão do desejo, mas Simondon constrói a economia energética do vital/psíquico definindo operações que traduzem para a linguagem ontogenética o que, na tradição spinozista, recai no desejo.

O problema do desejo é tão antigo quanto a filosofia. Platão inaugura a tradição do desejo como falta, a incompletude do mortal que busca no objeto a recomposição da forma plena; e que busca o eterno por meio da reprodução, da contemplação do belo e do conhecimento das formas. A mudança de perspectiva na tradição spinozista está na passagem do desejo condicionado pelo objeto a criador de seus objetos. Em Spinoza, o apetite é “a própria essência do homem” e o desejo é “o apetite junto com a consciência que dele se tem” (SPINOZA, 2010, III, P. 9, escólio). Trata-se de fazer do desejo, dirão Deleuze e Guattari (2010), produtor *de realidade*, não simplesmente de *fantasia*, como em Kant. O *appetitus*, que, segundo Chauí, se traduz como desejo, no sentido contemporâneo, melhor do que *desiderium*, recobre tanto a afetividade biológica de Simondon quanto a subconsciência afetivo-emotiva (CHAUÍ, 2011, p. 22). São ambas de natureza *tropística*; assim como o corpo necessita se afirmar como relação que apetece, o psicossomático necessita problematizar-se estabelecendo um universo de símbolos, o *transindividual*³.

A posição central do desejo, em Spinoza, o põe como modulador entre ação e paixão. O desejo figura na posição central em relação a outros dois afetos *primitivos*, a alegria (expansão da potência) e a tristeza (redução da potência). Para Chantal Jaquet (2011, p. 70), o desejo ocupa a posição central “não só em virtude do estatuto de afeto primitivo, mas

3 O papel da *imagem-símbolo* no transindividual é desenvolvido no curso de 1965-1966, *Imagination et Invention*.

de sua natureza expressiva da própria essência humana enquanto determinada a produzir as coisas necessárias à conservação do homem”. Por isso, “o conceito de potência de agir (...) envolve o desejo” (*idem*, p. 76).

O desejo como perseverança no ser e essência do homem é a atividade da potência de agir e ser afetado. Abordado segundo o corpo, traduz-se na linguagem de Simondon como afetividade, que, na individuação vital, está no centro da relação triádica. Simondon atribui ao vivente a atividade tropística de procura, cuja diferença em relação a “perseverar em seu próprio ser” advém da metaestabilidade da individualidade biológica e psicossocial: o vivente permanece em seu ser porque esse ser é aberto ao meio associado. Em Spinoza, é pelo desejo que passa a expansão ou contração da potência. Em Simondon, um objeto adquire significação pelo eixo afetivo-emotivo: é pela inflexão do desejo que julgamos um objeto bom ou mau, diz Spinoza, ou, em Simondon, passa a existir uma relação transdutiva com ele. A individualidade está na camada de afeto-emoção, onde sensações se traduzem em crenças, ações são decididas, memórias são convocadas. Se em Spinoza a alegria implica o estímulo da potência de agir e a tristeza, seu refreamento, Simondon diz que “estados afetivos positivos indicam a sinergia da individualidade constituída e do movimento de individuação atual do pré-individual; estados afetivos negativos são estados de conflito entre esses dois domínios do sujeito” (SIMONDON, 2005, p. 252). Como na psicanálise, o desejo está em cada desejo particular sem se esgotar em nenhum: ele *constitui* os objetos como objetos do desejo, conferindo-lhes *valor e significação*. Em Simondon, transparece a abordagem energética do desejo, pois o caráter *transdutivo* do subconsciente implica sua capacidade de realizar individuações na psique, estabelecendo relações de imagens, símbolos e objetos no transindividual. O subconsciente alimenta a economia do coletivo. Assim, o desejo é produtor, como o subconsciente afetivo-emotivo é onde se engendram as imagens com que o psiquismo se verá em contato com objetos externos, enquanto carregados de significação.

O vínculo entre desejo e socialização reintroduz a crítica de Stiegler, que vê em Simondon um alcance político limitado pela falta do desejo. Ele introduz a questão afirmando que Simondon vê em Freud um mero pensador “da sexualidade”, em vez de reconhecer nele um pensador *do desejo*, porque “o desejo é sexualidade *socializada*, sempre já transindividualizada” (STIEGLER, 2006, p. 327). Stiegler prossegue afirmando que o transindividual é sempre tecnológico, artefactual, enquanto a sexualidade pode ser apenas pulsional. Mas o desejo, “que constitui a individuação psíquica e coletiva *enquanto tal*, é o que *liga* as pulsões” (*idem*, p. 330). Ele visa mostrar que não só o vital é fundo de potenciais pré-individuais que se oferece como fonte de individuações no transindividual: é preciso acrescentar a essa categoria o social, construído.

Stiegler se concentra nas limitações de Simondon em relação à técnica. Mas é preciso reter a exigência de relacionar a dimensão desejante do psicossocial com os processos em que se organizam sistemas técnicos e institucionais. Se Simondon falha ao se abster de empregar a noção de desejo, suas funções são preenchidas pela sobreposição dos eixos da problemática vital: a percepção-ação e o afeto-emoção. Este último convoca as formas, imagens, ideias, objetos, cujo sentido só se mantém no coletivo. O eixo afetivo-emotivo é central no pensamento de Simondon sobre o transindividual. É nos modos de relação que se estabelecem com ele que se fixam as ações e percepções individuais como partes do coletivo.

O desejo, que em Stiegler vincula as pulsões, designa uma operatividade presente em Simondon, com o afeto-emoção. O sujeito e o coletivo produzem seu mundo, seus objetos e instituições. Stiegler (2006) se distingue de Simondon na medida em que este último identifica um regime de individuação próprio ao psicossocial, o *transindividual*, mas Stiegler designa um *tipo* de individuação relativo à vida coletiva, as *transindividuações*. A diferença expressa uma perspectiva distinta em relação ao desejo. Embora Stiegler funde o social na técnica, esta fundação se dá pela noção de *falta* que remete ao mito de Prometeu. Stiegler se refere ao “defeito necessário” (STIEGLER, 1994) para que a incompletude da espécie humana se prolongue em artefatos, linguagem e política. Ele se aproxima assim da *falta* fundadora, afastando-se da abertura criadora. Por isso, Stiegler não vê em Simondon o caráter artefactual e desejanter do psicossocial.

O desejo se traduz em Simondon por uma temática topológica, no tropismo de cada inclinação dos corpos: é a concretização psicossocial da multiplicidade de tropismos que operam nos corpos. A incompletude do humano associada ao desejo expressa essa neotenia, que lhe permite entrar em relação com objetos, imagens e demais sujeitos. A busca pelo outro não é um movimento rumo à completude, mas às relações, individuações que são psíquicas *sendo* coletivas. Desejar é ter a potência de engendrar relações; todas as dimensões do psicossocial são dimensões do desejo.

Conclusão

Simondon não foi um pensador do desejo, como Deleuze, Lyotard ou a psicanálise. Mas não era alheio às problemáticas tratadas por seus contemporâneos, que buscavam integrar os temas do coletivo e da atividade psíquica com o corpo. A solução de Simondon é original, buscando respostas na cibernética, na etologia e na psicologia da forma. O desejo é determinante dos modos de atividade e das instituições, a partir das significações engendradas na camada afetivo-emotiva. Stiegler acrescenta o papel da técnica na emergência das formas do social e do psíquico. Simondon enfrenta a mesma problemática, mas a ancoragem da técnica na atividade do corpo e do psiquismo não é clara sem levar em conta a camada afetivo-emotiva.

Ainda que Simondon não seja um autor diretamente político, seu pensamento fundado nas relações e na atividade o torna apto a pensar o político, enquanto problema da ação modulado pela afeto-emotividade, sempre psíquico e coletivo, e determinado por categorias, imagens, objetos, notadamente técnicos. Essa determinação é um fenômeno de significação, entendida como via para a atividade dos corpos, e a significação é campo de tensões sociais e disputas políticas. A filosofia da individuação de Simondon não é só um modo de pensar as relações entre indivíduo e coletivo; sua filosofia da técnica não é só um modo de pensar máquinas e redes. Essas vertentes são análises do psicossocial como um todo. Só é possível uma economia, uma política e uma mecanologia com Simondon se todos esses campos remeterem ao caráter modulador da afeto-emotividade.

Referências bibliográficas:

- BARDIN, Andrea. *Epistemology and political philosophy in Gilbert Simondon: individuation, technics, social systems*. 1a ed. Dordrecht: Springer, 2015
- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues. *Simondon*. 1a ed. Paris: Belles Letres, 2014
- CHABOT, Pascal. *La philosophie de Simondon*. 1a ed. Paris: Vrin, 2003
- CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. 1a ed. São Paulo: Cia das Letras, 2011
- COMBES, Muriel. *Simondon, individu et collectivité*. 1a ed. Paris: PUF, 1999
- DEBAISE, Didier. Les conditions d'une pensée de la relation selon Simondon. In: Chabot, P. (org.). *Simondon*. 1a ed. Paris: Vrin, 2002
- DELEUZE, Gilles. e Guattari, F. *O anti-Édipo*. 3a ed. São Paulo: 34, 2010
- GUCHET, Xavier. Simondon, la technologie et les sciences sociales. In: *Cahiers Simondon*, n.1, Paris: L'Harmattan, 2007
- JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Spinoza*. 1a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011
- SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. 3a ed. Paris: Aubier, 1989
- _____. *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. 4a ed. Grenoble: Millon, 2005
- _____. *Imagination et invention*. 1a ed. Paris: PUF, 2014
- SPINOZA, Baruch. *Ética*. 1a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010
- STIEGLER, Bernard. *La technique et le temps, 1: La Faute d'Épiméthée*. 2a ed. Paris: Galilée, 1994
- _____. Chute et élévation. L'apolitique de Simondon. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3/2006 (Tomo 131), pp. 325-341
- TOSCANO, Alberto. La disparation. Politique et sujet chez Simondon. *Multitudes*, N. 18, Outono 2004, pp. 73-82
- VIANA, Diego. A Técnica como modo de existência em Gilbert Simondon. *Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos, V. 12, N. 1, 2015, pp. 83-98

O projeto de uma fenomenologia da percepção em Merleau-Ponty e a sua atualidade no debate das ciências cognitivas

Fabio Caprio Leite de Castro¹

Introdução

A fenomenologia da percepção proposta por Merleau-Ponty tornou-se um marco no movimento fenomenológico especialmente pelo modelo metodológico construído e utilizado pelo pensador francês, na busca de uma dialética sempre revisitada entre o campo científico e a filosofia fenomenológica. A partir da construção desse modelo, Merleau-Ponty procurou solucionar certos impasses que ele identificou na psicofisiologia e na epistemologia da percepção.

O primeiro ponto desta exposição é destinado a reconstituir o contexto de formulação e desenvolvimento do projeto de pesquisa de Merleau-Ponty nos anos 1930. Desde o seu *Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção* (1933) e *A natureza da percepção* (1934), Merleau-Ponty direciona a sua investigação ao estudo do problema filosófico da percepção e assinala a necessidade de se buscar na psicologia da forma e na fenomenologia uma resposta às abordagens que dissolveram a percepção em um atomismo sensorial e impossibilitaram, com isso, a compreensão da experiência vivencial.

Depois da contextualização e o exame desses textos, trataremos em um segundo ponto dos resultados da pesquisa de Merleau-Ponty, publicados em *A estrutura do comportamento* (1942). Nesse livro marcante, Merleau-Ponty procura mostrar as inconsistências da teoria clássica do reflexo e do comportamentalismo ao isolar o circuito reflexo e tratar a percepção como um mosaico de qualidades catalogadas. No entanto, embora a psicologia da forma tenha permitido efetuar um progresso em relação às teorias precedentes, também ela apresenta, por causa de seu finalismo, problemas ocultos em torno de sua definição de percepção. A fenomenologia anuncia-se então como o campo de abordagem que pode solucionar os impasses decorrentes da adoção de concepções que reduzem a percepção à psicofisiologia.

Em um terceiro e último ponto, pretendemos mostrar a atualidade da metodologia desenvolvida por Merleau-Ponty, a qual lhe permitiu estabelecer uma perspectiva crítica sobre as ciências naturais e lhe conduziu a uma fenomenologia da percepção como alternativa para a compreensão dos avanços da neurologia e da psicopatologia. Em nosso tempo, a fenomenologia da percepção proposta por Merleau-Ponty esclarece-nos e assegura-nos um campo fenomenológico que não se deixa reduzir à “naturalização da fenomenologia”.

1 Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PUCRS)

1. O projeto de investigação sobre a natureza da percepção

Tomamos como ponto de referência metodológica no presente estudo a famosa afirmação do filósofo belga Alphonse de Waelhens, que considerava “preferível começar a leitura [de Merleau-Ponty] pela *Estrutura do Comportamento*, pois é a ordem que o autor ele mesmo desejou” (1953, p. XIV). *A fenomenologia da percepção* resulta de um longo caminho de pelo menos 12 anos de investigação, com algumas interrupções. Por essa razão, consideramos não apenas útil, mas necessário, atentar para uma hermenêutica contextualizada das investigações que levaram ao desenvolvimento da obra Merleau-Ponty nos anos 1940.

O ponto de partida de nossa análise são os dois textos manuscritos apresentados por Merleau-Ponty para a obtenção de uma subvenção de pesquisa e a sua renovação, em 08 de abril de 1933 e 21 de abril de 1934. Em um volume publicado em 1989, esses textos foram reunidos com a conferência proferida na Sociedade Francesa de Filosofia, em 23 de novembro de 1946. Em português, o volume foi traduzido e publicado um ano depois, em 1990.

Esses dois textos são documentos importantes para o entendimento do programa de investigação que Merleau-Ponty muito cedo elaborou para avançar na compreensão do tema da corporeidade. No primeiro parágrafo de seu *Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção*, o filósofo faz a seguinte constatação:

Parece-me que no estado presente da neurologia, da psicologia experimental (particularmente da psicopatologia) e da filosofia seria útil retomar o problema da percepção e particularmente da percepção do corpo próprio. (Merleau-Ponty, 1990, p. 11).

Desde o primeiro traçado do projeto de Merleau-Ponty, já é possível encontrar aquela que será a sua marca metodológica: colocar em relevo a problematização do corpo próprio a partir do diálogo e da confrontação dos saberes advindos da neurologia, da psicologia experimental e da filosofia.

Os três pontos de investigação nesse processo são as pesquisas experimentais realizadas na Alemanha pela Escola da *Gestalttheorie*, o desenvolvimento da neurologia e da psicopatologia. A *Gestalttheorie* nega que a percepção seja uma operação intelectual, uma vez que a organização da “forma” é inerente ao próprio conhecimento sensível. Por sua vez, o desenvolvimento da neurologia colocou em relevo a função de “condução” do influxo nervoso, no lugar de uma “elaboração” do pensamento, o que permite evidenciar o papel dos “movimentos nascentes”, provocados pelo sistema nervoso e que acompanham a percepção, de maneira que a própria percepção se encontra ligada a um “quadro motor” (1990, p. 12). Ainda na breve formulação do projeto de 1933, Merleau-Ponty já tinha o propósito de estudar a percepção do corpo próprio, especialmente a partir da psicopatologia, como por exemplo, através da “ilusão dos amputados”. (1990, p. 13).

Um ano depois, no pedido de renovação da subvenção intitulado *Natureza da percepção*, Merleau-Ponty reapresenta o seu programa de investigação, já mais avançado e com maiores detalhamentos, mantendo a subdivisão metodológica em três pontos: (1) a fisiologia e a patologia da percepção; (2) a filosofia da percepção e (3) a psicologia da percepção.

Merleau-Ponty leva adiante a sua crítica às tentativas de esclarecimento da psicologia da percepção pela fisiologia cerebral, em Monakow e Piéron, que apenas dão indicações hipotéticas sobre a relação entre a projeção e os fenômenos associativos. Do mesmo modo, Merleau-Ponty assinala a falta de resposta sobre a gênese das alucinações em Quercy e da percepção exterior em Wallon. (1990, p. 19). Por outro lado, a fisiologia nervosa e a patologia fornecem importantes informações através da explicação dos reflexos localizadores por Piéron e das agnosias por Gelb e Goldstein.

No campo da filosofia da percepção, Merleau-Ponty apresenta um novo posicionamento, manifestando a necessidade de examinar os pressupostos filosóficos presentes nas noções comumente empregadas na psicologia da percepção. A fenomenologia de Husserl produz um ponto de inflexão no pensamento de Merleau-Ponty: trata-se para ele de um duplo interesse. A filosofia husserliana oferece uma perspectiva distinta do criticismo kantiano e coloca-se igualmente em um plano distinto, enquanto filosofia fenomenológica, das análises psicológicas empíricas (p. 21).

Por fim, o que tange à psicologia da percepção, Merleau-Ponty refere que grande parte do trabalho desenvolvido durante o ano de 1933 a 34 foi consagrado ao estudo da *Gestalttheorie*, cujos trabalhos então recentes permaneciam ignorados na França – onde os pesquisadores ainda se inspiravam nas obras de Lagneu, Lachelier e Alain. Através desse estudo, especialmente a partir da obra de Köhler, Wertheimer, Koffka, Schumann, Goldstein e outros, Merleau-Ponty encontra na noção de “forma” um melhor entendimento do funcionamento da percepção. A antiga psicologia supunha uma correspondência termo a termo entre excitação e sensação, o que se chamou “hipótese de constância”. Entretanto, essa hipótese criava igualmente a necessidade de que os dados passem por uma “elaboração”, através da memória, da crença e do julgamento – passando de um “mosaico” subjetivo de dados ao mundo dos objetos. Contrariamente a esta tese, que entende ser a organização da percepção uma função da interpretação e do julgamento, a *Gestalttheorie* a explica através da forma, ou seja, através “da organização espontânea do campo sensorial que faz depender os pretensos elementos do todo articulados em todos mais extensos.” (p. 24). A descoberta desses textos, ainda pouco explorados na psicologia francesa, leva Merleau-Ponty à investigação da percepção figura-fundo, bem como da perspectiva gestáltica do movimento e do desenvolvimento infantil, incluindo neste estudo as obras de Piaget e Wallon.

2. A crítica ao behaviorismo e à psicologia da forma em *A estrutura do comportamento*

De 1934 a 1942 transcorrem oito anos. Nesse período, Merleau-Ponty foi repetidor (*caïman*) na ENS (34-39); em seguida foi mobilizado pelo 5º regimento de infantaria (39-40) e, depois disso, lecionou no Lycée Condorcet (40-44). A sua pesquisa dividiu-se ao longo destes anos entre as atividades de docência, tendo sofrido uma brusca interrupção por conta da Guerra. Não obstante, o seu projeto de pesquisa é levado a termo e finalmente é publicado em novembro de 1942, sob o título *Estrutura do comportamento*.

Conforme o famoso prefácio do filósofo belga Alphonse de Waelhens, “*Une philosophie de l’ambigüité*”, publicado por ocasião da terceira edição (em 1953), a investigação de Merleau-Ponty está à proa de seu tempo e leva-o a responder igualmente a Heidegger e a Sartre. Para De Waelhens, não obstante toda acuidade filosófica de Heidegger, “não encontramos em *Sein und Zeit* trinta linhas sobre o problema da percepção; não encontramos dez sobre o corpo” (1953, p. VI). Por outro lado, embora devamos a Sartre a

famosa distinção do existencialismo contemporâneo entre o corpo para-si e o corpo para-outrem, resistindo assim ao positivismo, a ontologia sartriana termina por sublinhar “com uma fúria incansável – não mais dialética, desta vez, mas radicalmente inconciliável do Em-si e do Para-si” (1953, p. VI). O dualismo insuperável porta consequências para a filosofia de Sartre, segundo De Waelhens, pois fazem explodir a discordância entre a doutrina metafísica e a fenomenologia do mesmo autor. As mesmas dificuldades que encontramos em Heidegger e Sartre são também aquelas de onde nascem as reflexões de Merleau-Ponty, embora este último tenha o mérito de colocá-las à prova através de uma filosofia existencial na qual o modo último de ser do para-si não se põe como uma “consciência-testemunho” (p. XI). É na experiência do mundo e na corporeidade que Merleau-Ponty procurará encontrar soluções para os problemas da filosofia existencial.

A *Estrutura do Comportamento* possui um núcleo crítico que nos interessa nesta exposição. Merleau-Ponty se esforça para mostrar a insuficiência das repostas que a psicologia de laboratório aportava ao comportamento, a despeito dos fatos que ela descobriu e sublinhou. Nesse sentido, o seu principal foco de ataque será o comportamentalismo e alguns aspectos problemáticos da *Gestalttheorie*.

O primeiro capítulo da *Estrutura do Comportamento* destina-se a avançar no entendimento do chamado “comportamento reflexo”, a fim de mostrar a sua insuficiência de uma teoria dos reflexos de tipo behaviorista. (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 08-15). Na medida em que o comportamento resultaria, fisiologicamente, de uma soma de reflexos e reflexos condicionados, entre os quais não se admite relação intrínseca, recaímos necessariamente em um atomismo interpretativo. O comportamentalismo opera um isolamento dos estímulos em sua conexão com o circuito reflexo que termina por tratar a percepção com um mosaico de qualidades catalogáveis. Mesmo no caso da explicação pela “composição de reflexos” de Sherrington, que combina diversos reflexos em uma determinada forma de reação não inteiramente previsível, a teoria carrega a esperança de fazê-los reduzir às leis do reflexo simples (1953, p. 13). Merleau-Ponty apresenta uma análise de diversos experimentos e oferece uma crítica à teoria do reflexo a partir da consideração de que o sistema aferente do sistema nervoso é um campo de forças que

(...) exprimem concorrentemente o estado intraorgânico e a influência de agentes externos; essas forças tendem a se equilibrar segundo certos modos de distribuição privilegiados e obtêm das partes móveis do corpo os movimentos próprios para esse efeito. (1953, p. 48).

A insuficiência da teoria clássica do reflexo reside precipuamente no fato, como assinala Reinaldo Furlan, de que esta concebe a interação entre o organismo e o meio como um mecanismo de relações físico-químicas pré-estabelecidas, o qual se desenvolve através de novas associações no sistema nervoso, em decorrência das experiências da vida. (2001, p. 15). A teoria clássica do comportamento reflexo supõe que a causalidade linear determina a variedade dos acontecimentos do mundo. Contraposta a esta teoria, a tese de Merleau-Ponty privilegia “a noção de estrutura como o dado originário na compreensão das relações de causalidade” (2001, p. 16). O procedimento da subdivisão de um comportamento em uma série de acontecimentos do mundo físico, que significam relações físico-químicas linearmente determinadas, não transmite os processos reais que constituem o fenômeno, as aparências e orientações que dão sentido a um movimento ou uma ação.

Merleau-Ponty estenderá a sua crítica até a noção de comportamentos superiores, tendo na teoria do reflexo de Pavlov seu principal alvo (1953, pp. 55 e s.). Como assinala Furlan, a crítica de Merleau-Ponty refere-se à “dificuldade de explicar o comportamento através de localizações anatômicas pontuais responsáveis por determinadas funções.” (2001, p. 17). Contrapõe-se a essa teoria a recomendação de Goldstein, “que propunha a teorização da fisiologia a partir da experiência do comportamento, ao contrário de se explicar o comportamento a partir de uma noção pré-concebida de fisiologia”, recomendação esta adotada por Merleau-Ponty. (2001, p. 17). O comportamento de um organismo expressa muito mais do que um conjunto de relações lineares e pontuais, pois envolve uma estrutura de conduta que não se pode separar de cada elemento. É nesse sentido, precisamente, que as experiências patológicas não envolvem apenas o conteúdo do tato, da visão, da audição ou da linguagem, mas concernem sempre à estrutura do comportamento. Assim, por exemplo, na diminuição da aptidão para a execução de um certo número de movimentos, na afasia amnésica (perda da capacidade de nomear), na alexia (ou afasia gráfica, que corresponde à dificuldade de identificação de palavras) ou na hemiplegia (paralisia lateral do corpo).

Fica claro que aqui a doença não concerne diretamente ao conteúdo do comportamento, mas à sua estrutura, e que conseqüentemente ela não é alguma coisa que se observa, mas, de preferência, alguma coisa que se compreende. A conduta do doente não se deduz da conduta do normal por simples subtração de partes, ela representa uma alteração qualitativa, e é na medida em que elas exigem uma atitude cujo sujeito não é mais capaz que certas ações são eletivamente perturbadas. (1953, p. 70).

Quando Merleau-Ponty se utiliza da *Gestalttheorie* na primeira fase do seu pensamento, especialmente em *A Estrutura do Comportamento*, trata-se de contrapor à visão atomista do mundo uma visão estrutural baseada na especificidade da forma sobre o indivíduo. A forma não é um mero somatório de partes e, sim, o todo a partir do qual cada parte se define. É, portanto, o objetivismo atomista e a concepção dos dados perceptivos como mosaico de dados que o filósofo pretende atacar. A psicologia da forma ainda não anuncia as rupturas entre os fenômenos físico, vital e humano, mas ao menos permite liberar a psicologia do determinismo linear (2001, p. 19).

Para Merleau-Ponty, precisamente, o fenômeno da percepção constitui algo de irredutível às formas anteriores. O meio comportamental parecia ganhar autonomia nas análises da *Gestalt* (Furlan, 2001, p. 21), mas a *Gestalt* não ultrapassa o mundo da física com a noção de estrutura. Para esta, os predicados de valor possuem uma significação imanente, da qual a definição de comportamento seria apenas a tradução dos processos estruturais do sistema nervoso, que representariam uma variedade de formas físicas. (Merleau-Ponty, 1942, p. 145).

Para evitar o antropomorfismo e o finalismo (em física e em fisiologia), projetando assim normas humanas nos fenômenos, a *Gestalttheorie* adota o vitalismo (Merleau-Ponty, 1943, p. 52), procurando mostrar que as estruturas da consciência são nada mais do que o seu equivalente físico ou fisiológico. Essa posição, que Merleau-Ponty chama de “isomorfismo” da *Gestalt*, no final de contas não rompe com o fisicismo.

Mas se as estruturas da consciência são inúteis na explicação, é que eles têm o seu equivalente físico ou fisiológico, e este “isomorfismo” na filosofia da forma é uma identidade. A tomada de consciência não

adiciona nada às estruturas físicas, ela é somente o índice de estruturas físicas particularmente complexas. Dessas estruturas e não da consciência a gente deve dizer que elas são indispensáveis à definição do homem. (Merleau-Ponty, 1953, p. 147).

Em outros termos, a consequência direta do isomorfismo será a dispensa da consciência na explicação do fenômeno da percepção ou do comportamento. Como bem assinala Furlan,

O que parecia, com a Gestalt, apontar para a especificidade do fenômeno da percepção, encerrava-se, mais uma vez, no próprio mundo das explicações físicas. Por isso podemos falar de um segundo tipo de objetivismo, o objetivismo da forma ou estrutura, que também considera a realidade dos objetos físicos como a única e verdadeira realidade, e considera a forma ou estrutura da percepção como realidade objetiva do mundo, o que, para a fenomenologia, de modo geral, significa a naturalização da consciência. (Furlan, 2001, p. 24).

Em outras palavras, seja considerando a consciência como redutível a uma associação ou elementos lineares determinados, seja considerando-a como totalidade, em ambos os casos ela permanece nada mais do que uma realidade física, à presa do objetivismo. Esse é o ponto nevrálgico que distancia Merleau-Ponty da Gestalt: o fenômeno perceptivo não se reduz a explicações fisiológicas (e muito menos físicas), uma vez que o campo perceptivo reclama por si mesmo uma solução própria e irredutível.

O objetivismo só é capaz de apontar para as estruturas físicas, como condição sem a qual se dá o fenômeno da percepção, mas não a pode explicar, pois se trata de fenômeno distinto do fenômeno físico. É nesse sentido que Merleau-Ponty prepara uma fenomenologia da percepção, ou seja, uma fenomenologia capaz de descrever a percepção em seu campo próprio, sem recair no determinismo linear e no objetivismo que a *Gestalt* procurou evitar e em cujas armadilhas terminou por cair.

3. A atualidade da fenomenologia e o projeto de naturalização

Podemos nos perguntar até que ponto as observações de Merleau-Ponty são ainda atuais no âmbito da filosofia da percepção, depois dos avanços da psicologia cognitiva e das neurociências, com notáveis progressos nos campos da psicopatologia e da psicofarmacologia, por exemplo. Dan Zahavi, no artigo *Fenomenologia e o Projeto de naturalização* (2004, p. 331) localiza como um ponto marcante no processo de reinserção da fenomenologia no debate das ciências cognitivas a publicação em 1999 do livro *Naturalizing Phenomenology*, co-editado por Petitot, Varela, Pachoud e Roy. Este livro reuniu artigos de importantes fenomenólogos e inspirou novos debates em torno da fenomenologia, desde o contexto da filosofia da mente e das ciências naturais. Com efeito, alguns destes autores sustentaram abertamente a possibilidade de um retorno à fenomenologia no plano das ciências naturais, ou seja, o projeto que foi chamado por Petitot, Varela Pachoud e Roy de “naturalização da fenomenologia”.

Ao avaliar esse projeto, Dan Zahavi apresentou em sua análise alternativas de leitura da fenomenologia em nosso tempo, que vão desde a sua dispensa pelas ciências cognitivas até a retomada de uma fenomenologia transcendental que poderia tornar-se frutífera no diálogo com as ciências empíricas (ZAHAVI, 2004, pp. 342-343).

Estudos ainda mais recentes têm procurado retornar ao campo da fenomenologia em uma espécie de “fenomenologia experimental”, especialmente com a implementação de novos recursos de investigação no campo cognitivo e da neuroimagem, (Castro, 2013; Martins, 2015). A assim denominada fenomenologia experimental coincide com o projeto de uma naturalização da fenomenologia. Nesse sentido, a fenomenologia passaria a integrar o debate entre as teorias aplicadas no campo das ciências cognitivas: o cognitivismo, o connexionismo e o dinamicismo:

o cognitivismo que possuía como metáfora a mente como computador digital; o connexionismo que considerava que a mente era entendida como uma rede neural e a teoria do dinamicismo incorporado, cuja metáfora era pautada por uma representação pela tese dos sistemas dinâmicos cognitivos incorporados ao mundo”. (Martins, 2015, p. 35).

Levando adiante a investigação sobre as perspectivas de naturalização da fenomenologia, desde o campo de pesquisa em psicologia no Brasil, Thiago Castro (2013, p. 81-86) – e posteriormente também João Paulo Martins (2015, p. 38) – postula a existência de duas correntes principais, ou vertentes da naturalização. De acordo com a primeira corrente, a fenomenologia seria como uma extensão das ciências naturais. A outra vertente da naturalização defende que a fenomenologia deva ser relacionada às ciências empíricas nos seus fundamentos metodológicos e epistemológicos. Assim sendo, pode-se dizer que o objetivo dessa vertente de naturalização é dar validação às pesquisas experimentais pelas variações experienciais.

Embora importantes resultados experimentais tenham sido obtidos com a validação da fenomenologia como método nas neurociências, é necessário ter cautela com a suposta possibilidade de “naturalização da fenomenologia”. O risco assumido por leituras deste tipo é fazer com que a fenomenologia se torne uma espécie de metodologia auxiliar, pois sequer uma ciência propriamente ela seria. Outro risco assumido por esse tipo de leitura naturalista é distorcer a tal ponto a fenomenologia que ela se torne tudo, menos uma tese filosófica capaz de tomar distância crítica em relação ao objetivismo em ciência e suas nocivas consequências para o entendimento da linguagem e do humano. Privada de seu núcleo filosófico central, a fenomenologia seria apenas uma ferramenta “útil”, uma serventia para o neurocientista que recupera, por uma via inesperada, certos prejuízos que antes advinham da objetificação do corpo pelo racionalismo e pelo empirismo. Ou seja, a reintrodução da fenomenologia no plano meramente descritivo-experimental, com o objetivo de solucionar certos problemas das neurociências, pode terminar por conduzi-la ao objetivismo que Merleau-Ponty dedicou-se a criticar, especialmente na *Estrutura do Comportamento* e na *Fenomenologia da Percepção*.

Ao final do seu artigo, Dan Zahavi sublinha que Merleau-Ponty dá um passo mais longe que Husserl, especialmente porque, de acordo com o pensador francês “a fenomenologia ela mesma pode ser mudada e modificada através do diálogo com as disciplinas empíricas” (2004, p. 342). Entretanto, é necessário advertir que Merleau-Ponty faz esse movimento “sem reduzir a fenomenologia meramente a outra ciência positiva, sem afastar a sua natureza transcendental”. (2004, p. 342). No atual debate acerca da fenomenologia, a abordagem merleau-pontiana persevera em sua atualidade e importância porque, não obstante o diálogo travado com as ciências empíricas, Merleau-Ponty jamais abriu mão de uma dimensão propriamente filosófica da fenomenologia, sem a qual a

ciência mesma sequer seria possível. Nesse sentido, a filosofia merleau-pontiana, assim como outrora questionou os saberes científicos, ainda hoje mantém no espaço do debate com as ciências uma importante dimensão que resiste à objetificação do corpo próprio.

Considerações finais

A metodologia merleau-pontiana ainda hoje nos inspira a construir diálogos com as ciências, guardando a orientação fenomenológica, porém, sem reduzi-la a uma metodologia auxiliar, resultante da objetificação total do corpo humano. No primeiro ponto de nossa exposição, procuramos reconstituir os elementos centrais do projeto de Merleau-Ponty desde os anos 1930, para em seguida avaliar a sua crítica ao comportamentalismo e à psicologia da Gestalt, perspectiva que proporcionou ao filósofo o esclarecimento do campo em que se desvela uma fenomenologia da percepção, irreduzível às ciências naturais e da qual estas dependem.

Muito mais do que apontar uma solução única e definitiva às questões que por último aventamos, tratou-se de acenar para a possibilidade de guardar uma leitura merleau-pontiana da fenomenologia que resista à objetificação do corpo pelas ciências naturais. Ou seja, esse é um caminho longo e o debate é permanente, tanto quanto avançam as neurociências e as ciências cognitivas. Merleau-Ponty, especialmente em seu projeto de pesquisa voltado para a fenomenologia da percepção através do corpo e do espaço, produziu uma tese que resiste ao tempo e aos avanços científicos.

Referências bibliográficas:

- CASTRO, Thiago Gomes de. *Percepção e autoconsciência: modelos experimentais na naturalização da fenomenologia*. 216 fls. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- FURLAN, Reinaldo. “A noção de consciência n’A estrutura do comportamento (Merleau-Ponty)” (in) *Psicologia USP*, 2001, Vol. 12, nº 1, pp. 11-31.
- MARTINS, João Paulo. *Fenomenologia e ciência: uma relação possível*. 85 fls. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Marília, UNESP, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: P.U.F, 1953.
- _____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990.
- PETTITOT, Jean; VARELA, Francisco J.; PACHOUD, Bernard; ROY, Jean-Michel. (Org). *Naturalizing Phenomenology – Issues in contemporary phenomenology and cognitive Science*. Standford: Standford University Press, 1999.
- WAELEHENS, Alphonse de. “Une philosophie de l’ambigüité” in MERLEAU-PONTY, Merleau. *La structure du comportement*. Paris: P.U.F, 1953, pp. V-XV.
- ZAHAVI, Dan. “Phenomenology and the project of naturalization” (in) *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2004, vol. 3, pp. 331-347.

Uma análise do surgimento do criminoso como inimigo social e sua relação com o nascimento da reclusão

Flávia Trindade¹

Primeiramente torna-se necessário situar a nossa pesquisa, esse trabalho se debruça sobre a questão do aparecimento do conceito de criminoso como inimigo social, apresentado no curso ministrado por Michel Foucault no Collège de France no ano de 1973 intitulado: *La Société Punitiv*e. Com o objetivo de trazer a lume como acontece a cisão do criminoso – imerso no mecanismo de coerções que lhe são impostas ou demandas de cunho privado a que estava inserido nos exercícios atribuídos à época medieval – a sua ascensão como inimigo social que pode claramente ser esboçada como um indivíduo que se encontra no extremo oposto à sociedade. Para tanto serão, primordialmente, usadas as aulas de 10, 17 e 24 de janeiro de 1973 do curso *La Société Punitiv*e, e trechos da obra *Surveiller et Punir* e das conferências intituladas *A Verdade e as Formas Jurídicas*.

Segundo uma primeira análise, que Foucault aponta surgir no século XVIII, que seria a dos fisiocratas, a questão não se delineia em relação ao que se chama consumo, mas gira em torno do problema da produção, resultando assim que determinada disposição frente a mesma será o que irá classificar o indivíduo como inimigo da sociedade ou não. Daí emerge a noção de vagabundagem inteiramente representada como sendo o indivíduo que se põe de forma contrária aos mecanismos de produção. Estranhamente ao lado do vagabundo se encontra também o senhor feudal, sendo ele, justamente por sua posição, também um inimigo social. Questões como a escravização perpassam a história do criminoso enquanto inimigo social, como bem aponta Michel Foucault, por meio do pensamento de Le Trosne. Para além desta, o problema da pena de morte também foi posto em xeque, o inimigo público deve ser punido com o exílio ou ainda com a morte. Com isso, resulta que, por meio da análise foucaultiana, pretende-se mostrar que o aparecimento do conceito de criminoso como inimigo social (ao mesmo tempo que, era estruturado e colocado em exercício no interior do aparato penal de semelhante conceito), ocorria de forma concomitante ao surgimento de uma nova forma de tática punitiva que se trata da reclusão.

I. O status do criminoso

Adentrando ao tema proposto, observamos que Foucault insere a questão do status do criminoso ao fim da aula de 10 de janeiro de 1973 do curso A sociedade Punitiva, onde temos que:

¹ Atualmente faz mestrado em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas, trabalhando sobre o conceito de Sequestração de tempo em Michel Foucault.

A partir do século XVIII assiste-se a formulação da ideia de que o crime não é simplesmente uma culpa, aquela categoria de culpa que causa dano a outrem, mas de que o crime, é aquilo que prejudica a sociedade, ou seja, de que é um gesto por meio do qual o indivíduo, rompendo o pacto social que o liga aos outros, entra em guerra contra a sua própria sociedade. (FOUCAULT, 2015, p. 31)

Deve ficar claro, que nessa perspectiva, o criminoso, apesar de oposto a sociedade, não se encontra externo a ela, mas sim, inserido nela. Isso pode ser encontrado na nota c da página 31 da edição de 2015 do curso *A Sociedade Punitiva* onde Foucault afirma, se referindo ao criminoso: “(inimigo ‘estranho’, mas não externo)”. Disso se segue que a pena a ser aplicada não deve ir de encontro a qualquer forma de reparação ao dano causado, mas, como uma medida protetiva, determinando algo que seja útil a sociedade. Sendo positivo, a mesma, que aqueles que se apresentam como inimigos sejam dominados. Nesse ponto emerge a figura de Cesare Beccaria que em sua obra *Dos delitos e das penas* no capítulo VI, intitulado “Proporção entre os delitos e as penas” assim pronuncia:

Não somente é interesse de todos que não se cometam delitos, como também que estes sejam mais raros proporcionalmente ao mal que causa à sociedade. Portanto, mais fortes devem ser os obstáculos que afastam os homens dos crimes, quando são contrários ao bem publico e na medida dos impulsos que os levam a delinquir. (BECCARIA, 2013, p. 42)

Beccaria afirma ainda, no livro VIII, “Divisão dos Delitos”, da mesma obra, que: “Vimos que a verdadeira medida do delito é o dano a sociedade” (BECCARIA, 2013, p. 47). Mas essa questão, segundo Foucault é anterior aos teóricos do século XVIII, remonta a idade media, onde temos de um lado o soberano, e, de outro, o criminoso. Nessa situação, para restabelecer a paz o criminoso, que havia se posto em estado de guerra selvagem é atacado independentemente das leis, nas palavras de Foucault.

Na sequência, datando a aula de 17 de janeiro de 1973 do curso supracitado, observamos numa primeira análise da delinquência, que Foucault aponta surgir no século XVIII, sendo ela a dos fisiocratas, a questão não se delineia em relação ao que se chama consumo, mas gira em torno do problema da produção, resultando assim que determinada disposição frente a mesma será o que irá classificar o indivíduo como inimigo da sociedade ou não. Afirma Foucault: “[...] é a própria disposição do delinquente relativamente à produção que o define como inimigo público”. (FOUCAULT, 2015, p. 43)

Com isso, cabe a presente pesquisa questionar como, por meio de aparatos políticos e econômicos, o indivíduo criminoso vai ser então denominado como inimigo social? A resposta segue a linha de que, o crime, segundo Foucault, tem sua origem na ausência de situação civil, em outras palavras, de uma determinada localização de cunho geográfico no interior da sociedade. Segundo o pensamento de Le Trosne² existem duas consequências que se seguem disso: a raridade de mão de obra em locais mais pobres que se dá por conta desse deslocamento constante dos chamados - vagabundos - que causará oneração por parte do produtor e aumento dos preços e mais pobreza. E por esse movimento constante de deslocamento evitam o pagamento de certos impostos pessoais que manteriam o equilíbrio social. E, não menos importante, essas pessoas, não se casam, deixam seus filhos a mercê da vida e, com isso, criam atrás de si uma verdadeira massa de ociosos. Nesse ponto vemos o exemplo de como o vagabundo, se torna o criminoso e inimigo social.

2 Le Trosne, (1728-1780). Advogado e economista francês e um dos principais nomes entre os fisiocratas.

II. A teoria fisiocrática

Para os fisiocratas a terra nos fornece tudo o que precisamos para subsistir, nos fornece, em outras palavras, o trabalho. Desse modo, segundo a referida teoria, os vagabundos são aqueles que, por sua própria vontade se recusam ao trabalho.

Portanto, o vagabundo não é tanto aquele a quem falta subsistência e por isso é empurrado para fora; é mais aquele que, por livre e espontânea vontade, recusa a oferta de trabalho que a terra nos faz com tanta generosidade. (FOUCAULT, 2015, p. 45)

Daí emerge a noção de vagabundagem inteiramente representada como sendo o indivíduo que se põe de forma contrária aos mecanismos de produção. Estranhamente ao lado do vagabundo se encontra também o senhor feudal, sendo ele, justamente por sua posição, também um inimigo social. Questões como a escravização perpassam a história do criminoso enquanto inimigo social, como bem aponta Michel Foucault, por meio do pensamento de Le Trosne onde na sua obra *Memoria dos vagabundos e mendicantes* também situa o delinquente em oposição a sociedade e defende um tipo de escravização do mesmo como o faz Beccaria no capítulo XVIII da obra supracitada, afirma Le trosne: “Na verdade, um vagabundo é o inimigo da sociedade por estado, ele está em guerra com todos os cidadãos, ele remove sua fubrificacão, ele vive apenas.”³ (LE TROSNE, 1764, p. 42). Mas adiante Le Trosne afirma “Punição das galés em perpetuidade está em uma proporção exata com o crime.”⁴ (LE TROSNE, 1764, p. 44). Dessa mesma forma Le trosne defende uma espécie de escravização assim como Beccaria:

A inútil quantidade de suplícios, que nunca tornou os homens melhores, levou-se a indagar se a morte é verdadeiramente útil e justa, em governo bem organizado. [...] A pena de morte causa tal impressão que, embora forte, não suprime o rápido esquecimento, que é pertinente ao homem; mesmo nas coisas essenciais, acelerados pelas paixões. Regra geral, as paixões violentas surpreendem os homens, mas não por muito tempo; e, embora sejam elas aptas a fazer as revoluções que de homens comuns fazem persas ou lacedemônios, e livre e tranquilo governo, as impressões devem ser mais frequentes do que fortes [...] Aquele porem, que vê, diante dos olhos, longos anos, ou mesmo o curso de toda uma vida que passaria na escravidão e na dor, exposto ao olhar dos concidadãos, com quem convivia livre e socialmente, escravo das mesmas leis que o protegiam, fará inútil comparação de tudo com a incerteza do êxito de seus crimes, cujos frutos gozará por breve tempo. O exemplo continuo dos que ele contempla atualmente, vitimas da própria imprevidência, causa-lhe impressão muito mais forte do que o espetáculo do suplicio que o embrutece mais do que o corrige. (BECCARIA, 2013, p. 97-99-102)

III. A questão da prisão

Com isso, ambos defendem uma espécie de prisão, termo que Beccaria usará no capítulo seguinte ao que citamos. Para além desta, o problema da pena de morte também foi posto em xeque, o inimigo público deve ser punido com o exílio ou ainda com a morte. Segundo Foucault, a sociedade não possui o direito de morte sobre o criminoso, haja vista

3 No original: “En effet, un vagabond est l'ennemi de la Société par état, il est en guerre avec tous les Citoyens, il leur enleve leur fubfiftance, il ne vit que de butin.”

4 No original: “La peine des galeres à perpetuité est dans une exacte proportion avec le crime.”

que, no momento em que se possui o domínio sobre o mesmo a guerra acaba. E, nesse caso, entra em questão, no sentido da não execução, o fato do criminoso estar inserido na sociedade. Se aproximando do final de nossa análise, torna-se importante, mais uma vez, salientar que, de forma concomitante ao surgimento do conceito de criminoso como inimigo social, surge uma outra ideia que é a de – reclusão.

A prisão, com efeito, não é um sistema coletivo como o da infâmia, não é graduado pela própria natureza como a pena de talião, nem reabilitador do trabalho forçado. É um sistema punitivo abstrato, monótono e rígido, que se impôs não só nos fatos, na passagem para a realização, mas no próprio interior do discurso. (FOUCAULT, 2015, p. 65)

Com isso, obtemos o modelo de prisão, que irá se instaurar e aos poucos tomar todo o campo da sociedade e, mais adiante inclusive, adentrar o espaço das fábricas, como bem aponta Foucault na quinta conferência de seu compilado intitulado *A verdade e as formas jurídicas*.

No sistema das penas: pela primeira vez na história dos sistemas penais, já não se pune por meio do corpo, dos bens, mas pelo tempo por viver. O tempo que resta para viver é aquilo de que a sociedade vai apropriar-se para punir o indivíduo. (FOUCAULT, 2015, p. 66)

Considerações finais

Com isso, resulta que, por meio da análise foucaultiana, apresenta-se o surgimento do conceito de criminoso como inimigo social (ao mesmo tempo que, era estruturado e colocado em exercício no interior do aparato penal de semelhante conceito), ocorria de forma concomitante ao surgimento de uma nova forma de tática punitiva que se trata da reclusão. Podemos observar por meio das teorias de Beccaria e Le Trosne que assim como ambos situam o criminoso como um inimigo da sociedade e de seus concidadãos, ambos também defendem a ideia de uma forma de prisão exemplar, chamada pelos autores de escravização. Dois problemas, o criminoso surgindo inimigo da sociedade que se conecta, ao problema de seu lugar, que é de se encontrar em oposição a sociedade. A tese de Foucault, de que mesmo em oposição, o criminoso se encontra inserido na sociedade. E a solução que seria, justamente por estar inserido nela, não mais a morte, mas uma espécie de prisão, ou como defendem os autores supracitados, uma escravização. Com isso obtemos que há uma ligação entre o surgimento do conceito de criminoso como inimigo social e a ideia não mais de uma pena de morte mas de uma prisão corretiva e acima de tudo, que serve de exemplo para os demais cidadãos.

Referências bibliográficas:

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. São Paulo: Revista dos tribunais, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.

LE TROSNE, Guillaume-François. *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*. Paris: Bouchaud, 1764.

Foucault, história e acontecimento

Flávio Fêo¹

Introdução – Sobre o não-filosófico

Para Foucault, fazer filosofia significava sair da filosofia. Tratava-se de pensar os limites da filosofia, para além de seu horizonte, pretensamente absoluto. Na perspectiva de uma partilha entre o filosófico e o não-filosófico é que se constituiria o discurso propriamente filosófico. Pensada assim, a filosofia não absorveria, não internalizaria e não apagaria o seu exterior, mas iria ao seu encontro, como se buscasse completar-se num fora de si que nunca se alcança suficientemente. No que diz respeito a esse fora da filosofia, ou seja, ao não-filosófico, a História teve um papel privilegiado para Foucault.

De modo que o empreendimento filosófico foucaultiano, apresentou-se sempre, como um convite a se ultrapassar os limites da filosofia. Não para fazer uma outra coisa, que não a filosofia, mas para reencontrá-la no seu movimento, sempre incompleto, revelador de sua finitude e de seu paradoxal “materialismo do incorporeal”. (FOUCAULT, 2012, p. 54)²

Esta lição pode ser indiretamente atribuída a Hegel, embora tenha sido aprendida com Hyppolite e, é claro, não se pode deixar de lado a importância de Nietzsche durante todo o percurso das pesquisas foucaultianas. Sua desconfiança em relação à tradição metafísica, foi um dos alicerces de sua reflexão no que diz respeito à desnaturalização da filosofia. (FOUCAULT, 2001, p. 1522)³ Será também por essa desconfiança nietzschiana que Foucault proporá uma leitura da *Aufklärung* de Kant, bastante particular. O texto sobre Kant é de 1978 e, assim como aquele sobre Nietzsche (publicado em 1971), é posterior à *Arqueologia do Saber*. Contudo, estes textos reafirmam o que se viabilizou com o deslocamento da noção de acontecimento no livro de 1969, onde a leitura dos historiadores se mostrou importante. Não será sem razão que a noção de *acontecimentalização*, apresentada em um debate com historiadores, é contemporânea da reflexão sobre a *Aufklärung* kantiana. Por fim, há que se considerar também, que a leitura de Kant, que Foucault realiza através de Nietzsche, já estava presente em sua Tese complementar, apresentada em 1961.

1 Doutor em Filosofia pela PUC-PR

2 “Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporeal”. *Ibid.*

3 Em uma de suas muitas retrospectivas Foucault dizia: “(...) Comecei a ler Hegel, depois Marx, e me pus a ler Heidegger em 1951 ou 1952; e em 1953 ou 1952 – não me lembro mais – li Nietzsche. (...) Entretanto reconheço que Nietzsche predominou.” *Ibid.*

Uma História Nova

Contudo, ultrapassar a filosofia não significaria, sem mais, aderir à História. A exigência dessa filosofia que só pode ser, na medida em que se relaciona com o que ela não é, certamente fundamentou uma outra exigência. A de que o discurso dos historiadores trilhasse um percurso semelhante, a fim de que a História, só pudesse ser, na medida em que também se relacionasse com o que ela não é. Foucault parece ter encontrado essa possibilidade entre aqueles historiadores de uma *histoire nouvelle*.

Portanto, trata-se, quanto à História, de um duplo movimento em relação à não-filosofia. Temos de um lado a História como tal, a História Moderna, que entre os séculos XVIII e XIX toma a forma laicizada da História Universal, do desenvolvimento progressivo do espírito humano, da cientifização. E de outro, a *histoire nouvelle*, à qual Foucault se refere n'*A Arqueologia*, protagonista das mutações epistemológicas que lhe aproximam das ciências sociais. História das múltiplas temporalidades em que os acontecimentos não se identificam com os fatos, mas se distribuem como multiplicidade na dispersão do tempo, que já não esconde um sentido dado de antemão, mas submete-se ao manejo do pesquisador e de suas hipóteses.

Da mesma maneira que para Foucault tornou-se imprescindível desnaturalizar a filosofia, por um movimento de inquietação e deslocamento, cuja demanda são as condições históricas de objetivação e subjetivação, para a História foi também necessário produzir um movimento de descentramento de si mesma. Um movimento que também a desvinculasse da ordem do tempo único. Que lhe permitisse, perceber-se na temporalidade das diversas camadas constitutivas do social, do geográfico, do cultural, que lhe permitisse enfim, constituir-se efetivamente como uma história-problema.

É nesse contexto que se pode perceber a importância do fato de que, em nenhum outro livro Foucault tenha sido tão explícito sobre a importância dos historiadores, quanto em n'*A Arqueologia do Saber*, embora sempre tenha tratado a História de um modo muito particular. Pelos indícios da introdução podemos dizer que se refere aos *Annales* e em diversos textos dos *Ditos & Escritos*, isto parece se confirmar. Afinal, foram estes historiadores que, à sua maneira, procuraram articular a História com o não-histórico do mesmo modo que Foucault procurou articular a filosofia com o não-filosófico.

A História em si, ou a História com tal

Por outro lado, se demonstrou um certo alinhamento com essa *histoire nouvelle*, Foucault foi bastante crítico com a História dos historiadores, ou a História como tal, como a chamou Koselleck. (2006, p. 235)

Por isso, tratamos com um certo cuidado a reconstituição deste percurso mais recente da História dos historiadores, que remete ao século XIX, na medida em que a emergência conceitual da História Moderna, coincide com a própria emergência da noção de Filosofia da História (FÊO, 2018). Esta noção a princípio, não tem um estatuto

próprio, mas refere-se à própria História dos historiadores. Mais que isso, é esta perspectiva de uma História em si, ou uma Filosofia da História, que explica o pressuposto da unicidade temporal, seja por uma autonomia da História (a História como tal), seja por um sentido teleológico (a Filosofia da História). A História, nesta perspectiva, não se define por nenhum acontecimento, mas todos os acontecimentos são recolhidos por ela, na medida de sua totalidade. Portanto, embora Foucault não se detenha na constituição da noção de História Moderna ou da Filosofia da História, toda vez que opõe a Arqueologia à História, que em geral é designada como História das Ideias, ele apenas usa a expressão de uma modalidade ampla, difícil de determinar, que, contudo, é de grande abrangência no século XX e, não obstante sua generalidade, mantém os pressupostos da unidade temporal e da totalização, fundamentos da História como tal desde o século XIX.

As dificuldades apresentadas com a História das Ideias, poderiam também ser pensadas enquanto um recurso poético, no sentido clássico de construção da intriga, na medida em que conseguem evitar os problemas efetivos da História, enquanto se colocam como o lugar de negação do modelo de análise que se afirma. Todavia, discutir o problema da História, em termos conceituais, não faria sentido pra Foucault. A História em si, assim como a História das ideias, são para ele um pressuposto. Estes problemas efetivos da História a que nos referimos são os problemas do tempo, da linguagem e da verdade, que enquanto questões filosóficas acabam por serem encobertas nas discussões epistemológicas da História. O modo pelo qual a História se subtrai destas discussões está relacionado à sua afirmação como discurso poético. Esta parece ser a posição de Jacques Rancière em *Os nomes da História. Ensaio de Poética do Saber* (2014).

O Problema do Tempo

Rancière, em seu artigo, *O conceito de anacronismo e a verdade do historiador*, (2011) se ocupa justamente desta questão da História e do problema do tempo. Rancière discute a questão do anacronismo conforme foi tratado por Lucien Febvre em seu livro, *O problema da incredulidade no século XV* (2009). Para ele o que está em jogo na noção de anacronismo é menos o problema da sucessão e mais um problema da ordem do tempo. O que realmente importa não é a perspectiva horizontal, da sucessão, do recuo de uma data para outra, mas a perspectiva vertical, da partilha do tempo, aquela capaz de conectar o tempo com o que está acima do tempo, “ou seja, o que comumente se chama de eternidade”. (RANCIÈRE, 2011, p. 23)

A crítica de Rancière à compreensão usual de anacronismo, presente no trabalho de Febvre, se fundamenta na hipótese

de que a constituição da história como discurso científico implica um nó de questões filosóficas que não têm nada a ver com questões ditas de ‘metodologia’ ou de ‘epistemologia’ da história. Esse nó concerne às relações do tempo, da palavra e da verdade. Apenas ele nunca é tratado

como tal no discurso do historiador. Ele é tratado por procedimentos poéticos de construção da narrativa histórica. (RANCIÈRE, 2011, p. 22)

A noção de anacronismo revelaria o problema de um alinhamento, ou de uma montagem do tempo, que encobriria, com o recurso da cronologia e da sucessão, ou seja, fazendo da intriga da sucessão necessária, a identidade do tempo como estratégia de fundação da História na verdade. Rancière explica que desde que Políbio instituiu essa primeira forma de resgate do tempo chamando-a de *symploké* “o trabalho do historiador, tal como ele foi o primeiro a defini-lo, é tornar manifesta essa *symploké* que faz com que tenhamos não um acontecimento e depois um outro, mas uma totalidade significativa.” (RANCIÈRE, 2011, p. 27)

O trabalho de Políbio seria uma resposta ao famoso texto de Aristóteles, na Poética 1451b, que propunha uma hierarquia de relevância entre Filosofia, Poesia e História. Políbio resgata a História nesta hierarquia, situando-a numa totalidade articulada em que “substitui a ordem sucessiva dos acontecimentos pela ordem lógica de sua implicação recíproca” (RANCIÈRE, 2011, p. 27), a *symploké*. Para Políbio, o acaso da História, criticado na poética aristotélica, é substituído pela ideia de providência. E neste caso, “o regime de verdade da história se constitui, (...) numa conexão específica entre lógica poética da intriga necessária ou verossímil e uma lógica “teológica” da manifestação da ordem da verdade divina na ordem do tempo humano.” (RANCIÈRE, 2011, p. 28)

Esta, porém, é para Rancière, a primeira maneira de fundar a História na verdade pelo recurso da remontagem do tempo. Na modernidade, o princípio de uma História em si, abandona o recurso à eternidade. A História se autonomiza, se racionaliza, e passa a ser uma História em si. Agora, a transcendência é transformada em imanência do tempo. De modo que nesta verdade da história como imanência, o tempo funciona como semelhança na qualidade de substituto da eternidade.

Ele se desdobra, sendo o princípio de presença – de eternidade – interior à temporalidade dos fenômenos. Essa segunda maneira encontra-se no âmago da definição moderna da cientificidade da história. E é por isso que ela coloca em seu cerne a questão do anacronismo como pecado mortal: pecado contra a presença da eternidade no tempo, a presença da eternidade *como* tempo. (RANCIÈRE, 2011, p. 28-29)

Esse tempo idêntico a si mesmo, cujo pecado é a noção de anacronismo, se impõe como totalidade articulada pelo discurso poético, “que serve como solução filosófica da questão sobre o estatuto da verdade do discurso historiador.” (RANCIÈRE, 2011, p. 22) O que a ideia de anacronismo revela, portanto, é a unidade do tempo e sua articulação em uma única linha de sucessões. Esta perspectiva, que recobre toda História moderna com aspiração à cientificidade, Rancière a reconhece também nos *Annales*. O tema do artigo é justamente o trabalho de Lucien Febvre. Mas quanto a isso, faz-se necessário alguma cautela. Primeiro que o movimento dos *Annales* nunca se mostrou homogêneo,

inclusive no que diz respeito a uma concepção de ciência (REIS, 1996). Segundo, que o artigo de Rancière, não obstante sua riqueza teórico-reflexiva, é insuficiente para avaliar toda a diversidade do que chamamos de escola dos *Annales*. E poderíamos ainda nos perguntar se a cientificidade buscada junto às ciências sociais pela *histoire nouvelle* seria de fato o aspecto mais importante do movimento. Talvez o centro do projeto dos *Annales* não tenha sido a cientificidade que se poderia alcançar pela ambição de uma História total, mas sim a constituição de uma história-problema. Neste sentido o campo de interesse da *histoire nouvelle*, se alinharia ao que Foucault chamou de uma História Geral, sendo que o

que define a tarefa de uma história geral - é determinar que forma de relação pode ser legitimamente descrita entre (...) diferentes séries; que sistema vertical podem formar; qual é, de umas às outras, o jogo das correlações e das dominâncias; de que efeito podem ser as defasagens, as temporalidades diferentes, as diversas permanências; (FOUCAULT, 2014, p. 12) grifo nosso.

De modo que não definiríamos a *histoire nouvelle* pelo critério da totalização do tempo a que a História em si e a História das Ideias se reconhecem. Parece-nos que quando se trata de uma história-problema, do modo como Furet (2007) a compreendeu e, neste caso, estamos falando novamente dos historiadores a que Foucault efetivamente se refere, a ideia de uma totalidade temporal, mesmo que estrategicamente encoberta pelo recurso poético, não se sustenta. Para Furet, o historiador renunciou ao tempo, na medida em que já não tem a pretensão de contar o que se passou, ou o que se passou de importante. Os problemas da História agora são “selecionados” pelo historiador que “constrói o seu objeto de estudo delimitando não só o seu período, o conjunto dos acontecimentos, mas também os problemas colocados por esse período e por esses acontecimentos, e que terá de resolver.” (FURET [19-?], p.84) Nesta perspectiva, a *histoire nouvelle* a que Foucault se refere, estaria ligada ao que Rancière chama de anacronia, isto é, a convivência de múltiplas linhas de temporalidade e a articulação dessa diversidade. Chamamos a atenção sobre esse texto na medida em que ele demonstra, com bastante propriedade, o modo como o problema da totalização e da unicidade do tempo permanecem sendo o grande outro da História.

A Desnaturalização do Acontecimento

Acreditamos que a constituição de uma noção de acontecimento, bastante específica n'*A Arqueologia do Saber* está diretamente ligada à importância dos historiadores, de modo especial àqueles dos *Annales*. Esta especificidade, porém, alinhou-se, indiretamente, a um modelo de História, também específico. Foi assim, necessário, demonstrar que a negação dos acontecimentos por parte dos historiadores dos *Annales*, é, de fato, uma negação bastante datada, no sentido de que os acontecimentos a que estes historiadores se referiam, estão subordinados a uma perspectiva de tempo como unidade, ou ainda,

como continuidade. Para precisar a diferença entre esta perspectiva e aquela de um tempo pensado a partir da multiplicidade é que então nos voltamos, à formação da História em si, característica do século XIX, que recolhia nas ideias de totalidade e unidade temporal um conjunto de escolas historiográficas, bem como diversas Filosofias da História.

Do ponto de vista dos *Annales*, os historiadores do século XIX, com poucas exceções, – Jacques Le Goff considera precursores dessa História Nova: Voltaire (séc. XVIII), Chateaubriand, Guizot e Michelet (séc. XIX) – (LE GOFF, 2005, pp.50-55) representavam um modelo de História a se combater. As críticas, nesse primeiro momento, eram endereçadas à História política e, se estendiam à História biográfica e a qualquer História que remetesse à noção de origem. Todos estes itens, já assinalados por François Simiand, que os chamou de ídolos: político, individual e cronológico. O que os *Annales* pretendiam combater, portanto, eram os objetos naturalizados, de um discurso histórico fundamentado na continuidade e totalização do tempo.

Um segundo ponto, a recusa da filosofia, tão explícita nos primeiros *Annales*, também se explica pela configuração conceitual da História como tal, isto é, pela sobreposição entre conceito de realidade e conceito de reflexão.

A importância que teve o fato de a nova realidade da “História como tal” [*Geschichte überhaupt*] ter conseguido evoluir para o *status* de um conceito através da reflexão está indicada pelo surgimento da palavra paralela “Filosofia da História”. (KOSELLECK, 2013, p. 135)

Note-se que Koselleck refere-se à Filosofia da História como palavra “paralela” à História como tal. Para os *Annales*, portanto, era necessário recusar tanto à História como tal, quanto às Filosofias da História. Na verdade, tratava-se dos mesmos pressupostos, todavia, era imprescindível, para estes historiadores, não apenas negar a Filosofia, como deixar e ultrapassar, este modelo de História. O modo privilegiado para sair da História, neste caso, foi recorrer às ciências sociais: especialmente a economia, a geografia, a antropologia. Neste sentido, podemos dizer que ao sair da Filosofia, para que pudesse reencontrá-la, Foucault se aproxima daqueles historiadores que buscaram sair da História, para também poderem reencontrá-la.

De maneira que o modelo de História proposto nos *Annales* vai articular-se em primeiro lugar na perspectiva de uma História-problema. Esta, por sua vez, será erigida a alicerce do movimento, bandeira fundamental no combate ao acontecimento, compreendido como categoria, substância.

Uma História-problema, será a que se articula pela iniciativa do próprio historiador, que passa a interferir diretamente na constituição destes problemas da História e que agora estarão intimamente ligados ao presente, isto é, serão contemporâneos do historiador. Essa proposta permitirá, principalmente com o advento da História Serial, nos anos sessenta, uma rearticulação da noção de acontecimento. Se o acontecimento já não é o fato a ser descoberto nos documentos, será o *phénomène*, como dizia François Furet,

a ser escolhido e construído em torno da regularidade de uma série composta de dados idênticos e repetíveis. Dados que já não existem em si mesmos, mas apenas em relação a um sistema passível de análise interna. (FURET, 2007, p. 78) Um exemplo prático nos é dado pelo próprio Foucault quando explica informalmente a estudantes da Califórnia como essa *histoire nouvelle* voltou aos acontecimentos e, de que maneira, uma evolução econômica ou uma evolução demográfica podem ser tratadas nesta perspectiva. Ele nos diz:

Eu tomarei por exemplo, um ponto que já se estuda há muitos anos. A maneira como se operou o controle dos nascimentos na vida sexual dos ocidentais é ainda muito enigmática. Esse fenômeno é um acontecimento muito importante, tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista biológico. Vocês sabem que na Grã-Bretanha e na França o controle de natalidade é praticado a séculos. É claro que é um fenômeno que interessou sobretudo a certos círculos restritos, à aristocracia, mas ele era observado também junto a pessoas muito pobres. Atualmente, sabemos que no sul da França e nos campos praticava-se sistematicamente o controle de natalidade desde a segunda metade do século XVIII. Isso é um acontecimento. (FOUCAULT, 2001, p. 467)

Veja-se que Foucault afirma: “Esse fenômeno é um acontecimento”. Sim, a intervenção do historiador, o problema colocado por ele, enfim, sua hipótese, tratada desde uma preocupação contemporânea, como é o caso do controle da natalidade, é o que justificava com a *histoire nouvelle* a ideia de uma história-problema. Aparentemente paradoxal, pois ao mesmo tempo em que combatia os acontecimentos agora os manifestava, essa suposta contradição se explica, de acordo com Foucault, porque durante muitos anos a maioria dos historiadores escolheu estudar e descrever não acontecimentos, mas estruturas. Neste ponto se referia literalmente à primeira geração dos *Annales* citando Marc Bloc e Lucien Febvre. (FOUCAULT, 2001, p. 467)

N’*A Arqueologia do Saber* Foucault já havia alertado que essa mutação epistemológica da História “não data de hoje, mas que, sem dúvida, ainda não se concluiu.” (FOUCAULT, 2014, p. 7) O importante é que ela já não se sustentava naquele modelo do tempo único, dos acontecimentos singulares, mas ao contrário, multiplicava as possibilidades de articulação da temporalidade, pela análise de uma diversidade infundável de acontecimentos, por vezes raros, por vezes numerosos, todavia, destituídos de importância em si mesmos. Estes acontecimentos desnaturalizados se alinhavam perfeitamente ao que Foucault chamou de acontecimento enunciativo, onde a questão a se responder era a de saber porque determinados acontecimentos atingiram uma determinada configuração, num determinado tempo e lugar. Não se tratava de pensar o que haveria por trás de um acontecimento e poderia justificar sua existência, mas apenas de compreender que tipo de relações entre grupos de enunciados muito diferentes e, de ordens discursivas diversas, viabilizaram a existência de um determinado acontecimento e não de outro em seu lugar.

François Furet, nesta mesma linha, vai afirmar que os acontecimentos devem ser pensados enquanto dados históricos desprovidos de significação *a priori*, mas que precisam ser tomados, naquilo que tem de mais elementar, o fato de que aconteceram.

Digo propositadamente que são acontecimentos porque não vejo, *a priori*, o que possa distinguir determinado fato histórico de outro fato histórico: por exemplo, um nascimento, mesmo anônimo, de uma batalha célebre. Deste ponto de vista, a distinção usual entre estrutura e acontecimento, entre história estrutural e história factual não pode ter qualquer significação no que diz respeito ao próprio dado histórico; não há fatos não factuais e fatos factuais. A história é um acontecimento permanente. (FURET [19-?], p.88)

Como se pode perceber, será neste deslocamento dos acontecimentos, de entidades singulares a atributos de relações possíveis, que encontraremos uma aproximação plausível entre Foucault e os historiadores. Se o pressuposto dos acontecimentos históricos passava pela tarefa de encontrar-lhes um sentido, a fim de que pudessem suprimir-se de sua dispersão e adequar-se a um regime de sucessão e continuidade do tempo, agora, por esse deslocamento do descontínuo e sua passagem de obstáculo à prática, ele se constitui numa operação deliberada do historiador. O que significa dizer que é o resultado de sua descrição e se apresenta como que integrado ao discurso do historiador. Não como uma fatalidade exterior a ser suprimida, mas como conceito operatório. Finalmente, graças a este deslocamento das descontinuidades é que o acontecimento deixa de ser o negativo da leitura histórica, para tornar-se “o elemento positivo que determina seu objeto e valida sua análise.” (FOUCAULT, 2014, p. 11)

Considerações Finais

Sem dúvida as leituras de Hegel, de Kant, de Nietzsche, de Heidegger e tantos outros influenciaram Foucault e o ajudaram a realizar um trabalho que se caracteriza por um descentramento que não se dá na aplicação de um sistema filosófico aos objetos que o circundam, mas que, pelo contrário, inicia-se por uma dessubstancialização do próprio empreendimento filosófico.

Em *Aurora* Nietzsche já nos alertava: “não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência?” (NIETZSCHE, 2004, § 3) Ele se referia ao problema de se fundar o pensamento sobre ele mesmo chamando a isso de reflexão crítica. Neste caso, o problema da verdade, da razão e, acrescentaríamos: do acontecimento, se constituiriam em torno de valores morais, ou ainda, numa vontade de verdade que se sustentaria na crença de uma verdade, de uma razão e, enfim, de um único movimento de temporalidade.

A *histoire nouvelle*, como Foucault bem observou, construiu seu próprio caminho, e no que diz respeito ao problema do tempo, também contribuiu para que a Arqueologia pudesse articular-se pelo princípio das descontinuidades que tem agora o papel de conceito operatório, sendo ao mesmo tempo instrumento e objeto de pesquisa.

Enfim, não se trata de uma única influência, mas do modo como nesta diversidade de leituras Foucault foi capaz de empreender uma proposta de trabalho filosófico que se caracterizou como História Crítica do Pensamento. A História a que Foucault chama de arqueológica, é uma forma de fazer filosofia onde a própria filosofia não tem mais o papel de fundamento, mas realiza-se pela articulação com o não-filosófico. Ela reflete sobre o que não é filosófico para mostrar a possibilidade de filosofar de uma outra forma. O exterior da filosofia é para Foucault, a fonte de um pensamento filosófico permanentemente inacabado.

Referências bibliográficas:

- FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. Trad. de Maria Lúcia Machado; tradução dos trechos em latim de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- _____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.
- _____. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.
- FURET, François. *L'Atelier de L'histoire*. Paris: Flammarion, 2007.
- _____. *A Oficina da História*. Trad. Felipe Jarro. Lisboa: Gradiva, [19-?].
- KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. *O Conceito de História*. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2013.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado – Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006.
- KRAEMER, Celso. *Ética e Liberdade em Michel Foucault – uma leitura de Kant*. São Paulo: FAPESP; EDUC; 2011.
- LE GOFF, Jacques (Org.). *A História Nova*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora : reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- RANCIÈRE, Jacques. *O conceito de anacronismo e a verdade do historiador*. Trad. de Mônica Costa Netto. In: SALOMON, Marlon (org.). *História, verdade e tempo*. Chapecó: Argos, 2011.
- _____. *Os nomes da História. Ensaio de Poética do Saber*. Trad. de Mariana Echalar. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

Sobre o conceito de exílio em Camus

Gabriel Billatore Bigardi¹

Objetivo

O presente projeto visa a estabelecer relações entre o conceito de **Exílio** na obra de Albert Camus, focando em suas obras da primeira fase (*L'Étranger*, *Le Mythe du Sisyphe*, *Le Malentendu*, *Caligula*), em associação com as obras situadas no intermédio entre a segunda e a terceira fases (*La Chute*, *L'Exil et le Royaume*, *L'Envers et le Endroit*), à luz das interpretações de Roland Barthes (*Le Degré Zero de L'Écriture*), Fernand Bartfeld (*L'Effet Tragique*), Mino Hiroshi (*Le silence dans l'oeuvre d'Albert Camus*), Jacques Chabot (*Albert Camus, la pensée de midi*), Manuel da Costa Pinto (*Albert Camus: um elogio do Ensaio*), Jean Sarocchi (Camus, 1968), Isabelle Cielens (*Trois fonctions de l'exil dans l'oeuvre d'Albert Camus: initiation, révolte, conflit d'identité*), Roger Grenier (*Albert Camus: soleil et ombre*), entre outros.

Introdução

A partir de um ponto de vista puramente formal, a obra de Albert Camus oferece o reflexo de um projeto rigoroso. Sua obra é comumente categorizada em três etapas e cada uma delas por três obras centrais, compostas cada uma por um romance, um ensaio e uma peça de teatro que se complementam entre si. Compõe-las: na primeira fase, o mais célebre romance de Camus, O Estrangeiro (*L'Étranger*, 1942); o ensaio filosófico de O Mito de Sísifo (*Le myth de Sisyphe*, 1942) e a peça *Caligula* (1944). Na segunda fase: o romance A Peste (*La Peste*, 1947); o ensaio O Homem Revoltado (*L'Homme Revolté*, 1950) e a peça *Les Justes* (1949). A terceira fase, que teria como epicentro o conceito de Amor, nunca chegou a ser escrita.

Situam-se, entre a segunda e a terceira fase de sua extensa publicação, algumas de suas mais importantes obras. Publicado por Camus em 1957, O Exílio e o Reino (*L'Exil et le Royaume*) é uma coletânea de seis contos que concede uma vasta dimensão da profundidade filosófica do autor e de seus talentos como escritor. A maior parte dessas novelas, já previstas, em 1952, foram manuscritas a partir de 1955. Sucedendo A Queda (*La Chute*, 1956), que originalmente faria parte da coletânea, tais novelas se seguem de um longo silêncio que, segundo Roger Quilliot (nas *Oeuvres complètes de Camus*, tomo I, p.2028), traduz, como uma crise em Camus, certo esgotamento de sua obra. Superando a isso, a coletânea propõe uma nova orientação à arte camusiana, no sentido de estar situada no intermédio da terceira fase das obras do autor, que seria a mais importante, e precede, em poucos meses, sua premiação com o Prêmio Nobel de Literatura do ano de 1957.

1 Universidade federal do paraná

A terceira fase da obra de Camus deixa como testemunho somente a obra inacabada, que se intitula o Primeiro Homem (*Le Premier Homme*), publicada, postumamente, em 1995, originalmente interrompida pela morte do autor em um acidente no ano de 1960. O Exílio e o Reino, independentemente de seu interesse próprio e do valor conferido como última obra publicada em vida por Camus, aparece como uma obra precisa em suas medidas, na qual se atribui uma enriquecedora iluminação sobre seus escritos passados e, a partir delas, o fornecimento de qualquer indicação sobre a evolução de seu autor. A obra, situada no intermédio, localiza-se, segundo Camus, em um cruzamento de novos caminhos, permitindo-nos lançar uma visão mais particular sobre o autor.

A temática da coletânea é única: cada uma das novelas ilustra a insatisfação e a dificuldade em encontrar um sentido na vida (“O **Exílio**”, termo de conotação bíblica), através de personagens psicologicamente vizinhos, mas situados em lugares diferentes e cujos desenvolvimentos se dão de formas distintas. A ordem dos textos é igualmente significativa: o primeiro texto demonstra a impossibilidade de os humanos evitarem a queda e, o segundo, o êxtase panteísta. O terceiro e o quarto - contos centrais - remontam, respectivamente, a impotência e a culpa. Os últimos dois textos se demonstram otimistas, visto que a saúde e a bonança (“O **Reino**”, termo de conotação cristã) são prometidas a Jonas e alcançadas por D’Arrast. Com efeito, Albert Camus associa um percurso simbólico existencialista para encerrar a coletânea com uma “felicidade tumultuosa” sobre “a vida que recomeça” (últimas linhas do livro).

O Exílio e o Reino

A coletânea é composta pelos seguintes seis contos:

1. **A Mulher Adúltera** (*La Femme adultère*)
2. **O Renegado ou um Espírito Confuso** (*Le Renégat ou Un esprit confus*)
3. **Os Mudos** (*Les Muets*)
4. **O Hóspede** (*L'Hôte*)
5. **Jonas ou o Artista no Trabalho** (*Jonas ou L'Artiste au travail*)
6. **A Pedra que cresce** (*La Pierre qui pousse*)

Cada um dos textos ilustra o sentimento de insatisfação e de fracasso do personagem central e sua dificuldade em encontrar “O **Reino**”, ou seja, um sentido em sua vida e a felicidade, em contraste com a oposição aparente de contraposições como solitário/solidário. Os personagens seguem caminhos próprios em lugares diferentes, situados, sobretudo, na Argélia (em um acampamento nômade, no deserto, nas cidades do sul, em uma escola isolada em uma montanha, nos bairros da classe trabalhadora de Argel), mas também em uma vila no Brasil ou em um bairro burguês de Paris.

A mulher adúltera, diferentemente do que o título sugere, trata de uma experiência metafísica de caráter libertador em meio à angústia da personagem principal frente a sua incapacidade de encontrar seu lugar (espacial e psicológico) durante uma viagem de ônibus de um casal, Janine e seu marido Marcel, no sul da Argélia. Janine, à medida que a viagem avança em direção ao deserto, descobre a miséria dos habitantes e das paisagens, vendo progressivamente uma mudança ocorrer nela, ao experimentar um desconforto cada vez mais profundo, que vivencia no terraço da cidade forte, onde o casal fez uma parada, uma experiência noturna cuja transformação a reconcilia consigo mesma e com os outros.

O Renegado ou um espírito confuso é constituído por um longo monólogo de um sacerdote que parte para evangelizar os habitantes da vila de Taghâsa, no deserto. Sua fé, porém, não é suficiente para convencê-los, e ele é feito prisioneiro pelos nômades, além de ser nomeado a fazer um ritual de apresentação e entoar um canto de louvor a seus novos mestres. A composição da novela é interessante, no sentido de sua estrutura narrativa utilizar o monólogo interior, assim como em *A Queda (La Chute)*, trabalho anterior de Camus. A narrativa se inicia ao nascer do Sol, pouco antes de seu aparecimento, e termina - após um número indeterminado de dias decorridos - precisamente ao amanhecer. O monólogo do sacerdote é organizado de acordo com o curso do Sol, em diferentes momentos, cada um dos quais representa um lapso de tempo - inserido entre cada retorno do renegado a sua situação presente - na qual em cada uma delas ele revive uma parte de seu passado.

Os Mudos descreve o universo de uma tonelaria e o fracasso de uma greve dos trabalhadores para obter aumento. Os eventos ocorrem a partir do ponto de vista do obreiro Yvars, dividido entre a solidariedade entre os funcionários e a compaixão que ele sente ante a tragédia que atingiu a filha do chefe da fábrica.

O Hóspede coloca três personagens juntos em uma situação em que Daru, um professor, é responsável por entregar à justiça o prisioneiro árabe que seria levado no comboio de Balducci, seu amigo policial. Daru, porém, recusa-se, o que irrita Balducci, fazendo-o abandonar seu prisioneiro e recusando-se a dar-lhe hospitalidade. Depois de uma noite de reflexão e revolta, o professor decide por deixar seu prisioneiro escolher seu destino. Ele percebe que este seguiu o caminho da prisão e não o da liberdade. Em seu retorno à escola, o professor lê uma inscrição escrita no quadro-negro e está consciente de um mal-entendido: nenhum deles foi compreendido.

Jonas ou o artista no trabalho evoca - através uma reflexão bem-humorada sobre a condição do artista - o destino doloroso de Jonas, um pintor, desde que o sucesso bateu à sua porta. Constantemente cortejado por seus admiradores, ele já não encontra tempo para continuar o seu trabalho e perde tanto a inspiração quanto a saúde. Esta novela é caracterizada por uma verve irônica que se aproxima dos contos de Voltaire.

A Pedra que cresce é, mais uma vez, a história de uma viagem, a do engenheiro D'Arrast, que vem ao Brasil para construir uma represa que iria salvar a cidade de ser inundada pelo rio Iguapê. Como Janine, D'Arrast se encontra desconfortável e, como ela, vai viver uma experiência que vai fazê-lo encontrar uma razão para sua vida.

Um sentimento de insatisfação

Os personagens das novelas são bastante próximos uns dos outros, através do sentimento de **solidão** que há entre si. Uma breve análise da coletânea permite evidenciar seu *leitmotiv*. Logo na primeira novela, a personagem Janine exprime o que ela ressentia mais profundamente: "Ela sentia somente a solidão", ou, em uma variante do manuscrito, Camus havia previamente utilizado o termo "cansaço", que ele substituiu de forma definitiva como "**solitude**". Da mesma forma, a quarta novela, *O Hóspede*, encerra-se com a mesma expressão: "Neste vasto país que ele tanto amou, ele estava sozinho". Por fim, o personagem do último conto evoca seu distanciamento da Europa com as mesmas palavras: "Aqui, o exílio ou a solidão, em meio à loucura ou à nostalgia." Um forte sentimento de solidão está impregnado na coletânea, que nasce, sem dúvida, das situações ambíguas nas quais vivem os personagens presos às armadilhas de um cotidiano que não convém a eles. Jonas, ainda,

encontra-se partido pela cruel escolha que terá de fazer, perdido ante sacrificar seu sucesso e as obrigações advindas de sua glória ou sua felicidade em pintar, e as necessidades de sua arte. Por sua vez, o Coq (de A Pedra que cresce) encontra-se à deriva diante dos desejos contrários de deixar a casa e guardar suas forças para o amanhã ou unir-se com os seus dentro da casa. Outro exemplo é também demonstrável na situação de Yvars, dividido entre a solidariedade para com os grevistas e aquela que nasce diante do sofrimento do outro. A **ambiguidade** de suas situações parece condenar os personagens ao silêncio: é suficiente evocar a tela em branco de Jonas, o mutismo de Yvars e de seus companheiros.

O silêncio da solidão faz cada um deles mergulhar inevitavelmente em sua própria angústia. A crise súbita de Janine é reveladora: “(...) Ela também tinha medo de morrer. Se ela superasse esse medo, ela seria feliz. Mesmo assim, uma angústia sem nome a invade”. O desespero que tomava conta do Coq, demasiado fraco e solitário. Pouco importa a escolha que ele fez. A principal causa de sua miséria reside na falsidade mesma de sua situação, de modo que ele não pode realizar seus votos e carregar seu fardo: “Enormes lágrimas caíam silenciosamente sobre sua embaçada visão. Ele queria falar, e falava, mas sua boca formava penosamente as sílabas. Eu prometi, ele dizia”, e depois, “as lágrimas obscureceram sua voz”.

A solidão e o silêncio, a angústia e o desespero oprimem os personagens de O Exílio e O Reino. Sua insatisfação é quase total, e o sentimento de fracasso é tão fortemente interiorizado que poderíamos perguntar qual ferida secreta ou quais aspirações dissolvidas explicam tal sentimento de desunião. Ainda assim, tornam-se compreensíveis tais sentimentos diante de uma análise mais profunda sobre o conceito de exílio, tendo este um caráter amplo, ainda que permita centralizar e correlacionar o sentido desses conceitos.

Notas sobre o Exílio

O exílio é, antes de tudo, uma condição situacional. Esta situação, embora exista e aconteça de forma imanente em um espaço geográfico, é uma condição sobretudo metafísica de início, e ontológica posteriormente, na qual o homem, estrangeiro a si mesmo, perpetua sua vivência em seu próprio exílio.

O exílio não implica apenas no isolamento, é antes a inadequação ao mundo à sua volta. Se o estrangeiro é aquele que jamais se situará de acordo com os valores de seu meio, o exílio se torna perpetuamente seu cenário. É o campo estrutural em que o homem, em sua condição de estrangeiro, permeia e vive.

Ainda assim, deve se estabelecer no que se constitui o exílio. Para tal, o exílio como campo estrutural deve ser analisado de modo ontológico. Em busca da superação da metafísica frente à pressuposição da total ausência de valores já proposta pelos existencialistas, tentaremos estabelecer o exílio sempre sob sua perspectiva ontológica, o que de forma alguma desconsidera sua imanência, como tentaremos demonstrar.

Camus considerava em certo sentido que o irracionalismo anterior a ele havia deixado a filosofia sob os escombros. O exílio nasce neste campo. Ele mesmo nunca se considerou um existencialista, embora a existência já centralizasse toda sua filosofia e boa parte dos preceitos do irracionalismo eram por ele admitidos. Em o Mito de Sísifo torna-se evidente a influência que exercia sobre ele as filosofias de Kierkegaard, Heidegger, assim como de Chestov e Dostoiévski.

A rejeição da metafísica em *O Estrangeiro*, que nega com veemência toda possibilidade de metafísica ao enunciar a ausência total de valores, a inexistência de Deus e de toda a moral, afirma de forma extática esse enraizamento ao mais profundo e essencial irracionalismo. Em contrapartida, Camus, em o Mito de Sísifo, afirma de forma bastante clara a centralização da existência como base de sua filosofia e da própria vida, considerando o irracionalismo intelectual absoluto uma forma de suicídio filosófico. Tanto o salto de fé de Kierkegaard quanto a ontologia pura de Heidegger nos levariam ao mais profundo desespero. A existência em Camus ainda está muito longe do que a angústia está para o *Dasein* de Heidegger. Enquanto uma apela para a experiência em todos os sentidos da existência, mesmo frente à ausência total de valores pré-determinados ou estabelecidos, a outra aponta para a intelectualidade que busca em perpétuo fracasso a uma unidade intelectual inalcançável. O meio termo seria considerar a falta de razão da vida e da unidade em considerando a multiplicidade de tudo aquilo que vive, experiência e respira.

Nesse meio termo o exílio aparece como campo. Se o fenômeno aparece de forma pura mas não absoluta, como tudo aquilo desprovido de valor, o exílio seria esse campo de inadequação no qual o homem desencontra os valores que ele mesmo estabelece para o cenário em branco frente aos significados determinados pela significação do meio. Vários símbolos pré-estabelecidos aparecem no decorrer da história da humanidade, mesmo que a natureza em si não carregue nenhum valor além de sua própria ordem, à qual a razão posteriormente significa, dá significado. Por si só a natureza apenas segue seu fluxo. A humanidade, acostumada com a sua simbologia, naturalmente lhe atribui significação. Tais significados, porém, jamais são universais, por mais que se tente estabelecer. Sempre haverá frente à ausência total de valores absolutos, a possibilidade de divergência. Haverá todas as possibilidades de divergência, na verdade. O estrangeiro pode nascer a qualquer época, em qualquer local. Basta se dar conta disto.

As categorias do Exílio

Dentre as perspectivas nas quais pode ser analisado o conceito de **Exílio** em Camus, encontra-se proposta sua divisão em três categorias: a do Exílio metafísico; a do Exílio psicológico e a do Exílio social. Segue-se uma breve exposição de tais categorias enquanto relacionadas à noção do homem **absurdo**, como encontrado em *Le Mythe de Sisyphe*, ensaio filosófico de Camus de 1942. “Um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário, é propriamente o sentimento do absurdo”. (O Mito de Sísifo, p.21)

Exílio metafísico

O exílio metafísico é o exílio da condição humana, construída a partir da inevitável ideia da morte e de o homem ter de viver a vida a partir da consciência desse fato, sem que lhe sejam determinados hora e lugar finais. Essa consciência define a tragicidade da condição humana. A relação entre homem e mundo é atravessada por um estranhamento generalizado, por uma ideia de liberdade quase nunca confortável, pelo fato de o homem absurdo negar a Deus, e, assim, ter de assumir para si toda a responsabilidade sobre a vida.

Estranho a mim mesmo e a este mundo, armado somente com um pensamento que se nega quando afirma, que condição é esta em que só posso ter paz deixando de saber e de viver, em que o apetite de conquista se choca contra os muros que desafiam seus assaltos? (*O Mito de Sísifo*, p. 33)²

O exílio metafísico se expressa, portanto, pelo abandono do homem por Deus, uma experiência que pode ser constatada pelas situações de miséria, sofrimento e morte enfrentadas pelo indivíduo, sem que haja qualquer hipótese real de reversão desse quadro. Esse desamparo se caracteriza também pelo silêncio de Deus perante o mal e a sensação de injustiça que dela deriva, abandonando o homem frente a sua incompatibilidade entre si e o mundo que o distancia da felicidade.

Exílio psicológico

Em *Le Mythe de Sisyphe*, Camus define o homem absurdo como aquele que se considera, para sempre, estrangeiro a si mesmo (*Le Mythe de Sisyphe*, p. 36). O homem exilado, no entanto, questiona-se sobre suas verdadeiras condições enquanto ser que integra o mundo:

Se eu fosse uma árvore entre as árvores, gato entre os animais, a vida teria um sentido ou, antes, o problema não teria sentido porque eu faria parte desse mundo. Eu seria esse mundo ao qual me oponho agora com toda a minha consciência e com toda a minha exigência de familiaridade. E o que constitui o fundo do conflito, da fratura entre o mundo e o meu espírito, senão a consciência que tenho dela? (*O Mito de Sísifo*, p. 58)³

Pertencer ou não ao mundo e de que forma são as questões que se colocam ao homem exilado. O exílio psicológico refere-se à renúncia da própria identidade e ao encontro com a solidão em função de uma busca inadiável de si. É a condição do próprio homem exilado. A dimensão moral do exílio constitui uma tomada de consciência do indivíduo acerca de sua própria natureza. Há uma contraposição em relação à percepção que se tem do passado, em comparação ao presente, além do peso moral da inserção ou não do sujeito na sociedade em que vive e as decorrências disso no plano pessoal.

Exílio social

Observado o exílio sob uma ótica externa, seja do ponto de vista da sociedade ou da geografia, é visto nos ensaios filosóficos de Camus pela descrição de um mundo familiar que se pretende encontrar, pela busca de uma terra prometida ou, ainda, pelo reencontro do homem com suas origens. Essa familiaridade entre os homens e deles com o mundo representa o reino, tão ambicionado por Camus, sendo o exílio o processo pelo qual o indivíduo é impelido a buscá-lo. No entanto, nem sempre esse reino é passível de ser conquistado ou se encontra ao alcance daquele que o almeja, o homem mortal. Camus sublinha esse exílio social, sob a noção da fratura entre o homem e o mundo que a consciência opera, como *“le sentiment de l’absurdité au détour de n’importe quelle rue peut frapper à la face de n’importe quel homme. Tel quel, dans sa nudité desolante, dans sa lumière*

2 No original: *Étranger a moi-même et a ce monde, armé pour tout secours d’une pensée qui se nie elle-même dès qu’elle éffirme, qu’elle est cette condition ou je ne puis avoir la paix qu’en refusant de savoir et de vivre ou l’appétit de conquête se heurte a de murs qui défient ses assauts? (Le Mythe de Sisyphe, p. 37)*

3 No original: *Si j’étais arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème n’en aurait point car je ferais partie de ce monde. Je serais ce monde auquel je m’oppose maintenant par toute ma conscience et par toute mon exigence de familiarité. (...) Et qu’est-ce qui fait le fond de ce conflit, de cette fracture entre le monde et mon esprit, sinon la conscience que j’en ai? (Le Mythe de Sisyphe, p. 76)*

sans rayonnement, il est insaisissable” (*Le Mythe de Sisyphe*, p. 26-27). Quanto ao mundo, ele diz:

Eis também umas árvores, e eu conheço suas rugosidades, a água, experimento seu sabor. Esses aromas de ervas e de estrelas, a noite, certas noites em que o coração se distende, como poderia negar este mundo cuja potência e cujas forças experimento? Mas toda ciência desta Terra não me dirá nada que me assegure que este mundo me pertence. (O Mito de Sísifo, p. 32) ⁴

O mito de Sísifo

Publicado em 1942, o Mito de Sísifo é um ensaio filosófico sobre a existência humana frente ao absurdo. A obra faz complementação direta ao romance *O Estrangeiro*, publicado no mesmo ano, e seu título faz alusão à lenda do personagem mitológico de Sísifo.

Segundo o mito grego, os deuses haviam condenado Sísifo a rolar uma pesada rocha até o topo de uma montanha. Assim que a rocha era carregada até o topo da montanha, ela tornava a cair, e esse cenário eternamente se repetia. O castigo infligido salienta a inutilidade de uma obra absurda como sem esperança e fadada ao fracasso. Uma metáfora utilizada por Camus para evidenciar o cenário da vida humana frente ao absurdo. A vida, portanto, vale a pena ser vivida? Para a maioria, a vida consiste apenas em prosseguir, sem fazer muitas perguntas, a existência que nos é dada e que conta com algumas vantagens. Alguns, todavia, percebendo natureza mecânica da vida, sentem inevitavelmente uma sensação de náusea: “Cenários desabarem é coisa que acontece. Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia, surge o “porquê” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro. [...] Só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. [...] Mas vejo que muitas pessoas morrem porque consideram que a vida não vale a pena ser vivida. Vejo outros que, paradoxalmente, deixam-se matar pelas ideias ou ilusões que lhes dão uma razão de viver. Julgo, então, que o sentido da vida é a mais premente das perguntas” ⁵ Camus acrescenta que não se pode responder a esta pergunta a não ser com “uma atitude de espírito que procede do bom senso e da simpatia [...] Cometer suicídio é reconhecer a ausência de qualquer razão profunda para a vida [...] Esse divórcio entre o homem e sua vida é propriamente o sentimento do absurdo”. Um sentimento que pode surgir a partir da estranheza da natureza, ou a ideia de que nossas vidas são projetadas sempre em um dia seguinte, enquanto o tempo não cessa de reduzir a nossa expectativa de vida. Acima de tudo, a certeza da morte revela o absurdo da vida.

Sísifo encarna para Camus o personagem absurdo por excelência, mesmo porque ele se reconhece como mestre de seus dias e, ao mesmo tempo que simboliza tanto revolta,

4 No original : *Voici encore des arbres et je connais leur rugueux, de l'eau et j'éprouve sa saveur. Ces parfums d'herbe et d'étoiles, la nuit, certains soirs ou le coeur se detend, comment nierais-je ce monde dont j'éprouve la puissance et les forces? Pourtant toute la science de cette terre ne me donnera rien qui puisse m'assurer que ce monde est à moi* (*Le Mythe de Sisyphe*, p. 37)

5 No original: *“Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement le « pourquoi » s'élève et tout commence dans cette lassitude teinté d'écœurement [...] Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide [...] Je vois que beaucoup de gens meurent parce qu'ils estiment que la vie ne vaut pas d'être vécue. J'en vois d'autres qui se font paradoxalement tuer pour les idées ou les illusions qui leur donnent une raison de vivre... Je juge donc que le sens de la vie est la plus pressante des questions”*

quanto a paixão e a liberdade: “No instante sutil em que o homem se volta para sua vida, Sísifo, regressando para sua rocha, contempla essa sequência de ações desvinculadas que se tornou seu destino, criado por ele, unido sob o olhar de sua memória e em breve, selado por sua morte. Assim, convencido da origem totalmente humana de tudo o que é humano, cego que deseja ver e que sabe que a noite não tem fim, ele está sempre em marcha. A rocha ainda rola. [...] Deixo Sísifo na base da montanha! As pessoas sempre reencontram seu fardo. [...] Esse universo, doravante sem dono, não lhe parece estéril nem fútil. [...] A própria luta para chegar ao topo basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz”. (O Mito de Sísifo, p. 124) ⁶

O Estrangeiro

No mesmo ano de O Mito de Sísifo, em maio de 1942, em meio à Segunda Guerra Mundial, O Estrangeiro é publicado. Esta publicação concomitante foi sugerida pela primeira vez por André Malraux, que tinha lido os dois textos quando eles ainda estavam na forma de manuscrito. Em outubro de 1941, ele indicou-lhe que a aproximação entre Sísifo e O Estrangeiro é mais instrutivo do que ele imaginava: “o ensaio dá ao livro seu significado e transforma aquilo que na história parecia monocromático e ou insuficiente”.

Esta fusão também foi rapidamente notada pelos críticos e, em 1943, Jean-Paul Sartre publicou sua explicação sobre O Estrangeiro, fazendo uma leitura muito próxima à do ensaio. Segundo o filósofo, o ensaio é realmente a chave de interpretação da história: “O Estrangeiro, como primeiramente apareceu, mergulha-nos sem comentários no clima do absurdo; o ensaio vem, em seguida, iluminar a paisagem, ou o absurdo, isto é, o divórcio, o deslocamento. O Estrangeiro será, então, um romance do deslocamento, do divórcio, da mudança de cenário”.

Em 1944, Barthes igualmente se admirou com a relação quase orgânica entre os dois textos. Para ele, o estilo de Mersault em O Estrangeiro tem algo de marítimo, é uma “substância neutra”, sujeita à “presença submarina de areias imóveis”: esses cristais “duros” são formados por O Mito de Sísifo, enquanto o estilo de narrativa é, portanto, um “exemplo notável de bizarros efeitos de fundo sobre a forma”.

O absurdo é o ponto zero do pensamento de Camus. Antes de conhecê-lo, o homem é levado por seus hábitos e gestos que a existência comanda. Um dia, porém, o sentimento do absurdo bate à sua porta. Então, os conjuntos se desmoronam. Por entre uma vida mecânica um “porquê” surge e, então, o homem tem apenas duas opções: o retorno inconsciente para essa sequência de atos ou o despertar definitivo, cujas implicações o fazem enfrentar duas consequências frente ao absurdo ou ao suicídio. O absurdo é um jogo mortal e que pode levar à lucidez, bem como à evasão.

Confrontado com o absurdo, o homem descobre-se mortal e entende que todas as suas ações não têm nenhum significado no horizonte de sua finitude. Seu *status* ontológico é a de um homem condenado, mas nem o homem nem o mundo são em si mesmos sem sentido. O absurdo nasce exatamente de um confronto entre os dois, entre o desejo desesperado de clareza, que ressoa profundamente dentro do homem e do mundo

6 No original : « *A cet instant subtil ou l'homme se retourne sur sa vie, Sisyphé, revenant vers son rocher, contemple cette suite d'actions sans lien qui devient son destin, créé par lui, uni sous le regard de sa mémoire et bientôt scellé par sa mort. Ainsi persuadé de l'origine tout humaine de tout ce qui est humain, aveugle qui désire voir et qui sait que la nuit n'a pas de fin, il est toujours en marche. Le rocher roule encore. [...] Je laisse Sisyphé au bas de la montagne ! On retrouve toujours son fardeau. [...] Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. [...] La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphé heureux* ».

irracional, entre a chamada humana e o desrazoável silêncio do mundo. O absurdo é a sua única opção. O homem torna-se um estranho, divorciado de um mundo privado de ilusões e de luz.

A questão do Exílio em correlação com o Estrangeiro e o Mito de Sísifo

Nos trechos finais de *O Estrangeiro* se levanta um dos mais dissonantes acordos éticos que pretende exprimir Camus: a persistência do amor à vida e o imperativo de perseverar mesmo frente à desrazão e à indiferença - “Julgo que dormi, pois acordei com estrelas sobre o rosto. Subiam até mim ruídos campesinos. Aromas de noite, de terra e de sol refrescaram-me as tēmporas. A paz maravilhosa deste verão adormecido entrava em mim como uma maré. Pela primeira vez, havia muito tempo, pensei na minha ‘mãe’. Julguei ter compreendido por que é que, no fim da vida, arranjava um ‘noivo’, por que é que fingira recomeçar. Também lá, em redor desse asilo onde as vidas se apagavam, a noite era como uma treva melancólica. Tão perto da morte, a minha mãe deve ter-se sentido liberada e pronta a tudo reviver. Ninguém, ninguém tinha direito de chorar por ela. Também eu me sinto pronto a tudo reviver”. Essa persistência no amor à vida, da busca de um reino, de tudo reviver e, no limite, a felicidade diante do absurdo é que tentaremos, ainda que rapidamente, esboçar, entrelaçando, os caminhos de Meursault e de Sísifo.

Em *O Mito de Sísifo*, Camus narra as paixões e os tormentos desse herói do absurdo. “Os deuses condenaram Sísifo a empurrar incessantemente uma rocha até o alto da montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso. Pensaram que não há castigo maior que o trabalho inútil e sem esperança”. Para a condenação, a desesperança é a situação que partilham. Meursault e Sísifo nutrem também três características exemplares da conduta absurda: o desprezo por uma significação oculta para a vida; o ódio à morte e a paixão insaciável de viver. Esta alquimia de elementos, quando iluminada pela lucidez (a descida, em Sísifo, e a ira, em Meursault), transforma o sofrimento e o desespero pela ausência de sentido em desafio ao impasse da existência, fardo comum do homem. Meursault, lúcido, à beira do cadafalso, é o testemunho da única verdade do homem revoltado, o desafio à própria condição. Aceitando, sem a mediação dos deuses, o sofrimento e a finitude como um fardo humano, Meursault e Sísifo encontram a felicidade apenas em sua revolta, nos quais só sobreviveria o desespero. Assim como Sísifo, Meursault, à beira do cadafalso, encontra seu **reino**, a experiência de que, afinal de contas, tudo vale a pena, pois sente que na aventura mesma de viver reside a grandeza inexplicável da vida: “Como se esta grande cólera me tivesse limpado do mal, esvaziado de esperança, diante desta noite carregada de estrelas, eu abria-me pela primeira vez à terna indiferença do mundo”. “Também Sísifo acha que está tudo bem. Este universo sem dono adiante não lhe parece nem estéril, nem fútil. Cada um dos grãos desta pedra, cada fragmento mineral desta montanha repleta de noite, formam por si sós um mundo. A própria luta para chegar ao topo basta para preencher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz.”

Nenhum traço de arrependimento no horizonte liberto de culpa de Meursault, preenchido pela certeza da condenação universal, o que se evidencia pelo discurso final, aclamado à beira de sua morte: “Para que tudo ficasse consumado, para que eu me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muito público no dia da minha execução e que os espectadores me recebessem com gritos de ódio”. A felicidade de Meursault é o índice de uma audaciosa positividade ética reafirmada frente ao mais sinistro aspecto que a vida pode comportar mesmo em face da miserável engrenagem da morte e da indiferença, o

homem é capaz de reafirmar sua dignidade e sua grandeza: “na extremidade do último pensamento do condenado à morte, aquele cadarço de sapato que, apesar de tudo, percebe a poucos metros, bem na beirada de sua queda vertiginosa”. Encarnada em Meursault, “a grandeza do homem é tão visível que se tira mesmo de sua miséria”. Como descreve Camus em *Entre sim e não*, sentimos nosso abandono e nos amamos mais.

Em *O Mito de Sísifo*, Camus expulsa a esperança da vida humana, mas, tanto no absurdo quanto na revolta, a esperança relaciona-se diretamente à lucidez e, portanto, não se vincula a Deus ou à salvação, mas ao esforço humano de estar consciente. A esperança verdadeira fundamenta-se na vida presente do homem e nas reais possibilidades de sua existência. Nada se deve esperar do futuro. O homem deve se concentrar em viver bem sua vida mortal, em bem realizar o que lhe cabe. A esperança confunde-se, assim, com a lucidez. O apego do homem à sua vida, tal qual ela é, constitui outro aspecto da esperança verdadeira.

Sob a luz do desafio final de Meursault, insolentemente afrontando a morte, a justiça, a sociedade e afundando-as com ele no mesmo leito cosmológico da injustiça e da indiferença, por vezes é erroneamente interpretado como uma anistia filosófica de criminosos de toda espécie. A narrativa de Camus está longe de fazer um elogio ao crime ou ao imoralismo. Em primeiro lugar, o primeiro desafio que se impõe ao leitor é considerar o amor e a vontade de viver acima de qualquer valor “moral”: nem mesmo no mais cruel dos assassinos, o amor à vida pode ser repreendido. Depois, ao contrário de um elogio do crime à maneira moralista, Camus elabora, uma tragédia sobre a transgressão, e lança o leitor numa tentação à indiferença, similar àquela protagonizada por Meursault. Cabe ao leitor negar-se a compactuar com a “simples e precisa” engrenagem do absurdo e alçar-se eticamente à postura de solidário em relação à miséria (sempre pincelada de aspirações à grandeza) que é a característica comum da condição dos homens presos à finitude.

Por sua vez, a lucidez é o derradeiro pressuposto do homem exilado, mas, ainda que lhe permita enxergar o mundo com clareza, é essa também a condição primeira de seu isolamento: a percepção da farsa e da injustiça, o mal-estar contínuo diante de um mundo de aparências, sabendo-se fadado ao julgamento dos homens. Essa lucidez caracteriza o homem exilado e fortalece o sentimento de não pertencimento, que, por vezes, joga o indivíduo no limbo social, à margem. “*Je ne veux faire tenir dans mon compte ni nostalgie ni amertume et je veux seulement y voir clair*” (*Le Mythe de Sisyphe*, p. 119). Ver com clareza. A lucidez é exílio e reino. Camus debruça-se sobre a condição humana e encontra, na revolta contra a morte, o sentido positivo para o empreendimento da vida. Se não pode escapar à morte, a revolta é condição para o homem evitar consenti-la e aceitá-la.

Conclusão

Por fim, nota-se que permeia entre as obras de Albert Camus a tendência geral de tratar temas como o absurdo, o nada, a liberdade e a questão da morte, expressas de melhor forma nas obras da primeira fase do autor, denominada *Cycle d'absurde*. As seis novelas contidas em *O Exílio* e *O Reino* tratam da questão do homem exilado em sua própria existência e sua perpétua busca pelo seu reino. Assim, para contrapor-se a múltiplos exílios, Camus apresenta, sobre diferentes faces, o reino, construído pela busca de si mesmo, pelo enfrentamento da solidão, pela opção pela verdade. Nesse sentido, busca romper a incomunicabilidade, o jogo do acaso e da indiferença, através do encontro com o outro e com o mundo.

Referências bibliográficas:

- CAMUS, Albert. *L'Étranger*. Paris: Gallimard, 1957.
- _____. *O Estrangeiro*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. *O Exílio e o Reino*. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- _____. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, Folio Essais, 1994.
- _____. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.
- _____. *O Primeiro Homem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- _____. *A Queda*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.
- _____. *A Peste*. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- _____. *O Aveso e o Direito*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- _____. *Oeuvres Complètes I et II*. Paris: Gallimard, 2006.
- _____. *L'Étranger*. Paris: Gallimard, 1957.
- _____. *La Chute*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *L'Exil et le Royaume*. Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *Noces, suivi de L'Été*. Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, Folio Essais, 1994.
- _____. *Caligula, suivi de Le Malentendu*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Le Premier Homme*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. *Diário de viagem: a visita de Camus ao Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1978.
- GERMANO, E. *O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus*. São Paulo: FFLCH USP, 2007.
- LAMEIRINHA, C. *O sentido do exílio em La Peste de Albert Camus*. São Paulo: FFLCH USP, 2006.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Crítica de Sartre a Camus*. Disponível em: <http://arethusa.fflch.usp.br/node/33>
- PHILIBERT-CAILLAT, Henri. *L'Exil et le Royaume d'Albert Camus*. Disponível em: http://libresavoir.org/index.php?title=L%27Exil_et_le_Royaume_d%27Albert_Camus
- _____. *Le Mythe de Sisyphe d'Albert Camus*. Disponível em: http://libresavoir.org/index.php?title=Le_Mythe_de_Sisyphe_d%27Albert_Camus
- SARTRE, J-P. *A Náusea*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2005.
- _____. *A idade da Razão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2007.
- GRENIER, Roger. *Albert Camus soleil et ombre*. Paris: NRF Gallimard, 1987.
- SAROCCHI, J. *Camus*, PUF, 1968.
- BARTHES, Roland. *Le Degré Zero de L'Écriture*. Paris: Seuil, 1972.
- Obras a serem consultadas:
- BARTFELD, Fernande. *L'effet tragique: essai sur le tragique dans l'oeuvre de Camus*. Paris-Genève: Champion-Slatkine, 1988.
- CHABOT, J. *Albert Camus, la pensée de midi*. SRP : Édisud, 2002.
- CIELENS, Isabelle. *Trois fonctions de l'exil dans l'oeuvre d'Albert Camus: initiation, révolte, conflit d'identité*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1985.
- CROISIER, R-G. *Les envers d'un échec. Étude sur le théâtre d'Albert Camus*. Paris : Minard, 1967.
- FITCH, B. *La pensée de Camus*. Paris: Minard, 1979.
- GUERIN, J-Y. *Le portrait de l'artiste en citoyen*. Bourin, 1993.

- LEBESQUE, Morvan. *Camus*. Paris: Seuil, 1990.
- MELANÇON, Marcel. *Albert Camus: analyse de sa pensée*. Fribourg Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1976.
- MINO, Hiroshi. *Le silence dans l'oeuvre d'Albert Camus*. Paris: Librairie José Corti, 1987.
- PINTO, Manuel da Costa. *Albert Camus: um elogio do ensaio*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.
- QUILLIOT, Roger. *La mer et les prisons: essais sur Albert Camus*. Paris: Gallimard, 1970.
- _____. *Oeuvres complètes de Camus*. Paris: Gallimard.
- TEIL, C. *L'Indifférence dans l'oeuvre d'Albert Camus*. Québec : Cosmos, 1971.
- WALKER, D. *Albert Camus – Les Extremes et l'Équilibre*. Atlanta, 1994.
- WEYNBERG, M. *Albert Camus ou la mémoire des Origines. Le point philosophique*. De Boeck Université, 1996.

Tornar-se imperceptível: Coroação da anarquia e escritas da recusa

Gabriel Cid de Garcia¹

*There is a crack in everything
That's how the light gets in*

(Leonard Cohen - Anthem)

Em 'Mil platôs', Gilles Deleuze e Félix Guattari evocam a obra do escritor Arthur Conan Doyle por meio da apropriação de um de seus personagens, o Professor Challenger. O excêntrico professor apareceu pela primeira vez na obra de Conan Doyle em 1912, em um romance intitulado 'O mundo perdido' (1912), sendo também personagem principal em mais quatro obras do escritor: 'A nuvem da morte' (1913), 'A terra da bruma' (1926) e os contos 'Quando o mundo gritou' (1928) e 'A máquina de desintegração' (1929).

À parte sua existência canônica na obra de Conan Doyle, o professor Challenger faz uma aparição-chave (que logo se desdobraria em uma *desaparição*), no capítulo 3 de 'Mil Platôs', intitulado "10.000 A.C. - A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?)". Convém notar a menção enviesada a Nietzsche com a corruptela do título de um de seus mais importantes livros, 'A genealogia da moral.' Challenger é apresentado pelos autores como alguém que teria inventado uma disciplina conhecida por diversos nomes, tais como *ciência das multiplicidades* e *nomadologia*. Os autores apresentam da seguinte forma o professor Challenger, na abertura do capítulo: "O professor Challenger, aquele que fez a Terra berrar como uma máquina dolorífera, nas condições descritas por Conan Doyle, depois de misturar vários manuais de geologia e biologia, segundo seu humor simiesco, fez conferência." (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 53)

Podemos intuir desta apresentação que o capítulo 3 de 'Mil platôs' se confundiria com a conferência de Challenger, uma aula na qual vamos aos poucos percebendo as relações incomuns estabelecidas com as ciências naturais, especialmente a geologia. Prosseguem os autores:

Explicou que a Terra – a Desterritorializada, a Glaciária, a Molécula Gigante – era um corpo-sem-órgãos. Esse corpo era atravessado por matérias instáveis não-formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômade, partículas loucas ou transitórias. Mas, no momento, essa ainda não era a questão. (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 53)

¹ UFRJ / UERJ / UNIRIO

O objetivo antecipado de Challenger seria uma abordagem da Terra a partir da recusa de toda significação posterior lançada sobre ela, uma recusa dos fundamentos, dos modos solidificados de existir, os quais Deleuze e Guattari nomeiam, a partir de uma aproximação com a geologia, de processos de estratificação. A estratificação designa aqui o movimento pelo qual a Terra é domesticada, afastada de seus fluxos, das matérias instáveis e das intensidades livres que habitam seu corpo, retirada de seu estado caótico para dar lugar à organização vertical responsável por suas estruturas, suas formas, por aquilo que a torna conhecida, visível, habitável. Mas como diz o título do capítulo, quem a Terra pensa é? Como dimensão que antecede e antecipa à estratificação, a Terra pode ser entendida como um outro nome para a *multiplicidade* do real. De acordo com Lapoujade:

Por que falar da Terra quando não se trata da terra visível, habitável, com sua geografia, seu ecossistema, seu campo magnético, etc? Precisamente: a terra só se torna visível, sólida, habitável, sob a ação de forças que ligam e organizam as multiplicidades que a compõem. (...) é preciso partir de um plano no qual as multiplicidades ainda não estão ligadas, ainda não estão organizadas nem “estratificadas”, ainda não estão biologizadas nem hominizadas, para dar razão à formação das rochas, dos animais e das sociedades humanas. (LAPOUJADE, 2015, p. 193).

No prefácio à edição italiana de ‘Mil Platôs’, Deleuze e Guattari afirmam que seu livro aborda uma teoria das multiplicidades. Esta similaridade temática com a conferência de Challenger funciona como uma dimensão metonímica do livro e da conferência: um livro que aborda uma teoria das multiplicidades que contém uma conferência sobre o mesmo tema, tal qual a encenação do personagem Hamlet, quando de dentro da peça teatral que leva seu nome, inclui uma outra peça teatral que evoca sua própria vida e trajetória. Se, em Hamlet, este aspecto dramático se configurava como gesto político, estrategicamente arquitetado para fins específicos de uma justiça superior por meio da arte, como pensar este redobramento em Deleuze e Guattari, em ‘Mil Platôs’?

Há uma expressividade conceitual nesta multiplicação de cenários que exploraremos a partir de um percurso pontual e exploratório por momentos da obra de Deleuze e Guattari. A apresentação e a caracterização do embate entre as formas organizadas do mundo e um plano de intensidades livres, não-formadas, pré-individuais, estrutura todo o arcabouço filosófico dos autores, e fundamenta seu interesse pelos outros autores que forçaram o pensamento por meio da arte. Por hora, voltemos à Terra e ao seu interior.

Em ‘Quando o mundo gritou’, o professor Challenger consulta um especialista em poços artesianos para escavar o interior da Terra. Ao fazer esta investida, no entanto, Challenger e seus companheiros são surpreendidos pela reação violenta da Terra: um urro inumano assustador ao ser tocada em seu interior pelas estruturas dos exploradores. Eis o berro, o grito da Terra, atravessando seus estratos. A narrativa deste conto estabelece ressonâncias com a apropriação do personagem por Deleuze e Guattari. Challenger é responsável, em ‘Mil platôs’, por uma aula-metamorfose na qual cria conceitos a partir de noções das ciências naturais, como a geologia e a biologia. Deste modo, ele acaba operando como um duplo dos autores, contribuindo para a construção não apenas de uma teoria das multiplicidades e dos devires, mas dando a ver uma pedagogia e uma estética da desterritorialização.

À medida que a conferência acontece, o professor Challenger vai se metamorfoseando, adquirindo aspectos e características animais, perdendo seus contornos civilizados e adentrando uma zona fronteira de mundos desde sempre imbricados. Destacamos estas duas passagens que melhor exemplificam esta condição:

Challenger queria ir cada vez mais depressa. Não tinha ficado ninguém; entretanto, ele prosseguia. Aliás, sua voz mudava cada vez mais, sua aparência também; havia algo de animal nele desde que tinha começado a falar do homem. Ainda não se poderia jurar, mas Challenger parecia se desterritorializar ali mesmo. (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 81) Pronto, estava acabado. Só mais tarde tudo aquilo tomaria um sentido concreto. A dupla máscara articulada tinha-se desfeito, mas também as luvas e a túnica de onde escorriam líquidos que, em seu percurso fugidio, pareciam corroer os estratos da sala de conferência “cheia das fumaças do olíbano e forrada de papel com estranhos desenhos”. Desarticulado, desterritorializado, Challenger murmurava que levava a terra consigo, partia para o mundo misterioso, seu jardim venenoso. Sussurrava ainda: é por debandada que as coisas progridem e os signos proliferam. O pânico é a criação. (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 90-91)

Longe de se caracterizar como atitude que evoca o descompromisso ou a desconexão com o mundo, suspeitamos que o desaparecimento de Challenger está relacionado a um movimento mais complexo, ao mesmo tempo efeito e parte incontornável de sua metodologia pedagógica, que tem com uma de suas principais lições o engajamento com a vida. Tal lição de Challenger atravessaria não apenas sua obra, mas também a obra de Deleuze e Guattari, entrando também em ressonância com a expressividade de diversos outros autores e artistas modernas e contemporâneas que já tematizaram, cada um a seu modo, a noção de *recusa*. Mas o que entendemos aqui por *recusa*? Pensamos que a característica fragmentária de certas obras, avessas às classificações uniformes e desenvolvimentos lineares, traz consigo uma ênfase na recusa, no esgotamento e na renúncia. Estes três temas, tomados como disposições de fronteiras pouco claras, e às vezes de características complementares, perfazem elementos de uma estética da recusa ou da incompletude. Para inventariar algumas fontes, a ideia de *recusa* advém do pensamento de Maurice Blanchot, mas também pode ser referida aos desdobramentos políticos na literatura, já apontados, por exemplo, por Schaftroth e Francillon, em seu livro *Figures du refus et de la revolte dans la littérature contemporaine en Suisse* (1993); o esgotamento, por sua vez, é tema de análise do filósofo Gilles Deleuze, a partir de uma leitura da obra de Samuel Beckett. E especialmente, em seu “Manifesto do Não”, a dançarina Yvonne Ranier também contribuiu para a investigação acerca de uma estética da recusa – termo utilizado por Sally Banes e evocado por José Gil em sua análise filosófica sobre a dança (GIL, 2004, p. 151).

A figura de Challenger nos daria a ver, por meio da fuga, uma ligação subterrânea com um modo radical de pertencimento às superfícies, ao que conhecemos como *plano das multiplicidades*, à experiência, admitindo a desaparecimento como método pedagógico. Seguindo os traços de David Lapoujade (2017), em sua leitura de Étienne Souriau, tal pedagogia apostaria antes em uma ênfase nos gestos imanentes de instauração, no lugar da lógica dos fundamentos. Para Souriau, segundo Lapoujade, “Existir é sempre existir de alguma maneira. Ter descoberto uma maneira de existir, uma maneira especial, singular, nova e original de existir.” (SOURIAU apud LAPOUJADE, 2017, p. 89). E ainda: “Um modo de existência se justifica por si mesmo, ou melhor, ele é justificado pelo gesto imanente que

umenta sua realidade. Se Souriau prefere os termos instituir ou instaurar – que pertence tanto à filosofia do direito quanto à filosofia da arte –, é na medida em que certas existências reivindicam o direito à outra maneira de ser que a tornar mais reais” (LAPOUJADE, 2017, p. 90).

Em contraste com uma história da filosofia que fixa a predicação – e com ela toda a ideia de Natureza – ao verbo ser, aos princípios e aos fundamentos, tal pertencimento se pauta por uma ênfase no afastamento do humano e dos referenciais que lhe são associados – a saber, as estruturas da racionalidade, as leis que regulam, controlam e julgam os modos de existência.

Através da pedagogia do Prof. Challenger, Deleuze e Guattari condensam, portanto, a partir de uma narrativa de poucas linhas, um inventário das questões que atravessam sua obra em conjunto, em especial a teoria dos devires e a noção de ‘corpo-sem-órgãos’ (CsO), as quais nos interessam no momento e nas quais iremos nos deter, até mesmo por lembrar que ‘corpo-sem-órgãos’ é, para Challenger, uma de suas definições para a Terra. Tributária dos escritos do dramaturgo Antonin Artaud, este problema ao qual nos lançam Deleuze e Guattari conjuga de modo próprio a ontologia e a estética, instaurando uma relação radical entre a recusa e o questionamento da fixidez e naturalização das leis, das normas, enviando-nos para outra passagem intensa de seu texto. Deter-nos-emos aqui na equiparação feita por Deleuze e Guattari entre Heliogábalo, o rei anárquico, cruel e libertário encarnado na figura do imperador romano trazida por Artaud (eu seu livro ‘Heliogábalo – o anarquista coroado’), e o filósofo Espinosa, conhecido como “príncipe dos filósofos”.

No capítulo 6 de ‘Mil platôs’, intitulado “28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos?”, encontramos a seguinte passagem: “Porque Heliogábalo é Espinosa, Espinosa é Heliogábalo ressuscitado. (...) Espinosa, Heliogábalo e a experimentação têm a mesma fórmula: a anarquia e a unidade são uma única e mesma coisa, não a unidade do Uno, mas uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 20).

Como pensar esta “unidade mais estranha”, mencionada por Deleuze e Guattari? Como pensar esta aproximação e extrair dela uma forma de delinear as vibrações que emanam de cada obra, de cada escrita? Evitando a contradição dos termos, poderíamos entendê-la talvez como uma ‘essência do múltiplo’, como uma recusa à delimitação essencial legisladora sobre a multiplicidade, exigindo a anarquia como uma espécie de contrapartida do Ser. Tal seria a anarquia da imagem artaudiana de um corpo-sem-órgãos, que poderíamos aproximar aqui à apropriação espinosista do conceito de hecceidade, em Deleuze e Guattari.

Em um texto chamado *Lembranças de uma hecceidade*, “um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce.” (DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 47). Um corpo não teria, portanto, a unidade com que os fisiologistas acreditam trabalhar. Não seria a soma de partes, ou órgãos, que ditariam funções e um sem número de correlações prefigurando ordens esquemáticas, e nem tampouco um conjunto individuado de funções que obedeceriam a uma consciência. Para os autores, um corpo se define apenas por uma longitude e uma latitude, que são, respectivamente, o conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob determinadas condições de movimento e repouso, velocidade e lentidão, e “o conjunto dos afetos intensivos de que ele é capaz, segundo cada grau de potência determinado.” (DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 47)

De uma forma resumida, podemos definir um corpo pela sua potência, por aquilo que um corpo pode e pelos afetos dos quais é capaz: poder de afetar e ser afetado. No entanto, a questão não se apresenta pronta ou resolvida, mas se insinua enquanto questão: o que pode um corpo? Nota-se a inspiração declaradamente espinosista na abordagem destas duas dimensões do corpo, não subordinado a instâncias transcendentais, tais como um Deus criador e legislador, um “eu”, uma consciência ou uma razão pura. Se entendemos Deus de acordo com as definições de Espinosa, a saber, como substância que admite uma identidade entre sua essência e uma potência infinita, que é causa de suas afecções, entenderemos o corpo como um modo desta substância, como expressão da potência de Deus, modulando suas afecções e sendo afetado de diversas formas. Em ‘Espinosa ou o problema da expressão’, Deleuze refaz o questionamento espinosano: “Qual é a estrutura (fabrica) de um corpo? O que pode um corpo? A estrutura de um corpo é a composição da sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites do seu poder de ser afetado.” (DELEUZE, s/a, p. 147).

A definição espinosana, na perspectiva de Deleuze, recusa a imagem de um Deus legislador, substituindo-o por uma ética das relações. Da mesma forma, Artaud entra em embate com uma ideia legisladora de Deus. O CsO desafia os juízo legislador sobre a vida, entendido por Artaud como o juízo de Deus. Assim escrevem Deleuze e Guattari:

O juízo de Deus, o sistema do juízo de Deus, o sistema teológico, é precisamente a operação Daquele que faz um organismo, uma organização de órgãos que se chama organismo porque Ele não pode suportar o CsO, porque Ele o persegue, aniquila para passar antes e fazer passar antes o organismo. O organismo já é isto, o juízo de Deus, do qual os médicos se aproveitam e tiram seu poder. O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil. Nós não paramos de ser estratificados. Mas o que é este nós, que não sou eu, posto que o sujeito não menos do que o organismo pertence a um estrato e dele depende? Respondemos agora: é o CsO, é ele a realidade glacial sobre o qual vão se formar estes aluviões, sedimentações, coagulação, dobramentos e assentamentos que compõem um organismo — e uma significação e um sujeito. É sobre ele que pesa e se exerce o juízo de Deus, é ele quem o sofre. E nele que os órgãos entram nessas relações de composição que se chamam organismo. (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 20)

Assim como a Terra no conto de Conan Doyle, o CsO grita: “fizeram-me um organismo! dobraram-me indevidamente! roubaram meu corpo!” O grito do corpo-sem-órgãos, diante do acréscimo a que foi submetido, ecoa o grito da Terra resultante da intervenção científica em seu interior levada a cabo por Challenger. Como fugir ao organismo? Como escapar aos ímpetus classificadores que distribuem nomes ao movente e impelem alguém à recusa, forçam um corpo à fuga? Uma saída possível, para Artaud, seria o delírio. Quando a escrita delira – por exemplo, a escrita artaudiana –, desvia-se a atenção do organismo, do acabamento de uma forma, para se vislumbrar as forças que se espriam em seu fundo, expressando uma vitalidade não-orgânica da vida. Evoquemos a descrição, trazida por Artaud, da estrutura do templo de Emesa, presente em seu Heliogábalos:

Enquanto as pirâmides do Egípto, com os seus triangulos massificados, são um apelo à luz branca, o vórtice subterrâneo do templo de Emesa é uma espécie de filtro triangular, um filtro para o sangue humano. O sangue dos sacrifícios efectuados em cima não deve perder-se em esgotos vulgares; não deve, misturado às vulgares dejeccões humanas, urina, suor, esperma, escarros ou excrementos, reencontrar as águas do primeiro mar. Sob o templo de Emesa, há um sistema de esgotos onde o sangue do homem se junta ao plasma de certos animais. Através dêsses esgotos em forma de espiral ardente, cujo vácuo se apouca à medida que vence a profundidade, o sangue dos sacrificados vai reencontrar recantos sagrados da terra, os primeiros filões geológicos, as convulsões petrificadas do caos. Esse sangue puro, êsse sangue liberado e subtilizado pelos ritos, obtido para agradar ao deus de baixo, esparze os deuses rugedores do Érebo, cujo sôpro acaba de purificá-lo. Desde a extremidade do falos ao último circuito dos esgotos solares, o templo, com as protuberâncias dos nichos, as fontes, os baixos-relevos, as pedras vibratórias cravadas como buracos nos muros, está compreendido numa espécie de círculo imenso que corresponde ao círculo espasmódico do céu.

(ARTAUD, 1991, p. 44-45)

Na descrição do templo, o sangue humano fruto dos sacrifícios vai se juntar à matéria animal e se conjugar com uma dimensão última a que Artaud denomina o ‘caos’, que Deleuze e Guattari associam ao plano de imanência, ao infinito, à infinidade de modificações que se criam no mesmo plano. Seria um equívoco, porém, entender este ‘caos’ como matriz das forças, posto que elas não possuem realidade em si próprias. Ao perguntar-se como pensar isto que é a força, como dizer a força, Maurice Blanchot nos alerta para a condição diferencial que lhes é própria. Se “a força diz a diferença” (BLANCHOT, 2007, p. 126), se esta diferença condiciona o devir, como nos alerta Blanchot em sua leitura de Nietzsche, é porque ela é desde sempre múltipla e inapreensível em sua unidade, dizendo-se apenas na relação com outras forças. De acordo com Blanchot, “a distância é o que separa as forças, é também a sua correlação – e, de maneira mais característica, é não apenas o que as distingue de fora, mas o que de dentro constituiu a essência da sua distinção. Dito de outro modo: o que as mantém à distância, o exterior, é sua única intimidade, aquilo pelo qual atuam e se submetem, ‘o elemento diferencial’ que é o todo de sua realidade, não sendo portanto reais senão quando não têm realidade em si próprias, mas somente relações” (BLANCHOT, 2007, p. 126). Teríamos aqui uma amostra da fórmula empirista que Deleuze resgata em Hume: a relação é sempre exterior aos seus termos.

Esta fórmula nos permite avançar em um pensamento sobre o corpo que não se resume à noção tardia de organismo. Se tomamos os elementos do real por relações de forças, podemos retomar esta dimensão não-orgânica da vida a partir de uma análise da auto-determinação de seus elementos, pela *hecceidade*, as puras individuações sem sujeito:

Segundo Deleuze e Guattari, as hecceidades “não são simples arranjos, mas individuações concretas valendo por si mesmas e comandando a metamorfose das coisas e dos sujeitos” (DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 47). Estas individuações concretas a que Deleuze e Guattari aludem dizem respeito às singularidades moventes das coisas e dos seres. Foi João Duns Escoto, no século XIII, quem afirmou que as coisas singulares, ou haecceitas (*haec* = isto, “estidade”) –, eram cognoscíveis em sua singularidade, ou seja, concorreriam com a realidade, contribuindo para seu estofo por meio de uma determinação positiva.

As coisas singulares se constituem por si mesma, encerram em si toda sua determinação. A diferença individual de cada ser passa a ser a condição mesma de sua existência, já que, apenas enquanto se determinam em seu processo de individuação, podem os seres se dizerem existentes enquanto tais. Com este conceito, Escoto lança uma sutileza no edifício metafísico do Ocidente, ao estabelecer a inteligibilidade como um atributo da singularidade, e não mais de uma ideia e uma forma universal. A coisa singular, individual, neste sentido, não seria degradada em relação à ideia, como ditaria a tradição platônica, mas valeria por si, teria seu valor em si mesma, trazendo a perfeição à individualidade e às temporalidades de cada arranjo de ser. Deleuze e Guattari expandem esta individualidade por meio de uma visada espinosista, entendendo a apreensão temporal dos instantes a partir da conjugação de elementos do real que devêm expressivos:

Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito. São hecceidades, no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e ser afetado (DELEUZE; GUATTARI, 2005 , p. 47).

Não devemos, no entanto, confundir a hecceidade com sujeitos ou coisas determinadas. Trata-se de uma individuação pura que nunca se confunde com uma substância ou com o sujeito. São individuações sem sujeito. Ela atua entre eles, dizendo respeito, sobretudo à intensidade, à composição de diferentes intensidades que criam, por sua vez, diferentes individuações. Que elementos seriam, então, estas intensidades que configuram a individuação? Seriam elementos que estariam entre os sujeitos e as substâncias, mas seriam totalmente desprovidos de função e forma.

Na apropriação deleuzo-guattariana, esta perfeição da singularidade é levada ao limite, e nos ajuda a entender, por exemplo, a expressão artística em termos de acesso a uma recusa fundamental dos fundamentos, uma potência de resistir às formas acabadas a que nos submetemos. A crueldade, a anarquia, são formas possíveis de vivificar esta potência de resistir por meio da escrita. A figura de Heliogábalo se apresenta com um dos possíveis pontos de ligação para uma elaboração estética desdobrada entre o espinosismo de Deleuze e Guattari e a anarquia artaudiana.

No seu livro 'Heliogábalo ou o anarquista coroadado' (1967/1991), Artaud investe na elaboração conceitual que articula anarquia e poesia, valendo-se da figura histórica do imperador Varius Avitus Bassianus Marcus Aurelius Antoninus, ou Elagabalus (204-222), como ficou conhecido (ver BUNSON, 2002, p. 193). O personagem histórico, mantendo relação estreita com sua terra natal de Emesa, cidade da Síria, então província romana, tornou-se responsável ainda jovem pelo culto emesiano ao deus solar Elah-Gabal, que o rendeu o apelido posterior de Heliogabalo. Após o assassinato do imperador Caracalla, seu assassino e sucessor enviou Heliogabalo ao exílio em Emesa. Sua avó, também exilada, orquestrou a revolta e a vingança ao imperador, que caiu e em seu lugar sagrou-se imperador Heliogábalo aos 14 anos. Seu reinado assustou os mais conservadores pelos escândalos de violência e anarquia, gerando toda sorte de controvérsias devido ao seu comportamento indulgente, repleto de excentricidades e excessos ligados às práticas sexuais e às cerimônias religiosas, tendo elevado o deus sol de sua terra natal à posição principal de adoração no panteão romano. Diversos eventos levaram ao seu assassinato, junto de sua mãe,

mutilados e decapitados. Governos seguintes se ocuparam em reverter as excentricidades e transformações religiosas que marcaram seu reinado. Como pensar a força e a violência desta anarquia de Heliogabalo?

De acordo com Artaud:

Há em toda poesia uma contradição essencial. A poesia é multiplicidade triturada e incendiada. E a poesia, que estabelece a ordem, suscita primeiro a desordem, a desordem dos aspectos incendiados; provoca o choque dos aspectos que leva a um ponto único: fogo, gesto, sangue, grito. Trazer a poesia e a ordem a um mundo cuja simples existência é um desafio à ordem, é levar à guerra e à permanência da guerra, é fundar um estado de crueldade incidida, é suscitar uma anarquia sem nome, a anarquia das coisas e dos aspectos que acordam antes de soçobremem de novo e se fundirem na unidade. Mas aquele que acorda esta anarquia perigosa é sempre a sua primeira vítima. E Heliogabalo é um anarquista que começa por devorar-se a si mesmo e acaba por devorar os seus excrementos.

(ARTAUD, 1991, p. 100).

A escrita artaudiana que convoca Heliogabalo se aproxima também do problema da multiplicidade (lembramos: *A poesia é multiplicidade triturada e incendiada*), descrita por ele como característica e objeto mesmo da escrita e da poesia. E, como sabemos, o problema da multiplicidade é objeto também daquela disciplina chamada 'teoria das multiplicidades', que era tema da aula do Prof. Challenger, do livro 'Mil Platôs'. O que franqueia o acesso à vida não-orgânica é a recusa ao Um, o delírio ultrajante que desafia o julgamento e dá a ver o infinito, a saber, a dimensão caótica anterior e co-partícipe do humano e do orgânico. O próprio nome de Heliogábalo já encarna em si uma recusa ao nome próprio, já contém em si intensas formas de flexionar sentidos diversos e condensar as mais altas denominações religiosas do sol:

EL GABAL

E toda a série inumerável de grafias que correspondem a pronunciações graduadas, a jactos que de fundem, a formas em leque, às figuras, negras, brancas, amarelas, vermelhas, da Alta Pessoa de Deus.

E por sua vez essas figuras correspondem a cores e a raças de estrelas dispostas em grupos no Zodíaco de Rama.

E as quatro grandes raças humanas respondem como ecos orgânicos às divisões do Zodíaco de Rama inspirado por Deus.

E todos esses estados divergentes, todas essas formas furtivas, todos esses nomes irrompem em cascata no nome contrato de

HELIOGABALUS

ELAGABALUS

EL-GABAL

Trinta povos marcharam, sonharam, em volta da riqueza deste nome, cuja enunciação faz nascer como uma roda dos ventos, em todos os sentidos, as imagens de trinta forças. (ARTAUD, 1991, p. 89)

“Os nomes, não o dizemos com a parte alta da cabeça, dizemo-los com os pulmões, antes de chegarem à cabeça. O que a cabeça ordena não forma nome senão nos pulmões.” (ARTAUD, 1991, p. 90)

“Há em Heliogabalo um duplo combate:

Do UM que se divide permanecendo UM. Do homem que devém mulher e continua perpetuamente homem.

Do Rei Solar, portanto do homem aceita mal o eu humano. Que cospe o homem e acaba por lança-lo à fossa.

Porque um homem não é um rei, e para ele como rei, rei solitário, deus feito carne, viver neste mundo é uma queda e uma estranha destituição.

Heliogabalo absorve o seu deus; com o deus dele como o cristão come o seu; e é no seu organismo de homem que se separa os princípios; distribui aquela luta de princípios pelas duplas cavidades de sua carne.” (ARTAUD, 1991, p. 97-98)

De modo correspondente, esta “anarquia dos nomes”, outro nome da multiplicidade, direciona nossa atenção para outra escrita delirante, a de Jean-Christophe Goddard, que nos alerta para os múltiplos povos contidos tanto nos outros nomes de Espinosa quanto de Heliogábalo:

Nascido como Heliogábalo num berço de espermas ibéricos, judaicos e árabes, Bento penetra, com o nome de Benedictus, como Heliogábalo, no Império Romano, “por trás”. Praticando como ele uma insurreição sistemática, more geometrico – aí é que a coisa se faz por trás –, contra a partilha do romano e do bárbaro, do caxias e do balacobaco, da consonância e da aberração, e, como ele, transformando o desperdício bárbaro ilimitado e a mais absoluta baderna em experiência da mais perfeita e alegre unidade. E inversamente. (GODDARD, 2018, p. 78-79)

O que conecta, portanto, esta figura anárquica, nos escritos de Deleuze e Guattari, ao pensamento do príncipe dos filósofos, Espinosa? Arriscamos dizer que seus gestos aberrantes extravasam lá onde estabelecem relação com uma forma de responder à questão sobre o que pode um corpo, recusando normas e leis e construindo, por si mesmo, enquanto Imperador, aquelas leis que mais intensificam sua potência de agir e se afastam do sofrimento causado pelo juízo divino. É como se a anarquia pudesse ser considerada, na medida em que atesta e fornece dignidade às formas menos ajuizadas de vida, o equivalente da ética.

Eis a força da multiplicidade que conjugam Espinosa e Heliogábalo, em sua origem sem origem, nômades de si e do mundo enquanto totalidade organizada. Arriscamos dizer que tal saída só poderia vir, de início, por um ímpeto ativo que se aproxima do imperceptível, ou seja, pela recusa do acabamento do nome ao mesmo tempo em que se aposta na criação incessante de nomes, ancorados na provisoriedade de seus graus de efetuação, já que um Eu “é apenas um limiar, uma porta, um devir entre duas multiplicidades” (DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 33). A ideia de um devir-imperceptível foi desenvolvida por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*. Em sua classificação dos devires, o devir-imperceptível apareceria como último grau, perfazendo uma dança cosmológica que atravessa as existências organizadas. De acordo com os autores, “Uma fibra vai de um homem a um animal, de um homem ou de um animal a moléculas, de moléculas a partículas, até o imperceptível.

(DELEUZE, GUATTARI, 2005, p. 33). No entanto, é curioso notar o modo pelo qual os próprios autores se aproximam do imperceptível na própria escrita conjunta, quando já não estamos lidando com um autor ou dois autores, mas algo que os extravasa. Assim eles iniciam o primeiro parágrafo de ‘Mil platôs’, a continuação de ‘O anti-Édipo’:

Escrevemos o Anti-Édipo a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente. Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante. Distribuimos hábeis pseudônimos para dissimular. Por que preservamos nossos nomes? Por hábito, exclusivamente por hábito. Para passarmos despercebidos. Para tornar imperceptível, não a nós mesmos, mas o que nos faz agir, experimentar ou pensar. (DELEUZE e GUATTARI, 2000, p. 11).

Onde ouvimos “nome”, portanto, podemos facilmente substituir por “forma” ou “modo de existência”, ou ainda “disfarce”. Em qualquer um destes, a criação se anuncia como saída, como uma via para desafiar a ameaça totalizante dos modelos do julgamento. Já diria o Prof. Challenger: “O pânico é a criação”. Acrescentamos: o pânico de qualquer visada legisladora que insista em hierarquizar, dominar e destituir a vida de sua potência. Heliogábalo e Espinosa, Espinosa enquanto Heliogábalo ressuscitado, são antes aliados extemporâneos em uma resistência anárquica e sem nome, em um combate contra os princípios, contra a unidade dos nomes e contra a organização dos corpos em organismos – condição para o julgamento de Deus. De acordo com Deleuze, em ‘Crítica e Clínica’:

Em Artaud, o combate é contra deus, o ladrão, o falsário, mas a empreitada só é possível porque o combatente trava ao mesmo tempo o combate dos princípios ou potências, que se realiza na pedra, no animal, na mulher, de sorte que é tornando-se (devir pedra, animal ou mulher) que o combatente pode lançar-se “contra” seu inimigo, com todos os aliados que lhe proporciona o outro combate. (DELEUZE, 2004, p. 150).

Logo, há uma estreita relação ética entre o combate e o devir, um combate que não se confunde com a guerra, com o combater-contra, mas um combate-entre – combate que é vitalidade não-orgânica, junção de forças que se unem rumo à intensificação da vida e sua perseveração. Trata-se, para concluir, de recusar as elaborações abstratas em direção à vida que escapa pelas frestas, ou como diz Françoise Bonardel (1987), de “ir até à raiz, à matéria purulenta da vida”, por meio da escavação do abismo, de um espaço turbilhante aberto, que nos reenvia novamente “à figuração barroca e cruel da espiral do templo de Emesa.”

Coroar esta anarquia sem nome, portanto, significa de certo modo ser sensível ao grito da Terra, ao reinado anárquico das multiplicidades em sua recusa das formas organizadas e domesticadoras. Tal seria o gesto ao mesmo tempo desestabilizador e instaurador da pedagogia do professor Challenger de Deleuze e Guattari, cuja desapareção perfaz a condição de possibilidade para a criação, para as metamorfoses e para a proliferação dos nomes e da vida: vida que não cessa de irromper nos corpos, nas formas, impulsionando modos de existência que operam não pela falta, pela imagem do negativo, mas que percebem no gesto da recusa antes uma potência, acesso possível à vitalidade que excede, atravessa e extravasa pelas brechas e fendas dos nomes, da razão, do humano. Uma estética

da abdicação, sobre a qual havia escrito Bernardo Soares ao evocar a figura imperial, nesta passagem de seu 'Livro do Desassossego': "O melhor e o mais púrpura é abdicar. O império supremo é o do Imperador que abdica de toda a vida normal, dos outros homens, em quem o cuidado da supremacia não pesa como um fardo de jóias." (PESSOA, 1990, p. 149)

Referências bibliográficas:

- ARTAUD, A. *Heliogabalo ou o anarquista coroado*. Trad. Mario Cesarinny. Lisboa: Assírio & Alvim, 1991.
- BLANCHOT, M. *A conversa infinita 2: a experiência-limite*. Trad. João Moura Jr.. São Paulo: Escuta, 2007.
- BONARDEL, F. *Artaud ou la fidélité à l'infini*. Paris: Éditions Balland, 1987.
- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. *Espinosa e o problema da expressão*. s/a
- _____. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2000. v.1.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Editora 34, 2007. v.3.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2005. v.4.
- GIL, J. *Movimento total: o corpo e a dança*. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.
- GODDARD, J-C. *Brazuca, negão e sebento*. Acesso em: http://www.academia.edu/15069555/Br%C3%A9silien_noir_et_crasseux_-_Brazuca_neg%C3%A3o_e_sebento Último acesso: 22/10/2018
- LAPOUJADE, D. *As existências mínimas*. Trad. Hortencia Santos Lencastre. Rio de Janeiro: N-1, 2017.
- _____. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. Rio de Janeiro: N-1, 2015.
- PESSOA, F. *Livro do Desassossego*. Vol. I. (Organização e fixação de inéditos de Teresa Sobral Cunha.) Coimbra: Presença, 1990.
- SCHAFTROTH, H. *La "refus" comme style*. In: FRANCILLON, Roger (org). "Figures du refus et de la revolte dans la littérature contemporaine en Suisse". Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1993.

Bachelard e Foucault: Uma análise dos espaços heterotópicos

Gabriel Kafure da Rocha¹

Armando Cisneros Sosa²

A presente pesquisa pretende fazer uma análise da contribuição das abordagens que os estudos espaciais de Bachelard e Foucault empreenderam. A idéia é estender a topoanálise de Bachelard para a possibilidade de uma análise surrealista da casa (pelo exemplo da casa de Frida Kahlo), então como abordar o pensamento de Foucault, tentando voltar à *topofilia* como uma visão alternativa de um *ethos*, isto é, de um modo de como viver na pós-modernidade. Ao mesmo tempo, a análise do panóptico servirá de prisma para uma abordagem alternativa à última casa de Trotsky, no México. Esta iniciativa visa demonstrar como a maneira de projetar espaços na filosofia francesa contemporânea tem claras diferenças com as visões espaciais marxistas clássicas, tais como visões espaciais fechadas e guardadas. Portanto, abordaremos o espaço como uma construção descontínua do pensamento humano.

Introdução

A perspectiva filosófica de Foucault e Bachelard sobre a transparência do ser através do sentido, muitas vezes silenciada, fornece as imagens poéticas que têm profundidade psicológica para o homem e contribuem para a manutenção de sua unidade. São imagens oníricas e imagens reais, imagens da imaginação e de uma visibilidade alternativa que ligam a identidade do sujeito à imagem poética e substituem todas as suas identidades fracas, seus focos ocultos. Podemos dizer que tanto a topoanálise de Bachelard quanto as heterotopias de Foucault estão associadas a uma ontologia de raízes espaciais, encontrando os vínculos que unem o sujeito a espaços e, portanto, dão um significado especial ao espaço, um personagem complexo, que é definido pelo mundo da vida, histórias e diversas historicidade.

Topofilia – O lugar do sentimiento

O lugar onde o tema emerge de sua base, de seu gozo motor e recupera o sentido perdido é o corpo, fragmentado em seus desejos e aspirações, diluído no lugar, o lugar, habitando suas próprias apresentações. Toda a psique do homem foi construída sobre a unidade inquebrantável dessas imagens. Assim, a topoanálise de Bachelard entra na extrema subjetividade da poesia, que adquire o grau de objetividade subjetiva, colocando

1 Autor: Prof. De Filosofia. Instituto Federal do Sertão Pernambucano, Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

2 Co-autor: Prof. De Sociologia da Universidad Autónoma Metropolitana – México, Doutor em Diseño, na Linha de Pesquisa de Estudos Urbanos pela Universidad Autónoma Metropolitana, Unidade Azcapotzalco.

a imagem poética em primeiro plano. O conglomerado de subjetividade e espaço poético encontra solidez em nossos desejos mais profundos em uma alteridade que se forma dentro da diferença e fora da unidade perdida.

Os poetas líricos agitam as águas para torná-los turvas, como pode entender Nietzsche, é um espectro da oportunidade de distorção, a superfície especulativa e fantasmagórica onde o ego ameaça seu ser existencial é a síntese extrema, buscando sua manifestação na sua representação linguística de identidade. O poeta define o mundo, interioriza e abre uma janela, une o ser ao todo e ao nada. Assim, o referencial poético estabelece a complexidade dos espaços, contribui para a construção de topofilias e torna-se objeto da topoanálise. A representação poética produz um significado claro e estável e, ao mesmo tempo, uma reconstrução mental do ser e do seu mundo, uma encarnação do real, mas também a melancolia da sua separação. O brilho das imagens poéticas reforça a capacidade humana de dar cor e significado ao mundo, mesmo à beira do caráter do incrível. Mesmo aí a clareza de sua dimensão se manifesta. O sujeito é assim sujeito porque está sujeito à imagem, à excentricidade das imagens especulativas.

O habitar como lugar de moradia será uma das questões centralmente trabalhadas por Bachelard em sua pesquisa topológica. As reflexões bachelardianas sobre a casa permitem solicitar o objeto da psique instantânea e infinita da imagem poética, fazendo uma ontologia direta que nos apresenta a percepção poética do espaço. Com ele, penetrar superar as limitações de ocularidade “cientificista” dá atenção ao tátil e as imagens formadas pelas palavras que designam aos nossos próprios espaços íntimos, os espaços que ocupam e garantem a vida do ser humano: sua casa.

Esta perspectiva, que detecta e suaviza a psique humana em seu casulo ou força, nos permite testemunhar salas secretas, esconderijos, criptas subterrâneas, canções intimistas, próprios de um “conforto da caverna”, imagens arquetípicas simplistas de uma casa humilde, uma cabana, casa da alma e do *ethos*. Voltando para casa, voltamos para nossa alma, para a alma que gosta de se aninhar em quartos secretos, em gavetas e em armários. Então, surge o lugar da morte ou paixão, da cozinha e dos sonhos, o canto dos tesouros, as imagens do passado ou as preparações do “futuro”.

A “fenomenologia oculta” da casa, como topoanálise ou topofilia, baseia-se na desconstrução do lugar como uma barreira mental e poética. Toda criatura viva, particularmente, o homem, quer ser retirada para lançar sua canção. Perdido no fundo de um ninho, na folhagem de uma árvore, atrás das rachaduras da cabana, o canto mais secreto, atrás dos cabides. A casa, mais integrada com o inquilino, como o caracol ou tartaruga em sua concha, é o tema das imagens mais consoladora de intimidade que nos fazem sonhar, para sugar um desejo antigo de viver em última análise, para o nosso abrigo inquebrável. É o refúgio na frente do mundo, a trincheira, o hospital pessoal.

Bachelard diz: “Eu pertencço à fenomenologia do verbo em que eu vivo”. É somente através dessa fenomenologia do lugar onde vivemos que podemos chegar a uma descrição que vai além da pretensão objetiva centrada em dimensões ou esquemas geométricos. A casa que observa a objetividade simples nunca será capaz de captar o íntimo, quase invisível que é encapsulado dentro da sala que exala a proteção do ocupante. Apenas atrapar a casa, sabendo os olhos fechados é nosso entendimento que a sala não se limita apenas à realidade tangível da casa, mas também no clima sonhador da psique humana, em que a dimensão que liga o homem com suas formas arquetípicas.

“O essencial é invisível aos olhos”, disse a raposa ao Pequeno Príncipe. Assim, o homem experimenta o lar não apenas com o gasto de sua vida diária ou como o lugar para passar o tempo ocioso, mais do que isso, o lar é o gasto de sua psique. A casa é a unidade da memória e da imaginação, é um corpo expandido no cosmos. Ao nos levar para casa, nos juntamos ao mundo íntimo, onde damos aos objetos que se movem nossos pensamentos e sonhos, nossas memórias, como um daqueles primeiros desenhos que aprendemos (o da casa), ou uma das primeiras músicas que cantamos na infância, já dizia o poeta e cantor Vinícius de Moraes.

“Era uma casa, muito engraçada, não tinha teto, não tinha nada,
ninguém poderia entrar, não, porque não havia chão na casa,
ninguém poderia jogar na rede, porque na casa não havia parede ...”

Nesses termos surge a imagem da casa dos sonhos, o local de nascimento, que eleva o status dos sonhos e das lembranças. As imagens desse primeiro refúgio formam o paraíso humano ou, se quisermos, o inferno humano. Do seu espaço passado, o lugar da sua solidão original, há o espaço para a construção de uma identidade. Embora esta casa não exista mais, o homem nunca deixará de vivê-la, recriá-la ou tentar enterrá-la em seus novos sonhos. Seu surgimento não será causado por seu discurso, mas por reflexões do conjunto psíquico de impressões. Mesmo a realidade de uma visita pode ser obscurecida pelo que não requer a existência da objetividade de sua existência. “Nossa casa de sonho sempre precisa de sua sombra”, diz Bachelard. A casa é moldada como um modo de vida, a casa, é mais do que quatro paredes e um telhado, é uma cultura, uma identidade. O corpo do homem e seus sonhos prefiguram todos os gestos da morada e, mais ainda, todas as interações entre homem e casa. Ali aparece o significado da noite, esta noite da primeira memória, que eleva o status de flertes, não de sonhos ou memórias, mas do sonho inicial, das primeiras reflexões fragmentárias.

A cabana de Bachelard tem um porão e um sótão, a profundidade tremenda do inconsciente é iluminada pelo paladar da razão. A profundidade infundada do porão revela os fundamentos profundos da casa, uma planta de pedra profundamente enraizada no solo e em uma profundidade que está em constante expansão, o inconsciente, que nunca é inferior. A utilidade real destes espaços subterrâneos é a nossa sociedade com tempo suspenso e imóvel, com o sonho da tranquilidade cósmica. A transparência e o minimalismo das casas da modernidade privaram o homem da possibilidade dessa retirada. Mas a noite de um espaço interior e secreto é a noite da sua própria existência. Os armários não armazenam objetos, mas os pequenos segredos que formam e preservam nossa psique. Os esconderijos de Bachelard são o próprio significado da cabana, a forma mais forte de moradia, precisamente porque preservam o prazer perdido e a maneira secreta de retornar a ele. A casa pode ser um interior escuro de onde o homem se abre para a sua exterioridade perdida e descoberta, para um exterior. A porta aparece como o começo de uma estrada, uma odisséia ou uma provação. As janelas me conectam ao mundo, servem como uma torre de vigia ou podem ser focos de minha intimidade.

No momento em que a casa é transformada em um trabalho, ele cita um poema que Tristan Tzara diz: “O mercado do sol entrou na sala e o quarto na cabeça zumbiu”.

(TZARA apud BACHELARD, 1996, p. 228). Depois que um quarto que zumbe quando o sol chega como reflexos de nossos pensamentos, Bachelard afirma:

A imagem de Tzara foi, à primeira vista, sobrecarregada de surrealismo. Mas, se a sobrecarregarmos mais, se aumentarmos sua carga de imagem, se realmente superarmos as barreiras da crítica, de qualquer crítica, então entraremos verdadeiramente na ação surrealista de uma imagem pura. Se o final da imagem é revelado como ativo, comunicável, é porque o ponto de partida era bom: a sala ensolarada zumba na cabeça do sonhador. (BACHELARD, 1996, p. 229).

Bachelard, portanto, adverte o caráter surrealista que subjaz ao zumbido do quarto de Tzara. Isso dá lugar a um capítulo surrealista, como uma análise específica das representações espaciais. O valor do sonho e do cotidiano, como fontes de arte, sustenta a revisão das representações do sujeito e do seu mundo. Queremos nos valer do exemplo do surrealismo como imagem para discutir a “Casa azul” de Frida Kahlo, uma surrealista mexicana, cuja antiga residência de seus pais agora abriga o Museo Frida Kahlo. Uma casa que tem um espelho no teto de sua cama, e onde, além do ateliê do pintor, um local de trabalho artístico é a própria banheira. É nessa casa de muros e móveis coloridos, piso amarelo, que encontramos um jeito de a casa mostrar sua intimidade surreal, especialmente atual nas pinturas de Frida. Esta casa, que recebeu várias celebridades, incluindo o líder surrealista André Breton (que escreveu sobre Bachelard e a importância do conceito “surracionalismo” como conceito geral da dinâmica de uma identidade artística e poética), foi modificada e reformada de acordo com quem estava recebendo. Um de seus convidados seria o famoso revolucionário russo Léon Trotsky.

Quando o político russo Leon Trotsky viveu com Diego e Frida em 1937, as paredes foram rebocadas; as paredes foram pintadas de azul e o terreno de 1.040 m² agora ocupado pelo jardim foi comprado, a fim de dar a segurança intelectual soviética em face da perseguição a que foi submetido por José Stalin. (TRUJILLO, s / d, p. 3)

Assim, o exterior da casa era todo adornado com peças arqueológicas e pedras vulcânicas pré-hispânicas, simbolizando as construções astecas, e que guardava os hóspedes da casa em uma esfera boêmia e artística. No entanto, essa atmosfera não era suficiente para Trotsky, que se tornou amante de Frida, e acabou causando um choque entre famílias, e por isso, depois optou por ir para uma casa própria que seria sua força contra possíveis ataques políticos stalinistas. Vamos agora falar sobre o papel da última casa e da arquitetura em Foucault através da ideia de vigilância.

Heterotopias

Numa espécie de homenagem, Foucault enfatiza a natureza holística do trabalho de Bachelard, mas, acima de tudo, o papel dinâmico desempenhado por valores ou representações do mundo. “Bachelard é obrigado a relaxar lendo todo esse conjunto de valores, e ele relaxa lendo tudo e jogando tudo contra tudo.” (FOUCAULT, 1932, p.16)

A topoanálise faria parte dessa filosofia surracionalista, confiando, como vimos, na força das representações poéticas. Por seu turno, a heterotopia de Foucault pode ser definida como um espaço designado dentro ou fora da sociedade que funciona como um tipo de espelho para o estado das coisas na sociedade.

Em 1967, Michel Foucault apresentou uma palestra, no “círculo de estudos arquitetônicos”, intitulada “Dos espaços outros “. O espaço em que vivemos, que nos rodeia, no qual “a erosão da nossa vida, o nosso tempo e a nossa história se desenvolvem com precisão”, não é um espaço vazio em que apenas indivíduos e coisas seriam colocados; “, isto é, o filósofo francês, ‘um espaço heterogêneo’, [...] No entanto, no desenvolvimento da exposição, Foucault afirmou que muitas vezes essas heterotopias estão ligadas a cortes de tempo, ou seja, são abertos para o que poderia ser chamado, por pura simetria, “heterocronias” (SALOMON, 2018, p. 20)

A heterotopia desafio Foucault nos faz confrontar é como habitar os espaços que vão além da casa, que eu acho que é importante na perspectiva dos valores que vamos construir espaços, andamos todos os dias e assim nossas experiências desses espaços em que podemos constituir, compreender e relacionar de uma maneira diferente, não apenas para o mundo e para outras pessoas, mas também para nós mesmos.

Ao contrário de Bachelard, Foucault não empreende abertamente uma fenomenologia do espaço. No entanto, sua visão de que o espaço é história parece revolucionar o âmbito da temporalidade e da espacialidade em termos fenomenológicos.

Foucault entende que o espaço da linguagem está dentro dos pólos da disciplina e da biopolítica. Portanto, é possível entender que a referência bachelardiana na filosofia de Foucault tem a ver com a ideia de descontinuidade. Foucault busca espaços heterogêneos em suas heterotopias, que relacionam elementos irreduzíveis e contrapostos como outros espaços. O que ele chama de “contraposicionamentos” é precisamente o desenvolvimento e ruptura de heterotopias como expressões heterogêneas de espaço, efectivamente realizadas e que as suas representações são invertidos e respondidas.

A obra monumental de Bachelard, descrições de fenomenólogos nós que não vivem no vácuo e espaço homogêneo ensinou, mas, ao contrário, em um espaço completamente revertida qualidades e até mesmo muitas vezes assombrada por fantasmas, o espaço da nossa percepção primário, o espaço de nossos sonhos, o de nossas paixões inclui dentro de si qualidades que parecem intrínsecas (FOUCAULT, 2001, p. 413-414).

Assim, num primeiro princípio heterotópico, estaremos interessados mais, Foucault classifica inicialmente duas formas, uma seria a heterotopia de crise, onde, lugares e crises sagrados ou proibidos privilegiados vêm e vão. Ele cita o serviço militar para meninos, por exemplo. As segundas heterotopias são chamadas de desvios, como lares de idosos, clínicas psiquiátricas e prisões. A velhice, a loucura e o crime são o resultado da crise, mas são desviados das regras e do padrão moral de uma cultura.

No segundo princípio, Foucault cita os cemitérios, jardins no terceiro e quarto princípio é quando, onde períodos de pausa e justapostos em heterocronias - preparar-se museus e bibliotecas. E no último princípio, saunas e outros espaços de passagem como um quarto de hóspedes demonstram a relação com uma alteridade de intimidade.

A questão é que as heterotopias consistem em fortes contradições e, mais especificamente, contradições entre como a sociedade deveria ser e o que a sociedade realmente é:

O primeiro princípio da heterotopia, que o torna tão significativo para Foucault, é que as heterotopias são encontradas em todas as culturas ou sociedades humanas, embora suas formas e tipos variem de um contexto para outro.

Este segundo princípio poderia, em certo sentido, diz-se que se sobrepôs ao primeiro porque o sentido da crise e diversão, e aqueles que são considerados desviantes ou crise, pode mudar dentro de uma sociedade como a história se desenrolando e epistemes velhos para trás enquanto novas epístolas, elas se tornam dominantes.

O terceiro princípio aborda a capacidade de uma heterotopia justaposta em um lugar, vários sítios, que são incompatíveis. Um exemplo aqui seria um teatro ou jardim suburbano, onde os aspectos de vários lugares diferentes ao redor do mundo se encontram em um espaço.

O quarto princípio liga a heterotopia às fatias no tempo, onde ela começa a funcionar em plena capacidade quando os homens chegam a uma espécie de ruptura absoluta com o tempo tradicional. Foucault referiu-se a uma fatia do tempo que engloba uma ruptura absoluta com o tempo tradicional como “Heterocronia”, um tipo até de atemporalidade, um lugar onde a pessoa realmente pára no tempo.

O quinto princípio inclui um sistema de abertura e fechamento que ambos os isolados e não penetráveis. Isso significa que um sítio heterotópico não é livremente acessível a todos, ou seja, não é em si um espaço público.

O sexto princípio da heterotopia é a contradição de “uma relação com todo o espaço que resta”, ou seja, está em desacordo com o resto da sociedade que tende a construir a casa como uma proposta de um estilo de vida sedentário. “Enquanto em Bachelard a beleza está ligada ao espaço subjetivo, oferecendo abrigo para o homem alienado, em Michel Foucault (1926-1984) a beleza emerge de um espaço-alvo, que é a expressão e instrumento de poder” (PULS, 2016, p. 576)

Nesse sentido, vamos agora analisar o aspecto do poder de heterotopia como panóptico, contra o pano de fundo de uma crítica do marxismo pela casa o exemplo de Trotsky em Coyoacan, México. Onde a presença de torres de vigia na casa denota uma verticalização heterotópica da casa.

Podemos entender então que a casa como um ser vertical é uma oposição à tendência da horizontalidade da casa moderna, onde a terra é um símbolo de ostentação, como as grandes casas e mansões. Isso gera uma ressonância pós-moderna a partir do trabalho de Foucault. O primeiro princípio da verticalidade é o da parede da casa, numa primeira impressão positiva a parede é o artefato do desenvolvimento e a proliferação de obstáculos como o panóptico. Este projeto arquitetônico de Bentham foi caracterizado por uma torre central, cercada por muros que dividiam o espaço em celas com um guarda colocado na torre que monitorava facilmente todos os movimentos dos detentos. Um espaço que basicamente inclui as formas de exclusão da sociedade, nos leva a um jogo dialético não mais do interior-exterior, como em Bachelard, mas da inclusão-exclusão, do ponto de vista crítico de Foucault.

Esse olhar disciplinador desenvolve micro-poderes no sentido de captar os gestos, os movimentos do corpo e investe em um programa de coerção generalizada. A arquitetura é uma linguagem de poder, o palácio e a igreja representam suas grandes formas, assim como as forças, são obras que delimitam o espaço externo, no entanto, que o poder também acaba se estendendo para os espaços internos das casas.

Agora, a regulação dos espaços íntimos de uma família de classe média, onde há quartos para meninos e meninas, os quartos dos pais (premissas da procriação), que prescrevem a moralidade do espaço da vida. Isso não significa que o espaço arquitetônico seja uma determinação em relação à liberdade, mas pode-se entender que a estruturação da casa de uma família de bons cidadãos é também um lugar de vigilância e punição.

No panóptico, uma arquitetura de vigilância na qual a tentativa de manter sob inspeção certo número de pessoas tem o objetivo de confinar o suspeito como uma forte repressão e manutenção de uma classe dominante. Quando o dominador está oculto entre os dominados, não há perigos de fuga, contágio ou conflitos. Vigilância tem efeitos permanentes, porém descontínuos,

Que a perfeição do poder tende a tornar a atualidade de seu exercício inútil; que este dispositivo arquitetônico é uma máquina para criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que a exerce; em resumo, que os detentos estão presos em uma situação de poder da qual eles mesmos são os portadores (PULS, 2016, p. 581).

É aí que entra o problema de Trotsky, como portador de sua própria condição de prisioneiro político, no qual sua vontade de sobreviver o apresenta como «prisioneiro» em sua própria casa. Curioso que essa também seja uma realidade que reflete as casas e condomínios no Brasil, cercada de bares por proteção contra a violência. De acordo, com as normas de bom comportamento moral, o morador de uma prisão não transgredir suas regras e há a previsibilidade de suas ações.

O panóptico não é um edifício dos sonhos, mas uma estrutura estranhamente familiar - tão familiar que pode ser encontrada em nossa própria casa. De fato, a casa não é mais do que uma construção que permite ao morador observar outros sem ser observado. Constitui a força da nossa interioridade: uma parede perfurada na qual há escuridão no interior (onde o observador permanece) e luz no exterior (onde os restos observados). O panóptico resulta dessa inversão de estrutura, de tal forma que o indivíduo (anteriormente bloqueado em sua casa) pode vigiar os outros (agora trancados em uma prisão). (PULS, 2016: 585).

Isso foi, de fato, o que Trotsky fez em sua casa no bairro de Coyoacán, na Cidade do México. Depois de viver durante algum tempo em cada um, Frida Kahlo e Diego Riveras, está situado numa casa em casa-abrigo onde Trotsky passou o último ano de sua vida e interioridade, sem cores, um contraste com a Casa Azul de Kahlo, e isso reflete as diferenças entre um artista mexicano e um revolucionário russo.

Depois de ser expulso da União Soviética por suas diferenças políticas com Stalin, e perda da autorização para viver no exílio em três outros países, Trotsky finalmente conseguiu o exílio no México, onde ele e sua família escolheu para se adaptar e fazer amigos. Que estreou em junho de 1940, depois de uma primeira tentativa por um grupo liderado pelo pintor David Alfaro Siqueiros, conseguiu entrar na casa de Trotsky, mas de inexperiência, falta de organização e um monte de embriaguez, eles falharam por completo - e Ramon Mercader decidiu por conta própria executar o trabalho. Embora ele estivesse convencido de sua missão, o peso da ordem era tão grande que eke passou por uma deterioração física acelerado (diluído muito, exibindo uma aparência doentia) e mental (vivendo muito nervoso, fumando sempre um cigarro). A residência do revolucionário

havia sido transformada em uma espécie de fortaleza totalmente protegida, especialmente depois da primeira tentativa de assassinato, ainda assim, Mercader se infiltrou na família de Trotski se tornando namorado da secretária, ele estava presente nas reuniões familiares e dizia compartilhar a mesma ideologia socialista.

Conclusões

Em outro contexto, Foucault veio a indicar que a incapacidade das formas de marxismo de lidar com superestruturas é uma questão do “sobressaber”, quando se deixa a ordem da superestrutura para dar origem a uma perspectiva de imanência. Isso significa algo como se a força de trabalho intelectual tivesse também uma espécie de “mais-valia”, na qual a ideologia, e não as perspectivas, impedia que as ideias fossem descolonizadas, destituídas de assunto, para se tornarem discursos nos quais uma elite intelectual tende a tentar manter os discursos das instituições disciplinares para a manutenção de seu poder e *status quo*. É o que se caracteriza pela exterioridade espacial como aparência das ideologias.

Foucault passa pela ‘obra monumental’ de Gaston Bachelard (autor de ‘A poética do espaço’) e às ‘descrições’ de dois fenomenólogos. Eles nos dizem que não vivemos em um espaço vago ou homogêneo, mas um quantum de qualidades e qualidades, talvez até completamente fantasmagóricas. Mais essas análises fazem do espaço da nossa consciência primária, ou do espaço dos nossos sonhos e das nossas paixões, embora inquestionavelmente importantes e fundamentais, o respeito respeita principalmente o ‘espaço interno’ e não ao que Foucault define como ‘espaço externo’. (SOJA, 1996, p. 156).

Então, a ideologia se mostra tanto para o exterior como nas pequenas relações, ela também está presente na prisão e prisioneiros ou entre pacientes mentais e terapeutas. Portanto, trabalhadores e empregadores são influenciados pela infra-estrutura, que, uma vez ideologizada, vai contra a superestrutura, levando ao reducionismo dos ideais humanistas do próprio marxismo, por exemplo. Impasses semelhantes ao que foi o caso Trotsky. Citamos então um pesquisador sul-africano que afirma:

A Heterotopia para Foucault refere-se a certos lugares ou espaços dentro ou fora da sociedade (um lugar que é um lugar específico, espaço que se refere a vários lugares de um certo tipo) que têm duas funções diferentes, mas não mutuamente exclusivas. Primeiro, as pessoas podem ir a uma heterotopia e fazer algo que de outra forma seria visto como inaceitável na sociedade; Neste caso, a heterotopia é um espaço de transgressão onde os processos de normalização são suspensos. Segundo, pode ser o oposto e funcionar como um lugar onde os processos de normalização da sociedade são dominantes. Neste caso, torna-se um lugar onde as pessoas são reabilitadas ou moldadas à imagem da sociedade. (VILLET, 2018, p. 17).

É na transgressão e na criação de novos sentidos que a heterotopia representa os lugares da alteridade, Foucault oferece um significado final a esse conceito. A possibilidade de heterotopia, ou mesmo heterotopologias, como argumenta Soja (1996), essas podem se dar como num espaço abandonado ou numa casa invadida, o importante é que seja onde a lógica e as regras aceitas normais da sociedade estão suspensas. Portanto, vemos que após o abandono, uma heteronormatividade, podem ser criados espaços onde os “moralismos” sociais são quebrados.

Por fim, cabe como moral uma análise do que aconteceu na casa tanto Frida quanto Trotsky, que se tornaram museus, ou seja, outra tipo de heterotopia que vai além de suas obras políticas e artísticas, sua vivência também se tornou algo extraordinário, que as tornou em um lugar público. Com Bachelard, a mesma coisa aconteceu, sua casa também virou museu. O mesmo não pode ser dito da casa de Foucault (mas ele deixou um texto também importante chamado “A casa dos loucos”), o que torna, na verdade, seu trabalho praticamente um patrimônio público. Para filosofar sobre os espaços e a casa, Foucault é filósofo sobre a vida cotidiana e que pode ser expressa como ontológica, na forma como lidamos com os nossos espaços e como transformá-los em heterotopias. Distopias de lado, o pós-estruturalismo foucaulteano e o racionalismo fenomenotécnico bachelardiano parecem ser ou pelo menos estar perto no mesmo bairro na cidade científica percebida enquanto história da filosofia e da ciência atualmente.

Ambos representam o fato de que as micropolíticas começam em casa, mas cabe a nós a vigilância das relações de poder que permeiam nossos espaços sem deixar que elas manipulem a nós mesmos é mais interessante que o artifício de um panóptico que sempre será falho e burlado. Para que possamos encontrar as heterotopias fora de nossas casas, nas faculdades, museus, invasões ou mesmo bordéis, que possamos ter liberdade em tempos de estados de exceções e renovar nossa visão de como ser e agir nos espaços que frequentamos é preciso que nosso *ethos* esteja presente em nossa intimidade moral.

Referências bibliográficas:

BACHELARD, Gaston. A poética do Espaço. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BARBOSA, Elyana. Espaço-tempo e poder-saber. Uma nova epistémé? (Foucault e Bachelard). Tempo soc. 1995, vol.7, n.1-2, pp.111-120.

FOUCAULT, Michel. «Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre», Le Figaro littéraire, n° 1376, 30 septembre 1972.

_____. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. Utopias reais ou lugares e outros lugares. Tradução Caronila Drittich. (n.t.) Revista Literária em Tradução. N. 01, Setembro, 2010. Florianópolis, 2010. 404-427

TRUJILLO, Hilda. La casa azul. Ciudad de Mexico: Museu Frida Kahlo. S/d. Disponível em: http://www.museofridakahlo.org.mx/wp-content/uploads/2018/05/La_Casa_Azul.pdf

PULS, Mauricio. Arquitetura e filosofia. São Paulo: Annablue, 2016.

SALOMON, Marlon. Heterocronias – Estudos sobre a multiplicidade de tempos históricos. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.

SOJA, Edward. Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places. Oxford, Blackwell Publishers, 1996.

VILLET, Charles. South Africa as postcolonial heterotopia: The racialized experience of place and space. Foucault Studies, No. 24, pp. 12-33, June 2018

A crítica da crítica em Foucault

Helrison Silva Costa¹

Introdução

No início do curso de 1978 *Securité, Territoire, Population* Foucault retoma o conceito de biopolítica apresentado no último capítulo de *La Volonté de Savoir* e trabalhado no curso de 1976 *Il faut défendre la société* a propósito do estudo das técnicas de governo que incidem sobre a vida da população, em seu aspecto biológico, cujo desenvolvimento extremado se deu com o nazismo e o stalinismo. Ora, o biopoder é precisamente a manifestação de uma racionalidade conjugada a uma forma de exercício de poder. Esta toma o ser humano enquanto espécie, inserindo-o em um conjunto populacional sobre o qual pode-se exercer formas de conduta e de governo tendo como referência os aspectos vitais e os traços biológicos, tais como, a reprodução da vida, crescimento, morte, o que permite traçar estratégias políticas como o controle de natalidade, controle do crescimento vegetativo etc.

O anúncio de um estudo concernente à biopolítica paulatinamente é deslocado, a partir da problematização dos dispositivos de segurança surgidos na modernidade, para uma análise das práticas políticas que passam a referir a uma noção até então inédita no *corpus* foucaultiano, a saber, a governamentalidade. É a questão das práticas de governo que parece modificar o percurso até então centrado no exame específico da biopolítica, inserindo essa problemática em um quadro que abrange as práticas de governo que investem sobre os indivíduos. Doravante, a biopolítica cede terreno para questões concernentes à governamentalidade. Tais práticas políticas começam a tomar forma no início da modernidade e trazem a característica de um governo ao mesmo tempo individualizante e totalizante, prerrogativa presente no poder pastoral que está na genealogia da governamentalidade.

Ainda no ano de 1978, em uma conferência proferida na Sociedade Francesa de Filosofia Foucault explicita a ideia de crítica em sua atividade filosófica inserindo-se na tradição Crítica inaugurada por Kant. Para isso, parte do Opúsculo “O que é o Esclarecimento?”, texto no qual o autor opera a distinção entre Crítica e *Aufklärung*. Com efeito, a atitude crítica se aproxima daquilo que Kant designa como *Aufklärung*, o que permite a Foucault definir o seu próprio projeto crítico pautado na crítica incessante a um poder que se exerce.

Pensamos que o projeto filosófico foucaultiano assume como escopo a tarefa de realizar uma crítica das práticas refletidas de governo, a partir do jogo que se estabelece com as formas de resistência. Percebe-se no desenvolvimento do curso de 78 a vontade

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG. Bolsista CNPq. E-mail: hcosta.fil@outlook.com

de realização de uma filosofia que desempenhe o papel de uma crítica da racionalidade moderna, especialmente em seu aspecto político. Dessa forma, nosso propósito é estabelecer as relações concernentes à crítica, tal como entendida em 1978, e os estudos sobre a governamentalidade presentes no curso desse mesmo ano, os quais permitem encetar uma análise crítica das formas de governo racionalizadas, cujos efeitos são a desmontagem dos esquemas de ordenamento históricos e o aparecimento das condições de possibilidade das “singularidades históricas” identificadas nas artes de governar. Assim, defendemos que a genealogia da governamentalidade é levada a cabo como crítica das práticas de governo entendidas como condução de condutas.

I. A genealogia da governamentalidade no curso de 78

Em *Sécurité, Territoire, Population* o tema da governamentalidade mantém relação com a multiplicação das artes de governo no século XVI, a partir da crise duplamente estabelecida no fim do Medievo em relação ao funcionamento do poder de soberania e do poder pastoral. Ora, verifica-se a partir disso que o interesse se dá em torno dos problemas suscitados pela multiplicidade das práticas de governo. Nesses termos, a noção de governo se afasta da acepção contemporânea, entendida tão somente como administração ou como a instância do poder executivo de determinada unidade política e passa a ser entendida conforme a uma multiplicidade de atuações. Não se trata de examinar o governo a partir do ponto de vista do Estado, mas compreender os desdobramentos de suas múltiplas determinações efetivadas, por exemplo, no governo dos pais em relação aos filhos, do padre em relação à comunidade religiosa e mesmo do sujeito em relação a si mesmo. A abordagem do tema do governo é certamente mais complexa e fecunda, pois ao não reduzir a polissemia do termo, tal como encontrada no século XVI, Foucault é capaz de construir um caminho para empreender suas análises do poder que perpassa uma abrangência que compreende o governo dos outros e o governo de si mesmo.

A noção de governo é tomada no sentido múltiplo empregado no século XVI em oposição à significação estreita do termo na atualidade. Com efeito, esta compreensão é importante para modificar o entendimento que se tem da noção de poder. Nas pesquisas foucaultianas no fim da década de 70, verifica-se o deslocamento de uma micropolítica das relações de poder normalizadas para uma análise das técnicas em que os sujeitos governam uns aos outros, de modo que o poder é entendido como relações estratégicas entre indivíduos para condução de condutas. Desse modo, busca-se apreender as relações de poder enquanto práticas de governo, a partir da constatação da ideia de que os indivíduos são governáveis. Logo, o que está em jogo nas relações de poder são as práticas de governo, ou seja, os modos de conduzir a conduta de outrem.

A trilha aberta pela questão do governo leva Foucault a se debruçar sobre as artes de governar que aparecem no século XVI oriundas da crise estabelecida na pastoral cristã e que desembocam na razão de Estado. Com isso nos encontramos no terreno da governamentalidade, onde tecnologias de poder se encontram com racionalidades específicas para se exercerem. Na razão de Estado vemos uma racionalidade propriamente política que se opõe ao discurso teológico-jurídico da soberania e, posteriormente, vemos as práticas de governo se alicerçarem em uma racionalidade científica de caráter econômico, formando a governamentalidade liberal, que apesar de todas as transformações que provoca mantém os mesmos propósitos da prática de governo pastoral concernente ao governo da conduta dos outros.

Além disso, sem abandonar a abordagem microfísica o curso de 1978 ao remodelar seu objeto de estudo para a dimensão mais ampliada de governamentalidade Foucault acaba por deparar-se com o problema do Estado, na medida em que esse aparece como *locus* privilegiado de atuação do poder. Precisamente Foucault trata de desconstruir a ideia de lugar privilegiado de análise, bem como coloca em xeque a existência cristalizada, forte e duradoura dessa instituição de modo que ele a percebe como um efeito do processo de governamentalização implementado a partir do século XVI; um efeito das relações estratégicas de poder abarcadas pela governamentalidade. O entendimento do poder como práticas de governo é desse modo radicalizado servindo, inclusive, para abordagem das práticas que compõem o Estado. Destarte, a governamentalidade permite tratar o problema da condução dos indivíduos fora das dimensões cristalizadas da correspondência entre governo e Estado, este último é tomado não como uma unidade oriunda da multiplicidade das relações de poder, mas ele mesmo é considerado como uma multiplicidade de forças.

O escopo da análise é identificar historicamente o momento em que o Estado “entrou efetivamente na prática refletida dos homens” e desse modo distinguir sobre quais condições o Estado se tornou objeto de conhecimento e de análise e passou a compor uma estratégia refletida, fazendo sua entrada “no campo da prática e do pensamento dos homens” (FOUCAULT, 2004b, p. 112). Seguindo o comentário de Candiotto (2010), podemos afirmar que aquilo que Foucault faz é perscrutar o aparecimento das formas de governo, que se desdobram em um Estado governamentalizado, no lugar de tentar compreender as transformações como uma crescente estatização da sociedade. E assim, Foucault pretende mostrar: “como se pode efetivamente realocar a emergência do Estado como aposta política fundamental no interior de uma história mais geral que é a história da governamentalidade ou ainda, se vocês quiserem, no campo das práticas de poder” (FOUCAULT, 2004b, p. 112).

Dito de outro modo, o Estado se constitui como efeito de práticas de governos e de um intenso processo de governamentalização ocorrido na sociedade. Isso implica em dizer que o Estado, precisamente o Estado administrativo, se forma pela atuação das práticas de governo que incidem sobre a população. Ele é produto de um arranjo de práticas e técnicas de governo que são constantemente mobilizadas e a todo tempo arranjadas de modo distinto para o governo dos outros. Esse *modus operandis* do poder tem como um de seus aspectos a sedimentação nas funções administrativas do Estado, motivo pelo qual podemos conceber essa realidade a que chamamos Estado, mas que é, como podemos perceber, bastante móvel e fluida haja vista o caráter instável da governamentalidade. Diante disso, Foucault constata:

Vivemos na era da governamentalidade, aquela que foi descoberta no século XVIII. Governamentalização do Estado que é um fenômeno particularmente retorcido, pois, se efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas de governo se tornaram realmente a única aposta política e o único espaço real das lutas e disputas políticas, essa governamentalização do Estado foi do mesmo modo o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. (2004b, p.112-113)

Podemos notar que o problema do governo é o eixo central que perpassa o tema da governamentalidade, inclusive para compreensão do Estado. Corrobora essa posição Gordon (1991), que vê na introdução do tema da governamentalidade uma maneira de

Foucault mostrar a efetividade de seu método na abordagem de temas não circunscritos a uma dimensão micropolítica. A prática de governo se estende desde a antiguidade a partir do poder pastoral que procura conduzir as ações dos indivíduos em todas as dimensões e aspectos. A genealogia dessa prática de governo é importante para que o autor rastreie a história da governamentalidade moderna. Muitos dos aspectos do poder pastoral são reativados nas artes de governo racionalizadas que tomam forma a partir do século XVI na razão de Estado. Nela dá-se a forja de uma racionalidade especificamente política que se articula às práticas políticas abarcadas no mercantilismo, tais como o dispositivo de polícia e o dispositivo diplomático-militar. Por sua vez, a racionalidade política liberal no século XVIII traz intensas modificações das tecnologias de poder e se coloca como uma crítica constante aos modos de atuação da razão de Estado. Trata-se de uma crítica pautada em uma racionalidade econômica que efetua o aparecimento de uma governamentalidade outra.

Na perspectiva genealógica tanto a pastoral cristã, quanto a razão de Estado, bem como a governamentalidade liberal possuem um objetivo em comum: governar a conduta dos indivíduos, interferir sobre suas ações e sobre os modos de conduzirem a si próprios. Essas artes de governo incorrem em um nível ao mesmo tempo individualizante, pois interferem sobre as questões mais particulares dos sujeitos, e totalizante, pois interferem sobre todos os aspectos da vida dos indivíduos. Com isso, Foucault quer designar também o fato de que as práticas de condução de conduta são capazes de governar o sujeito enquanto indivíduos e enquanto pertencentes a um conjunto maior, seja uma comunidade ou, como se dará na modernidade, uma população. Desse modo, uma sociedade governamentalizada obedece a uma função de governo que se desloca do poder pastoral, cujo objetivo era assegurar a salvação da alma dos indivíduos (*salut*), até o objetivo de assegurar a salvação do indivíduo em seus aspectos vitais (*santé*) fora da transcendência, de modo que a prosperidade dos sujeitos governados possa ser garantida. Dito isso, é possível sustentar que a noção de governo no curso de 78 ocupa lugar central, permitindo a Foucault explorar as relações de poder sob os auspícios da governamentalidade que permite pensar o poder como condução de conduta.

II. A crítica genealógica da governamentalidade moderna

Segundo Foucault a crítica se coloca como uma questão indefinidamente aberta no interior da filosofia; a crítica possibilita o movimento da filosofia na medida inaugura condições para filosofias outras. Assim, ele aponta a radicalidade da crítica que atua como propulsora da filosofia e ainda adquire a proeminência para se firmar no lugar de “toda filosofia possível”, de toda filosofia que não se proponha crítica. A crítica se faz presente não apenas nos limites da filosofia, na grande empreitada kantiana de formulação de uma filosofia crítica. Ela se configura por uma abrangência da crítica que ultrapassa os limites do âmbito teórico ao qual se liga a filosofia; a crítica se estende até o campo das práticas sociais em que se situam as ações humanas.

No início da modernidade desenvolveu-se um comportamento, uma maneira de agir e relacionar-se com o mundo que é específica a esse período. A esse *ethos* filosófico Foucault designa como atitude crítica. Assim, a identificação foucaultiana da crítica se faz presente nas práticas sociais como uma atitude, um modo específico presente no comportamento das pessoas que estabelecem relações umas com as outras e com as coisas exteriores a elas pelas quais são constantemente atravessadas. Essa definição de crítica não se conforma

à filosofia, pois ultrapassa as dimensões teórico-abstratas desse conjunto de saber. Nesse sentido, concordamos com a opinião de Adverse que afirma: “a crítica como atitude, como *Aufklärung*, não pode, então, ser contida nos limites de um projeto filosófico, uma vez que se refere igualmente às formas de exercício de poder e às práticas sociais” (2010, p.4). Sendo assim, ainda que a crítica possa ser encontrada na filosofia não coincide com ela, no sentido de que não é reduzida a esse âmbito. A definição proposta indica uma pulverização da crítica entendida como atitude crítica, caráter disperso o qual não se deve querer reduzir. Desse modo, ao não incorrer em uma postura de tentar dar à crítica um caráter unitário é que Foucault percebe sua abrangência em práticas diversas que o permite aproximar essa atitude crítica de um *ethos* próprio da modernidade.

Ao definir a crítica a partir de uma atitude que se estabelece em relação aos atravessamentos que envolvem os sujeitos no mundo Foucault se afasta da concepção usual de crítica e concebe uma função distinta daquela até então atribuída a ela. A crítica não intenta verificar a legitimidade de um conhecimento. Isso seria conceder à crítica um papel de julgamento em que atuaria de modo a afastar um conhecimento de outros saberes válidos. Para Foucault, não há como supor um conhecimento verdadeiro que sirva de parâmetro para exame do conhecimento ele mesmo. Com isso, a crítica deixa de se ancorar nesse “imperativo geral” identificado com averiguação e afastamento dos erros na racionalidade. Assim, Foucault se distancia do sentido tradicional de crítica, entendida como um modo de proceder que visa a legitimar determinado conteúdo de saber ou deslegitimá-lo.

Na conferência de 78 Foucault procura fazer a história da atitude crítica e, para isso propõe um recuo histórico e argumentativo que o faz retomar as considerações empreendidas em torno do pastorado cristão no curso desse mesmo ano no *Collège de France*. Acreditamos que esse movimento aproxima Foucault do intento de situar o estudo da crítica no âmbito das análises do poder pastoral e da governamentalidade. A pastoral cristã tem seu surgimento a partir da ideia desenvolvida pela Igreja de que cada indivíduo deveria “ser governado e deixar-se governar” por toda a vida e em todas os detalhes no intuito de alcançar sua salvação; governado, também, “por alguém que o ligue a uma relação global e ao mesmo tempo meticulosa, detalhada, de obediência” (FOUCAULT, 2015, p.35). Essa arte de governar esteve por muito tempo ligada ao modo de vida monástico durante toda a Idade Média. No entanto, irá ultrapassar a dimensão até então restrita ao âmbito religioso, o que colocará em evidência a questão de como governar. Verifica-se a utilização de uma técnica que atrela os sujeitos a identidades fixas por meio de uma relação de obediência e por meio da produção de um discurso de verdade do sujeito sobre si mesmo. Conforme Gros (2006, p.161): “esse ‘governo’ pode tomar outras formas, mas sempre se reencontrará a articulação dos três termos: sujeito/poder/verdade”. Assim, essa tecnologia de poder foi responsável por produzir uma série de resistências a que Foucault denomina de contracondutas. A esse movimento de reação às investidas de poder em seu funcionamento pastoral e na governamentalidade política Foucault vai designar como atitude crítica que se formula como um comportamento da sociedade moderna de recusa frente ao exercício das práticas de governo.

Com efeito, o aparecimento da atitude crítica como um *ethos* predominante na modernidade liga-se à problemática crescente e cada vez mais central das artes de governo na modernidade que remonta ao surgimento do poder pastoral. Esses dois acontecimentos estão relacionados na medida em que as investidas de poder geram reações por parte de quem está sendo governado. Sendo assim, a especificidade da atitude crítica a qual nos

referíamos pode ser extraída da relação com o avanço da governamentalização da sociedade intensificada a partir da modernidade, de modo que: “a crítica, tal como se encontra aqui identificada, não é uma teoria, nem uma doutrina, nem um sistema: é uma recusa em ser governado assim ou desse modo, uma recusa em obedecer” (GROS, F. 2006, p.162). A crítica foucaultiana se define em relação à atitude crítica formulada a partir da análise das contracondutas religiosas desenvolvidas no seio das lutas antipastorais e, portanto, se caracteriza pela dispersão e não-identificação com um sistema filosófico.

Compreendemos que a história da atitude crítica se escreve concomitantemente à história da governamentalidade, no contexto de emergência do poder pastoral. Sendo assim, conforme a observação de Senellart crítica e governamentalidade são “questões aparentemente distintas, mas que de fato são solidárias umas com as outras” (1995, p.3), haja vista que a atitude crítica se coloca como uma maneira de agir específica da modernidade, período em que se deu a ampliação das práticas de governo nas mais variadas relações humanas configurando um intenso processo de governamentalização. Dessa feita, a atitude crítica é o movimento de resistência e enfrentamento às investidas de práticas de condução de conduta cada vez mais intensas característico das sociedades governamentalizadas.

A relação existente entre a atitude crítica e as artes de governo se estabelece a partir do processo de governamentalização que caracteriza as sociedades modernas e que vem acompanhado da questão: “como não ser governado?”. Com isso, não há a afirmação de um comportamento de recusa total em relação ao governo que se expressaria em “como não ser governado de modo algum”, designa, contudo, que frente às investidas da governamentalização que incide sobre a sociedade e sobre os indivíduos observa-se uma repetida conduta que coloca a questão: “como não ser governado desse modo, por aquilo, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não por isso, não por eles” (FOUCAULT, M. 2015, -37). Não uma recusa total, portanto, mas como uma maneira refletida de se colocar frente às práticas de governo e que traz a prerrogativa de inquerir o modo como se é governado e de recusar determinadas formas de sê-lo. Nessa forma de se deixar conduzir, sem recusar completamente as práticas de governo, e tampouco aceitá-las de maneira irrestrita, Foucault percebe justamente um modo de governar-se a si mesmo que caracteriza como atitude crítica. Corroborando essa posição Serge Audier para quem Foucault teria identificado uma “tendência oposta” à investida do poder, “a qual imediatamente e muito concretamente põe a questão dos limites do governo e deste modo seus excessos. É contra esse pano de fundo que se pode discernir a emergência de uma atitude crítica” (2015, p.408) .

Sendo assim, a atitude crítica se desenvolve conjuntamente ao processo de governamentalização ocorrido na Modernidade: “como parceira e adversária ao mesmo tempo das artes de governo, como maneira de desconfiar-se delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar nelas uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar a estas artes de governar. Durante este período Foucault acredita ter surgido na Europa uma “forma cultural geral ao mesmo tempo moral e política” que corresponde à “arte de não ser governado desse modo” ao que ele propõe então uma precisão maior quanto à definição de crítica justamente isso: “a arte de não ser tão governado” (FOUCAULT, 2015, p.37). A compreensão da crítica refere-se, portanto, à sua acepção como atitude crítica que caracteriza o comportamento da sociedade moderna em seu processo de governamentalização como recusa em ser completamente governado.

Procurando elidir o caráter genérico dessas afirmações Foucault situa historicamente a atitude crítica em três pontos de ancoragem. Primeiro, no retorno às Escrituras. O autor remete ao fato de que o governo dos homens consistia em uma prática de cunho espiritual perpetrada pelo poder da Igreja em face de sua autoridade que lhe garantia exclusividade de acesso ao texto sagrado, bem como a sua interpretação. Tal prerrogativa garantia à Igreja exercer um governo sobre a conduta dos homens, colocando-os em uma relação de saber-poder em que se fazia uso das Escrituras para instituir uma verdade como dogma e fazer funcionar o poder Eclesiástico. Desse modo, Foucault vê o movimento de retorno às Escrituras como uma maneira de recusar essa forma de governo.

Segundo, na crítica jurídica. A não aceitação das leis por estarem atreladas a um uso de coação pelo soberano, em maior ou menor grau conforme a época, mas que sempre esconde uma ilegitimidade. Nesse contexto, a crítica se efetiva não apenas pela desobediência às leis como também na defesa dos direitos universais e imprescritíveis aos quais todos os governos têm por obrigação se submeter. Assim, o modo de enfrentamento à autoridade despótica é realizado por meio de uma crítica no âmbito político efetivada por um viés jurídico que questiona as leis injustas impostas aos cidadãos.

Terceiro, não ser governado de determinado modo implica também em não tomar como verdadeiro o discurso de alguma autoridade apenas porque é proferido por ela. Dito de outro modo, um indivíduo apenas deve aceitar um discurso de autoridade se levar em consideração suas próprias razões para fazê-lo, desde que esteja convencido, por meio de boas razões, que o que lhe é proposto é verdadeiro. Uso da crítica, portanto, tal como inaugurado por Kant.

Vê-se assim o que Foucault quer designar por atitude crítica enquanto uma forma de não ser governado de determinado modo. Em qualquer âmbito em que atua, a atitude crítica é responsável por questionar a verdade estabelecida seja nas Escrituras, nas leis ou nos discursos científicos. Por meio desses três exemplos Foucault quer demonstrar a relação existente entre o jogo da governamentalização e da atitude crítica que atua em dimensões sociais distintas. A partir dessa verificação histórica Foucault constata que a crítica mobiliza um feixe de relações que liga o poder, a verdade e o sujeito um em relação aos outros, permitindo que a crítica possa ser tratada em meio a essa triangulação nos seguintes termos:

Se a governamentalização, é precisamente esse movimento pelo qual se trataria na realidade mesma de uma prática social de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade. (FOUCAULT, 2015, p.39).

A articulação que se estabelece entre a governamentalização e a atitude crítica é perpassado, portanto, pelo feixe de relações que liga o sujeito, a verdade e o poder. Nota-se que Foucault lida com esses termos de uma maneira que passa ao largo de uma simples relação de oposição, pois a atitude crítica não visa ao desaparecimento das formas de conduta e, por isso mesmo, configura uma relação mais complexa, a saber, de luta e enfrentamento. Desse modo, se estabelece a circulação de discursos de verdade que geram efeitos de poder, o que tem como efeito o assujeitamento dos indivíduos. No entanto, esse assujeitamento não é facilmente levado a cabo, pois a governamentalização ela mesma engendra reações

por parte daqueles sobre os quais as práticas de poder investem e que por isso não querem ser totalmente governados. Os sujeitos em meio a esse feixe de relações assumem uma atitude crítica na medida em que questionam as práticas de governo, a verdade sobre a qual estão ancoradas e os efeitos de poder que ela faz funcionar. Assim, Foucault afirma que a atitude crítica se coloca como “arte da indocilidade refletida” e da “não-servidão voluntária” (FOUCAULT, 2015, p.39).

A partir disso, é possível afirmar uma concomitância entre um poder que se exerce e o modo como se resiste a ele. De onde podemos afirmar que o conjunto de definições acerca da atitude crítica se encontra na linha de um pensamento que procura pensar as formas de resistência frente às práticas de governo. Por conclusão, se estabelece a correspondência entre a governamentalidade e a atitude crítica, pois se a governamentalização tem como efeito o assujeitamento, a atitude crítica é a prática que funcionará como desassujeitamento nesse jogo denominado como “política da verdade” (FOUCAULT, 2015, p.39). Ademais, sublinhamos que Foucault utiliza-se dessas ancoragens históricas para marcar sua aproximação com o pensamento de Kant, mais precisamente com o modo em que o alemão define a *Aufklärung* e apoiar a crítica na noção de atitude crítica.

O modo com o qual Foucault toma o problema da *Aufklärung* nos coloca no âmbito da governamentalidade moderna tal como apresentada no curso de 78. Assim, o autor vai desenvolver na conferência desse mesmo ano a afirmação de que essa definição de crítica é muito próxima daquilo que Kant designa como *Aufklärung*. Não vamos aqui analisar os detalhes da intrincada relação entre Foucault e Kant. A nosso propósito cabe apenas explicitar a inserção da atitude crítica desdobrada das contracondutas na perspectiva de uma filosofia crítica. O que interessa reter é a relação que a crítica mantém com o poder, mais precisamente com o excesso de poder, que se traduz no modo pelo qual se dá a genealogia foucaultiana das práticas políticas racionalizadas.

De fato, o problema do excesso de poder é o problema movente da filosofia na contemporaneidade de Foucault. Na conferência *La philosophie analytique de la politique* proferida no Japão em abril de 1978, o autor evidencia o problema do excesso de poder como um acontecimento na história do Ocidente e que é denunciado a partir do questionamento possibilitado pela crítica do conhecimento que questiona os avanços da racionalização. Nessa ocasião Foucault vai evidenciar a relação entre o excesso de poder e a crítica, de maneira que ele vai designar à filosofia o papel de lidar com os efeitos de poder. Para Foucault (2001), um dos papéis mais antigos do filósofo – do intelectual- foi o de colocar um limite à superprodução do poder todas as vezes em que ela estava em vias de se tornar uma ameaça, de modo que ele aparece em variados contextos, desde a Antiguidade, como um anti-déspota, atitude expressa na atuação como legislador (Sólon), como conselheiro político (Platão) e ainda no riso do cínico face ao poder. Em todos esses exemplos vê-se uma exterioridade do filósofo em relação ao poder. Para Foucault, esse quadro não cessa de retornar, mantendo sempre uma oposição entre o filósofo e o príncipe, entre a reflexão filosófica e o exercício do poder. Nesse sentido, a aposta do autor é a de que a filosofia ainda desempenha um papel de moderação em relação ao poder.

Ora, diante da constatação de que prevalece um excesso de poder nas práticas políticas da modernidade denunciada pela crítica à racionalização em sua relação com o poder, Foucault declara ser possível algumas atitudes. Uma delas consiste em interrogar historicamente os laços entre filosofia e poder, se perguntando como essa relação pode

se estabelecer justamente quando a filosofia se apresentava como “moderação de poder”, responsável, portanto, por impedir os excessos de poder. Essa postura levanta a suspeita de que a filosofia, ao impedir os avanços do poder, esconde a pretensão de que ela mesma anseia assumir o lugar do poder. Outra atitude possível seria no lugar de se perguntar pela relação entre filosofia e poder, opor esses termos, afirmando uma exterioridade da filosofia em relação ao poder. Nesta perspectiva, designa-se como filosofia apenas as reflexões concernentes à questão da verdade e do ser. Impede-se a filosofia de tentar embrenhar-se em domínios empíricos, tais como o do poder, pois isto significaria se comprometer. Entre essas duas atitudes, Foucault vislumbra ainda uma outra. Esta consistiria em tomar o poder em sua relação com a filosofia, não como fundação ou recondução do poder, mas do lado do “contra-poder”, mas que não atuaria de maneira autoritária, profética, pedagógica ou normativa. Colocando-se como contra-poder o papel da filosofia é o de analisar, elucidar, tornar visível e intensificar as lutas em torno do poder, “as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, somente se, em suma, a filosofia para de colocar a questão do poder em termo de bem ou de mal, mas em termo de existência” (FOUCAULT, 2001, p.540). Trata-se de apreender o poder no exterior de um quadro moral e jurídico e no lugar de perguntar pela legitimidade ou ilegitimidade do poder perguntar em que consistem as relações de poder.

Foucault se aproxima, portanto, dessa terceira atitude, pois, entende que “o papel da filosofia não é o de descobrir o que está escondido, mas de tornar visível o que precisamente é visível”, ou seja, o que está de maneira tão próxima a nós e que por isso mesmo não podemos perceber. Com efeito, afirma o autor: “o papel da ciência é o de fazer conhecer aquilo que nós não vemos, o papel da filosofia é o de fazer ver aquilo que nós vemos” (FOUCAULT, 2001, p.541). Vemos, portanto, que a atitude possível no que tange à questão da *Aufklärung* de examinar os excessos de poder passa também por um problema de método: diante da constatação dos excessos de poder Foucault assume uma postura de verificar aquilo que o produz. Empreende-se, assim, uma prova de acontecimentalização no intuito de levar a cabo uma prática histórico-filosófica que realiza a crítica das práticas de governo. A prática histórico-filosófica não se interessa por “saber o que é verdadeiro ou falso, fundado ou não fundado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo” (FOUCAULT, 2015, p.51). Não se trata de uma análise de conteúdo que seria verificada conforme a uma verdade exterior, o que interessa é, primeiramente: “tomar os conjuntos de elementos onde pode-se identificar numa primeira abordagem, portanto, de modo totalmente empírico e provisório, as conexões entre os mecanismos de coerção e os conteúdos de conhecimento” (FOUCAULT, 2015, p.51). Desse modo, a crítica que Foucault pretende erigir ou que efetivamente lança mão em suas análises, aborda o conhecimento com vistas a localizar, no jogo de forças das práticas de saber-poder quais são os efeitos de verdade que ele produz e que por sua vez reforçam as relações de poder. Em nossa argumentação, é esta a atitude levada a cabo por Foucault em sua genealogia da governamentalidade, de modo que o autor se utiliza da crítica enquanto procedimento filosófico para recompor as descontinuidades das práticas de governo racionalizadas. Em suma, a genealogia assume contornos de crítica, ou ainda, a crítica se realiza pela genealogia.

Considerações finais

O projeto crítico foucaultiano assinala definitivamente o uso da genealogia na investigação das práticas não-discursivas, manifestas nas formas de poder, enquanto

singularidades históricas. Temos assim que em 1978 Foucault apresenta o problema da governamentalidade no Ocidente e pouco tempo depois, nesse mesmo ano, ele explicita o escopo crítico de seu pensamento e confere à filosofia o papel de vigiar os abusos do poder. Portanto, é a questão do poder, imbricada na concepção de governo, que marca a entrada de Foucault no âmbito da crítica, uma crítica da razão política que se efetiva genealógicamente com vistas a identificar as singularidades históricas.

Destacamos também que em nossa análise verificamos que a governamentalidade se define como a apropriação de uma racionalidade pelas práticas de governo para definir as estratégias de condução dos homens e legitimar os efeitos de saber e poder. Vimos que a crítica acompanha esse movimento, no sentido de possibilitar a resistência à efetivação das tecnologias de poder. Estabelece-se, assim, a relação entre crítica e governamentalidade, relação esta necessária, posto que toda forma de poder se insere em jogos de força aonde são produzidas reações à atuação do poder ele mesmo. No curso de 78 essa relação é expressa enquanto conduta/contraconduta, haja vista que toda forma de prática de governo que atua sobre a conduta dos indivíduos deixa aberta a possibilidade de reação na forma de contraconduta. No jogo das relações de poder que constituem a governamentalidade as resistências ao poder aparecem como “catalisadores químicos”² das relações de poder, o que confere a elas um contorno múltiplo, específico ao próprio campo aonde o poder se exerce. Configura-se no campo das relações estratégicas aquilo que Foucault chama de luta. As lutas são empreendidas de forma localizada em relação às práticas de governo que visam transformar os indivíduos em sujeitos por meio de técnicas específicas de poder, de modo que aquilo que constitui o horizonte das lutas na modernidade, como bem pudemos observar, é a recusa de determinado modo de subjetivação e o controle impostos pelas práticas refletidas de governo que atam os indivíduos a identidades pré-fixadas. A identidade se torna um problema contemporâneo de expressiva importância na luta política.

Assim, há uma relação inextrincável entre filosofia e o poder que consiste precisamente no fato de que a primeira deve se formular como crítica, podendo ser instrumento no enfrentamento às práticas de governo. A filosofia, então, se define como política da verdade, pois é nesse terreno das relações estratégicas que comportam o sujeito, a verdade e o poder que a crítica deve atuar. É preciso pensar de maneira outra, alterando as relações de poder em que nos encontramos. Para isso é necessária a crítica entendida como atitude crítica aonde estão ancoradas as resistências. É preciso se recusar, incessantemente, a ser totalmente governado. A filosofia, nesses termos, apenas adquire existência enquanto crítica. Ela é o discurso de enfrentamento no plano das relações estratégicas e enquanto crítica a filosofia deve poder identificar o conjunto de entrecruzamentos que pautam as relações de poder.

2 FOUCAULT, 2001e, 1050.

Referências bibliográficas:

- ADVERSE, Helton. Para uma crítica da Razão Política: Foucault e a Governamentalidade. In: Revista Estudos Filosóficos. São João Del Rei, n 4, p. 1-25, 2010.
- AUDIER, Serge. Neoliberalism through foucault's eyes. In: History and Theory. n. 54, p. 404-418, 2015.
- CANDIOTTO, César. Foucault e a crítica da verdade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Dits et écrits II- 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. Le naissance de la biopolitique. Paris : Gallimard/ Seuil, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. Sécurité, territoire, population. Paris : Gallimard/ Seuil, 2004b.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi. Paris : Vrin, 2015.
- GORDON, Colin. Governmental rationality: an introduction. In: The Foucault Effect: studies in governmentality. Chicago, p.1-52, 1991.
- GROS, Frédéric. "Foucault et la leçon Kantienne des Lumières". In: Lumières. Bordeaux. Bordeaux, n. 8, p. 159-167, 2006.
- LEMKE, Thomas. Foucault, governmentality, and critique. In: Rethinking Marxism Conference, University of Amherst, 2000.
- LORENZINI, Daniele. From conter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much. In: Foucault studies, n.21, p. 7-21, 2016.
- LORENZINI, D; DAVIDSON. I, A. Introduction. In: Qu'est-ce que la critique suivi de la culture de soi. Paris, Vrin, 2015.
- SAVOIA, P. Foucault's critique of political reason: individualization and totalization. In: Revista de estudios sociales. Bogotá, n. 43, p. 14-22, 2012.
- SENEILLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. Tempo Social; Rev. Social. São Paulo, v. 7, n. 1-2, p.1-14,1995.
- _____. Situation des cours. In: Sécurité, Territoire, Population. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.
- STIVAL, L, M. Política e moral em Foucault. Entre e a crítica e o nominalismo. São Paulo: Loyola, 2015.

Modulações do corpo no espaço: Reflexões a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty

João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias¹

1 Corpo e espacialidade

Em regime merleau-pontyano a espacialidade do *corpo próprio* se organiza como sistema original em uma unidade procedente dos órgãos corporais, relacionados entre si e não sobrepostos, e que fundamentam a orientação imediata no espaço. O *corpo próprio* revela uma estrutura espacial, uma “lei de constituição”, capaz de afirmar a totalidade do corpo no projeto do organismo, ao situar o sujeito em relação à sua espacialidade corporal e ao mundo². Há aqui um deslocamento significativo, passando de uma situação posicional do aglomerado corporal, para uma espacialidade situacional do *corpo próprio*. “O ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 147).

A espacialidade de situação do *corpo próprio* afirma sua unidade original e sua coexistência com as coisas que estão no espaço exterior. Há um duplo horizonte espacial, o do *corpo próprio* e o das coisas mundanas, diante das quais solicita seu engajamento, não como decomposição dos movimentos das partes corporais e análise das coisas do mundo, mas como “ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 146).

Nessa relação entre figura e fundo³, na qual não há um terceiro termo, a atitude do corpo em direção ao mundo não está previamente determinada, mas ganha espessura na realização de suas ações mundanas. Na projeção desse duplo horizonte espacial há “zonas de não-ser” que, no entanto, podem se estender em “figuras privilegiadas” para o *corpo próprio*.

A evidência de “figuras privilegiadas” na relação entre figura e fundo e a possibilidade de sua localização, ou ainda, a identificação de certos pontos em determinado horizonte pela ação do corpo no mundo, como, por exemplo, a partir de certo gesto corporal, não seriam justamente a afirmação do privilégio da noção objetiva de espaço? Para Merleau-

1 Professor Associado III da UFAL/IEFE/ PPGFIL.

2 Nesses termos concordamos com Barbaras (2009, p. 116) ao afirmar que “a experiência do próprio corpo é a prova de uma equivalência geral, da possibilidade de transposição de todas as suas dimensões, perceptivas e motoras, que não se apoiam na positividade de uma lei. Põe à prova uma unidade aberta, uma coesão sem princípio, uma expressividade recíproca das partes, que é exatamente correlativa desta unidade aberta e não tematizável, unidade de estilo em vez de sentido, que caracteriza um mundo”.

3 É importante apontar para o interesse de Merleau-Ponty no que se refere às investigações da *Gestaltpsychologie*, e ao mesmo tempo, de sua aproximação crítica, por exemplo, no que se refere ao uso da noção de forma.

Ponty a aplicação de categorias universais no espaço orientado tem como fundamento a situação concreta do corpo no mundo e em relação às coisas mundanas. Nessa relação está implicada que a possibilidade de localização objetiva do corpo no espaço é anterior, na medida em que o corpo habita o espaço e existe no mundo. O sentido explícito das noções objetivas do espaço orientado são categorias que tem como fundo a experiência do *corpo próprio* situado e em direção ao mundo. Nas palavras do filósofo, “longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 149).

A astúcia da análise objetiva do espaço está em renunciar a experiência corporal da espacialidade, no sentido de afirmar a homogeneidade do espaço assentada em uma noção universal. No entanto, para Merleau-Ponty, é o “fermento dialético” do espaço corporal e o espaço exterior que fundamentam a pretensão do espaço universal. O filósofo situa o corpo no mundo para fazer surgir “figuras privilegiadas”, sem negar as figuras de *não-ser* no campo de presença do *ser no mundo*. Considerando, por exemplo, a experiência da visão, é na “zona de corporeidade” que o movimento do olhar tem o poder de converter o que pode ser visto, sem negar a dimensão opaca e a indeterminação que permanece no horizonte de figura e fundo.

O movimento do corpo no mundo assume o espaço corporal e habita o espaço exterior caracterizando a espacialidade do *corpo próprio* como um “sistema prático”, no qual suas ações em direção ao mundo privilegiam o desvelamento de certos objetos no duplo horizonte de figura e fundo, sem perder a indeterminação ou opacidade dessa estrutura. Nesse contexto, o conceito de esquema corporal apresentado por Merleau-Ponty ganha densidade, pois não se limita a uma definição associacionista, nem mesmo se encerra na consciência global para a explicação das ações do *corpo próprio*.

O esquema corporal relaciona corpo e espacialidade envolvendo o espaço corporal e o espaço exterior como um sistema de equivalências, tendo como horizonte de suas ações o projeto do organismo no mundo. A condição de horizonte verticaliza e ancora o corpo no mundo, sem perder o horizonte de indeterminação, ao mesmo tempo em que projeta uma “multidão de fios intencionais [que] partem do meu corpo em direção a ele” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 182).

2 Corpo e espaço: o caso de Schneider

É significativa, nesse cenário filosófico, a retomada por Merleau-Ponty do estudo do caso de Schneider⁴, apresentado por Gelb e Goldstein, no sentido de problematizar a espacialidade do *corpo próprio* e a noção de esquema corporal. Ao se aproximar da concretude de casos patológicos, Merleau-Ponty não busca uma compreensão direta do corpo, através da dedução da presença pela ausência. O filósofo procura descrever indiretamente a experiência do corpo, evidenciando um fundo comum, ou ainda, uma estrutura fundamental, nessas modalidades de existência do corpo no mundo. As descrições das patologias podem dizer sobre o corpo e sua experiência no mundo quando consideradas como uma “reflexão sobre um irrefletido”. Trata-se de variações irrefletidas das estruturas do corpo, evidenciando um modo de desvelamento indireto da experiência pré-objetiva encarnada no mundo.

4 Schneider foi um paciente ferido na região occipital do cérebro, atingido pela explosão de estilhaços de obus durante a Primeira Guerra Mundial, implicando em severos danos cerebrais, sem, no entanto, torna-lo incapaz de executar tarefas rotineiras. Para Merleau-Ponty, a condição corporal de Schneider potencializa evidenciar diferentes sentidos para a reflexão sobre o espaço corporal, o movimento e a temporalidade.

Como podem ser descritos os movimentos e a espacialidade do corpo em Schneider? Como ele se comporta com relação ao seu corpo e se situa no mundo? Os movimentos realizados por Schneider tem sua referência em situações habituais e concretas na execução de seus movimentos, em sua relação com seu próprio corpo e com o mundo. Suas ações se restringem, em grande parte, a movimentos com significação prática, rotineiros, caracterizados como “movimentos concretos”, como segurar, apreender e pegar. Ele apresenta dificuldades em realizar os “movimentos abstratos” e espontâneos, ou executa-os com muito esforço, como, por exemplo, apontar e mostrar. A identificação dos movimentos, concretos e abstratos, não ocorre em etapas diferentes, ao considerarmos de maneira geral o movimento humano. São movimentos que se estabelecem em relações melódicas, recíprocas e dependentes.

A ênfase de Schneider na realização de “movimentos concretos” revela a dificuldade em encerrar a noção de espaço em um único sentido, qual seja, do corpo como posicional e do mundo como objetividade. Se em seu movimento em direção ao mundo ele é capaz de pegar, mas, por outro lado, não é capaz de apontar, mostrar ou criar espontaneamente através de um movimento gratuito de expressão, a noção de espaço revela-se em uma compreensão ambígua. O sentido espacial não termina com a explicação objetiva ou com a representação do que seria o espaço. A capacidade em realizar “movimentos concretos” e sua dificuldade em realizar “movimentos abstratos” evidencia a ambiguidade da experiência do corpo no espaço.

É importante atentar que além de executar com eficiência movimentos que lhe são familiares e rotineiros, Schneider é capaz também de realizar outros “movimentos concretos”, sob a ordem de uma terceira pessoa, como de seu médico. A partir desse comando, a execução do “movimento concreto” solicitado a Schneider é antecipada por uma preparação prévia do corpo. Ele precisa apoiar seu corpo em um contexto atual para efetivar o movimento, o que revela sua dificuldade em deslocar a gestualidade desse mesmo movimento em uma situação que não seja real e presente.

Para dizer de outra maneira, Schneider não é capaz de tomar o movimento solicitado por uma situação imaginária, não consegue deslocar a execução do movimento de uma situação real para uma situação fictícia, nem mesmo é capaz de improvisar uma gestualidade durante a execução do movimento solicitado. Se o movimento é interrompido antes de ser finalizado, ele precisa retomá-lo como um “conjunto de *manipulanda*”, movê-los como signos, buscando as partes do seu corpo e preparando novamente o movimento desde o seu início. Nesse interim, “o próprio gesto perde seu caráter melódico que apresentava na vida usual e torna-se visivelmente uma soma de movimentos parciais laboriosamente postos lado a lado” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 152).

Em seu modo de existência, a amplitude dos movimentos realizados por Schneider ocupa-se, eminentemente, de ações imperiosas e rotineiras, enclausuradas temporalmente no presente. Suas ações bem sucedidas são restringidas as atividades ordinárias em um meio concreto e atual. Com referência à ordem do fenomenal, seus movimentos são centrípetos. Para Schneider as ações do movimento tem seu fundo em um mundo dado e constituído, apresentando ações habituais e movimentos efetivos, mesmo quando recorre à utilização de objetos. O modo de realização de tarefas e os objetos envolvidos para sua execução norteiam a intencionalidade da ação, recrutam do corpo “movimentos necessários”, circunscritos à experiência imediata para sua consumação. Tais movimentos apontam para certa abertura em sua resolução dentro de uma significação prática.

Ao considerar as formas de movimento apresentado por Schneider, como caracterizar a apropriação do espaço pelo movimento no sujeito que não está afetado por essas dimensões patológicas? Nesse caso, como poderiam ser descritas as ações de movimento? Esse corpo tem a capacidade de, mesmo no movimento realizado sob o comando de outra pessoa, significá-lo como uma “situação de experiência”. É capaz de interromper o movimento e retoma-lo, sem precisar do apoio de uma recomposição intelectual da ação, e mesmo de sintetizar o gesto, a partir de seus núcleos significativos.

Possui ainda a capacidade de construir situações fictícias e de se divertir e brincar com seu corpo, criando situações lúdicas e imaginárias seguidas de certa gestualidade. Esse corpo está engajado em um meio concreto do mundo atual que mobiliza suas ações, mas seus movimentos não se fecham na concretude presente, sua potência corporal abre novos espaços e dimensões temporais, sendo capaz de agir em direção aos diferentes polos do mundo.

Para esse corpo os objetos apresentam-se como “polos de ação”. Os movimentos corporais relacionam-se com os objetos tanto de uma maneira habitual, por exemplo, a partir de determinada maneira de resolver uma tarefa efetiva. Ele também está aberto para o surgimento de novas possibilidades de ação, inclusive para além da significação prática. Contar com “movimentos abstratos” em seu horizonte permite ao corpo desviar-se do mundo atual e de suas tarefas familiares, através das virtualizações de situações, tanto em relação ao próprio corpo, como em relação aos objetos.

Quer dizer, o *corpo próprio* no mundo tem no corpo um meio concreto e temporalmente no presente, em uma significação prática, mas não se encerra em sua atualidade, apontando para a potência de virtualização do movimento como capacidade de criação, ou seja, expressiva, tornando-o abstrato ao alongar o horizonte do possível, com relação às suas ações mundanas. Desse modo, o “movimento abstrato” relaciona-se com o mundo construído e no desdobramento do mundo dado, pela potencialidade virtual do movimento do *corpo próprio* em relação a si mesmo, ao mundo, ao outro ou em relação às coisas e situações percebidas.

O movimento do *corpo próprio* envolve, nesses termos, uma intencionalidade motora, compreendida como abertura para o mundo, na qual o fundo do movimento é imanente ao próprio movimento, não havendo separação entre percepção e movimento. Percepção e movimento são contemporâneos, ou seja, “não há uma percepção seguida de movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 160).

Como Merleau-Ponty descreve o “movimento abstrato”? O “movimento abstrato” é um movimento centrífugo e faz surgir o *não-ser*. A intenção do movimento não está encerrada no mundo atual, mas tem a capacidade de projetar virtualizações de possíveis como “função de projeção”, a partir, por exemplo, de situações imaginárias, sem toma-las por reais, dificuldade apresentada por Schneider. No “movimento abstrato” a ação tem como polo o mundo. O *não-ser*, aberto pelo “movimento abstrato” e indeterminado, é uma modalidade de *ser no mundo* que se projeta no tempo futuro, invertendo uma situação imediata e “pela qual o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe possa adquirir um semblante de existência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 160).

É importante considerar que Schneider realiza ações bem sucedidas em suas experiências de movimento relacionadas aos “movimentos concretos” que lhe são habituais, no entanto, há experiências em que malogra na efetivação de suas ações. Se uma ordem para executar “movimentos abstratos” for apresentada a Schneider, ele é capaz de compreender seu sentido e teria a capacidade de realizá-la do ponto de vista motor, com certo esforço, na medida em que apresenta um estreito repertório de “movimentos concretos”. Mas porque ele não consegue realizar a tarefa solicitada?

Seu obstáculo está em antecipar o término do movimento corporal que não lhe é habitual, ou ainda de projetar o movimento em um espaço vazio, aberto e indefinido. Ao mesmo tempo em que possui a significação do movimento enquanto representação e certa capacidade motora para realizá-la, por outro lado, não possui a significação do movimento. Não a possui em seu horizonte pois, para ele, o movimento não tem expressão. Quer dizer, Schneider possui a “significação intelectual” do movimento, mas não possui, no entanto, sua “significação motora” como intencionalidade operante em seu modo de agir no movimento, em se movimentar.

Possuir a “significação intelectual” do movimento e não realizar sua “significação motora” evidencia, em regime merleau-pontyano, tanto as variações no modo de espacialidade corporal, quanto a relação estrutural entre forma e conteúdo. Esses apontamentos deslocam a explicação da espacialidade do corpo tanto pela noção objetiva de espaço, quanto pela fundamentação do espaço por sua representação. No corpo que não está em situação patológica, como no caso de Schneider, há uma unidade das formas de expressão relacionadas à espacialidade do corpo com seu polo direcionado para o mundo, no qual “o fundo do movimento não é uma representação associada ou ligada exteriormente ao próprio movimento, ele é imanente ao movimento, ele o anima e o mantém a cada momento” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 159).

A capacidade da representação do movimento por Schneider, ao consideramos a espacialidade do corpo, evidencia a relação entre forma e conteúdo. Na explicação mecânica ou na análise intelectual, mantém-se a ruptura entre a ordem do *em si* e a ordem do *para si*, através da qual corpo é afirmado como um autômato que pode ser desdobrado por uma pura consciência. Nesse modelo explicativo, entre a consciência, como sujeito, e o corpo, como objeto, a representação do movimento é o meio termo para a realização do movimento corporal.

Merleau-Ponty busca restituir a “dialética entre a forma e conteúdo”, na experiência da espacialidade mundana do *corpo próprio*, “uma relação que não seja nem a redução da forma ao conteúdo, nem a subsunção do conteúdo a uma forma autônoma” (MERLEAU-PONTY, 1999, 177). Diferentemente do método indutivo utilizado na ciência para explicar de maneira causal o funcionamento do corpo por funções categoriais, a experiência do corpo no mundo aponta para o “método espontâneo” revigorado pela relação de *Fundierung*, recolocando os termos forma e conteúdo em uma relação dialética. Nessa relação recíproca e de dependência, a forma não está separada do conteúdo, “a forma integra-se a si mesma o conteúdo, a tal ponto que, finalmente, ele parece um simples modo dela mesma” (MERLEAU-PONTY, 1999, 178).

Para compreender essa relação é preciso retornar ao caso de Schneider. O paciente mantém a “significação intelectual”, mas não apresenta uma “significação motora”. Pensamento e movimento encontram-se separados em Schneider, ele não apresenta

fluência e melodia em suas ações. No entanto, do ponto de vista intelectual, ele não perdeu a capacidade de compreensão, sendo capaz de submeter dados concretos à análise categorial.

Para Merleau-Ponty, o pensamento na experiência situada no mundo tem sua gênese em uma “evidência antepredicativa”, como *ser no mundo* seu sentido primordial tem sua fundação na experiência perceptiva do mundo vivido e somente em um segundo sentido passa a contar como “mundos adquiridos”. O “método espontâneo”, característico da experiência do pensamento, refere-se ao duplo movimento de criação e abandono, ao mesmo tempo faz surgir novos modos de expressão; ao retomar o adquirido, também é capaz de abandonar o que foi criado.

Nesse movimento dialético de “sedimentação” o adquirido, carregado de sentido, passa a ter seu sentido restituído no presente em uma nova experiência de pensamento. Nesse movimento, o pensamento adquirido não funciona como princípio absoluto. Considerando o quadro de Schneider é importante ressaltarmos que, em processos patológicos, a abertura para fazer surgir formas de significação é mais estreita e o abandono de ações habituais é menos comum. No entanto, “o adquirido só está verdadeiramente adquirido se é retomado em um novo movimento de pensamento, e um pensamento só está situado se ele mesmo assume sua situação” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 183).

Nesses termos, a dificuldade apresentada por Schneider está em relacionar em sua existência, forma e conteúdo, revelando certo estreitamento em seu campo perceptivo, uma rigidez de significação na relação consigo mesmo e com as diversas possibilidades de relações mundanas. A retomada do movimento pelo pensamento ressalta em Schneider a ausência da dilatação de sua percepção em movimento. A significação retesada dessa relação só se constitui para o paciente como interpretação metódica de um mundo precedido pela análise. Em outras palavras, em termos de uma “análise existencial”, Schneider antecipa sua ação de movimento pelo pensamento, mas não é capaz de vivenciar a espacialidade do seu corpo no mundo, nem de estabelecer relações de coexistência. A experiência dos objetos e do outro não é significativa, “para ele o mundo não tem mais fisionomia” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 185).

Por outro lado, a espontaneidade da percepção no corpo em geral, articula na existência sensibilidade e significação em uma relação melódica, ou ainda, no movimento dialético de sedimentação entre forma e conteúdo. Nele a percepção tem expressão, sua dinâmica é imediatamente movimento em direção ao mundo, quer dizer, a percepção já estiliza em sua comunicação com o mundo. Em uma relação de coexistência, no solo da essência concreta dessa comunicação, a espontaneidade da percepção estabelece relações contemporâneas de significação com o mundo, com os outros e com os objetos, modalizando intenções e motivações do sujeito em seu engajamento no campo perceptivo.

3 Corpo, movimento e intencionalidade

A unidade da existência do corpo no mundo é sustentada por um “arco intencional que projeta em torno de nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 190). No movimento espontâneo da percepção, o *corpo próprio* tem no tempo presente a capacidade de retomar significações do passado, apontar e abrir-se para novas possibilidades no futuro colocando-se em situação no mundo. É justamente esse movimento melódico da existência que Schneider não apresenta. Como o movimento intencional não está expresso

em suas ações mundanas, o paciente acaba por ser prisioneiro da eternidade do presente. Nesse quadro, o passado e o futuro se apresentam como dados a serem submetidos à análise categorial.

A espacialidade do *corpo próprio* tem seu sentido, na ação intencional do corpo em movimento e em sua direção ao mundo, atividade que envolve a potência perceptiva do corpo e as experiências motoras no espaço e no tempo. “O movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 149). A expressão da motricidade como intencionalidade original e originária do corpo no mundo é potencializada pelo movimento intencional da existência do *corpo próprio*, sujeito da percepção, fundado em um saber pré-teorético, capaz de realizar por suas ações, simultaneamente, habituais e virtuais, movimentos da ordem do concreto e do abstrato⁵.

Na relação entre o espaço corporal e a motricidade, Merleau-Ponty identifica a potencialidade do agir corporal como uma intencionalidade operante, ou seja, um modo de saber operacionalizado pelo movimento. Tal intencionalidade motora está aquém de uma explicação nos moldes da fisiologia mecanicista ou da psicologia intelectualista. A intencionalidade não é, nesses termos, um puro pensamento, isto é, “ela não se efetua na transparência de uma consciência, e que ela toma por adquirido todo o saber latente que meu corpo tem de si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 312). A espessura da intencionalidade é desde a motricidade, afirmando-se em uma relação entre corpo e consciência aquém da transcendência ativa da consciência.

Desse modo, na experiência do *corpo próprio* o arco intencional situa o sujeito da percepção enquanto unidade que articula percepção, movimento, inteligência, pensamento, linguagem, desejo e liberdade, condição existencial. Tessitura na qual a motricidade é intencionalidade original do *ser no mundo*. Nessa unidade, a motricidade não é prisioneira da consciência, ao mesmo tempo em que a consciência não é a afirmação de um “eu penso”, mas “é o ser para a coisa”, um “eu posso” encarnado no corpo, ancorado no mundo.

Considerando a intencionalidade motora como uma modulação da experiência perceptiva do corpo como Merleau-Ponty projeta a noção de motricidade? Quais suas implicações? Ao evidenciar o “eu posso” enquanto projeto motor no mundo, a consciência invade o corpo e a experiência do corpo fenomenal é vivida incondicionalmente no espaço e simultaneamente no tempo. O corpo “*habita* o espaço e o tempo”, na medida em que as ações mundanas do corpo irradiam-se e ganham espessura espacialmente e na temporalidade. Longe de ser a ação do pensamento sobre o corpo ou ainda a realização de certa representação do movimento, a motricidade é a fenomenalização do poder corporal no mundo.

A intencionalidade motora materializa-se no tempo, através da qual o corpo em movimento consagra hiatos da memória, no fluxo do presente e do futuro. Em toda a extensão da motricidade, o passado e o futuro, respectivamente, como escoamento e retenção, e por vir e protensão, são fundados, apreendidos e contraídos no presente. A ação corporal no presente revela a retenção e a protensão, na medida em que “o presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, (...). Com o futuro

5 No que se refere à potencialidade do movimento, “Merleau-Ponty também pode dizer que a consciência é um ‘eu posso’, mas não é para concluir que o ser do movimento é o *cogito*. É claro que a experiência do esforço pelo qual nós movemos nossos corpos é originária e irreduzível. A motricidade é, com todo rigor, a maneira específica do corpo ‘saber’ do objeto, visar, desde que esta visada não se confunda com uma representação” (BARBARAS, 2009, p. 118).

iminente, tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho, portanto, meu presente efetivo como passado desse futuro” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 106).

4 Corpo, movimento e hábito

Nesse cenário, é relevante destacar que a motricidade do *ser no mundo* envolve-se em um processo de aprendizagem sistemático na ordem da experiência vivida. Em termos filosóficos, com relação à motricidade, a dialética do corpo atual e do corpo habitual, bem como a abertura do corpo ao *não-ser*, tem sua referência na dimensão da aprendizagem do *ser no mundo*. Nesse processo que é dinâmico, o *corpo próprio* carrega a potência de moldar seu esquema corporal a partir desse sistema de equivalência, apreendendo e reorganizando significações em direção ao mundo. Um saber modulado pela motricidade e caracterizado pelo hábito.

No campo da motricidade, como o hábito pode ser compreendido? O hábito como ação, motricidade, ou ainda, como intencionalidade operante, é um recurso corporal, uma forma de compreensão do corpo que se apresenta às solicitações do mundo. Ações perceptivo-motoras que são constantemente mobilizadas pelas situações mundanas que convocam e modulam movimentos corporais para a solução de um problema colocado. Nas palavras de Merleau-Ponty, “o hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar nossa existência anexando a nós novos instrumentos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 199). Quer dizer, são poderes do corpo engajados e operantes no mundo, capazes de reorganizar o esquema corporal na relação mundana do sujeito encarnado.

Essa potência corporal não se encerra em reflexos condicionados no padrão estímulo-resposta, em atos de entendimento, nem mesmo pela representação dos movimentos do corpo na substituição do sensível pela ideia. No desenvolvimento de habilidades em sua relação ao próprio corpo e ao mundo, o movimento e sua significação são compreendidos e apreendidos pelo corpo. A modulação do corpo atravessado pelo hábito apresenta a capacidade, inclusive, de dilatar o corpo ao anexar objetos mundanos em suas ações. Nesse acoplamento o corpo habita e se instala nos objetos, ampliando suas significações e seus modos de existência, o que inclui variações expressivas do corpo no mundo.

Na apreensão do hábito enquanto um saber do corpo implicado na intencionalidade do movimento e na significação do mundo que modula formas de expressão, o movimento perceptivo realiza modulações da motricidade pela “fisionomia dos conjuntos”. Nesse sistema de coexistência do corpo com o mundo, a compreensão corporal significa o movimento ao “experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 200).

A modulação do movimento pela motricidade concretiza a experiência perceptiva do movimento, através da qual “a cada momento do movimento experimento a realização de uma intenção (...) não enquanto ideia ou mesmo enquanto objeto, mas enquanto parte presente e real de meu corpo vivo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 200). Na gênese do movimento, compreendido como ação que não cessa de se lançar ao mundo e do mundo que solicita o engajamento do *corpo próprio*, afirma-se a intencionalidade operante que motiva o sujeito na realização de suas ações e investe no corpo e nos objetos uma dimensão emocional tornando-os um sistema relacional e estabelecendo modalidades de expressão.

O hábito revela modos de expressão do *corpo próprio* no mundo, não somente como um espaço expressivo na relação com o movimento já adquirido, mas como gênese do próprio movimento de expressão. Seu potencial de expressão é fundamento na abertura de novos sentidos, para fazer surgir novas significações. “Diz-se que o corpo compreendeu e o hábito está adquirido quando ele se deixou penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 203).

Nessa relação, o sentido expresso pela motricidade tem a potencialidade de secretar novas formas de compreensão, não mais cativa ao ato de entendimento, mas relacionadas ao corpo como movimento expressivo. A descrição da diversidade de modos de movimento, a unidade do arco intencional, a relação entre espacialidade do corpo e intencionalidade do *ser no mundo*, a unidade entre percepção, movimento e pensamento, resignificam a noção de sentido. Quer dizer, do sentido não mais como consciência universal que antecipadamente o constituiria, mas do corpo como “núcleo significativo” que realiza o entrelaçamento entre essência e existência, forma e conteúdo, sentido e significado através do movimento espontâneo da percepção.

Referências bibliográficas:

BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2009.

DIAS, João Carlos N. de S. e N. *O corpo como expressão e carne: texturas do corpo na filosofia de Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Reciprocidade e generosidade: Nuances da moral e do erotismo beauvoirianos

Juliana Oliva¹

Em *O segundo sexo*, em 1949, Simone de Beauvoir (1908–1986), tomando as categorias socialmente construídas de Homem e de Mulher, que correspondem respectivamente às categorias de Um e Outro (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 30), assinala que a relação entre os indivíduos definidos como do sexo masculino e aqueles definidos como do sexo feminino é uma relação de dependência, sem reciprocidade. (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 16)

De acordo com a perspectiva existencialista adotada pela filósofa em *O segundo sexo*, como sabemos, a liberdade e a ausência de ser marcam a condição humana. Desembaraçado de qualquer essência ou determinação, todo indivíduo é impelido por sua liberdade a desvelar o mundo e a justificar sua existência por meio de seus projetos. (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 30) Sabemos também que a moral existencialista beauvoiriana visa relações intersubjetivas nas quais os indivíduos assumam e reconheçam no outro a ambiguidade sujeito/objeto – o que entendemos por reciprocidade – e tenham como fim de seus projetos a liberdade individual e coletiva. (Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 21) Como pensar um reconhecimento mútuo da subjetividade e da liberdade desejado pelos dois sujeitos em uma relação quando nosso ponto de partida já é uma situação de opressão e relações hierárquicas?

A imagem da relação erótica que Beauvoir identifica como autêntica em *O segundo sexo* evoca um sentir na pele a ambiguidade sujeito/objeto da condição humana, a presença da reciprocidade sem confronto, sem luta por reconhecimento.

A experiência erótica é uma das que revelam aos seres humanos, de maneira mais pungente, a ambiguidade de sua condição; nela eles se sentem como carne e como espírito, como o outro e como sujeito. (BEAUVOIR, 2009, p. 520)

O reconhecimento de si e do outro enquanto carne e enquanto espírito é desejado por ambos, em um ato generoso.

Contudo, na situação de opressão que caracteriza uma sociedade sexista, caso da época em que Beauvoir escreve, assim como no caso de momentos anteriores, conforme seus estudos – e o que diríamos sobre a nossa época? – o que a filósofa constata é a construção de um destino comum aos indivíduos do sexo feminino que constantemente restringe seus movimentos de transcendência, de ultrapassagem da condição humana e da afirmação de seus projetos no mundo. Ademais, esse destino do “segundo sexo” é sustentado

1 Doutoranda na EFLCH - UNIFESP

por estruturas que também dependem dessa construção. À mulher, cabe nesse contexto a situação da inautenticidade de uma suposta transcendência na união com um homem para escapar ao que Beauvoir denomina imanência, uma situação que impede que o indivíduo afirme sua liberdade nos atos que justificam sua existência. Lemos em *O segundo sexo*:

Um ser destinado à imanência não pode realizar-se em atos. Encerrada na esfera do relativo, destinada ao macho desde a infância, habituada a ver nele um soberano a quem não lhe é dado igualar-se, a mulher que não sufocou sua reivindicação de ser humano sonhará em ultrapassar-se para um desses seres superiores, em unir-se, confundir-se com o sujeito soberano. Não há para ela outra saída senão perder-se de corpo e alma em quem lhe designam como o absoluto, o essencial. (BEAUVOIR, 2009, p. 836)

A união marcada pela assimetria entre Um e Outra é base também, e principalmente, do casal. (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 20) Beauvoir não se opõe à experiência do vínculo afetivo, mas à imposição, e também à necessidade, do casamento às mulheres, enquanto associação que institui legalmente e materialmente a submissão e a dependência da mulher em relação ao homem.

Sabemos que para a autora, a diferença entre os organismos identificados como masculino e feminino não seria determinante no que concerne aos papéis de homens e mulheres numa sociedade nem implicaria uma hierarquização nas relações entre eles. A situação da mulher poderia não ser a de Outro, pois a situação decorre do que os existentes desvelam.

“[S]eria preciso que o casamento fosse a união de duas existências autônomas, não uma abdicação, uma anexação, uma fuga, um remédio.” (BEAUVOIR, 2009, p. 640), escreve a filósofa. Beauvoir defende um tipo de união na qual a autonomia de cada sujeito envolvido seja conservada, não apenas no plano existencial mas no campo das oportunidades concretas. É fundamental para a autora que tal relação seja fundada no reconhecimento espontâneo da liberdade do outro:

Seria necessário que o casal não se considerasse como uma comunidade, uma célula inconsútil, e sim que o indivíduo, integrado numa sociedade no seio da qual pudesse desabrochar sem ajuda; seria então permitido a ele, dentro de uma generosidade pura, criar laços com outro indivíduo igualmente adaptado à coletividade, laços que teriam fundamentos no reconhecimento de duas liberdades. (BEAUVOIR, 2009, p. 640)

No trecho citado acima, Beauvoir não fala em reciprocidade, mas em generosidade. E não seriam estes termos opostos; no contexto beauvoiriano, a presença de uma noção de generosidade é tão importante quanto a de reciprocidade. Compreendemos que a generosidade é qualidade do reconhecimento espontâneo da liberdade alheia, este tão caro à moral existencialista, reconhecimento que leva ao alcance da reciprocidade.

Nos ancorando na interpretação que faz Debra Bergoffen de *O segundo sexo*, o laço da generosidade é o que caracteriza a entrega da mulher na relação, a saber, inautêntica, que esta tem com o homem; a mulher abandona a própria consciência devido à sua inessencialidade naquela relação da qual depende. Mas nas relações estabelecidas entre homens (relações autênticas) o aspecto marcante, para Bergoffen, seria a reciprocidade. Um homem espera ser reconhecido enquanto sujeito autônomo pelo outro e se afirma

enquanto tal. O outro também. Assim, não há um Outro, fixado no lugar de objeto, que generosamente reconhece aquele que diante dele se afirma como sujeito absoluto, mas o risco da afirmação da própria subjetividade diante de um outro sujeito que o apreende como objeto por ambos os indivíduos na relação. Notadamente há reciprocidade na relação intersubjetiva entre homens, sustenta a estudiosa, mas reciprocidade que resulta de um embate entre subjetividades que se afirmam nessa relação, na qual valores como a violência, a conquista e a competição são fundados, valores característicos da sociedade patriarcal, ela assinala. (Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 255-259)

Por outro lado, o sujeito da experiência erótica beauvoiriana está entregue ao risco e desprendido da necessidade de fixar o seu lugar na relação. “Há no erotismo um arrancamento de si próprio, um transporte, uma superação e um paroxismo” (BEAUVOIR, 2009, p. 515). E curiosamente, conforme a análise de Beauvoir, a mulher na condição de objeto, carne, que lhe é imputada, estaria mais propensa a uma experiência autêntica no campo do erotismo. Ao passo que, o corpo masculino não representa qualquer obstáculo à subjetividade, mas sim o meio pelo qual o homem alcança e interfere no mundo; ou seja, imune à experiência de si enquanto objeto, “enganado pelos privilégios falaciosos que implicam seu papel agressivo” (BEAUVOIR, 2009, p. 520), o homem hesita em reconhecer-se como carne, compreende a filósofa, o que o afasta de uma experiência erótica autêntica.

A mulher experiencia os riscos da entrega. Bergoffen pontua que os riscos do laço são vividos pela mulher em seu corpo, e nele se tornam visíveis. Para a estudiosa, há nesses riscos um aspecto negativo, sejam eles simbólicos, como uma suposta perda de autonomia ao término do ato sexual, quando experienciado como separação do homem, tal como riscos concretos, de sofrer violência física. (Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 252)

Nesse sentido, é preciso notar que o ensaio de Beauvoir não ignora o desvelamento negativo do corpo feminino em situação e não economiza detalhes sobre o peso desse desvelamento que recai na experiência vivida das mulheres, submetidas em todos os âmbitos à categoria Mulher: as roupas que restringem os movimentos na infância, a vergonha e o medo das mudanças no corpo durante a puberdade, a violação do corpo, as dificuldades da gestação envoltas por ilusões de um ideal de maternidade, são alguns dos detalhes que caracterizam a formação e a situação da mulher.

A sexualidade feminina é atravessada por esse peso e fortemente reprimida. A existência da mulher torna-se tensão: “A mulher é um existente a quem se pede que se faça objeto; enquanto sujeito, ela tem uma sensualidade agressiva que não se satisfaz com o corpo masculino: daí nascem os conflitos que seu erotismo deve superar.” (BEAUVOIR, 2009, p. 523-524) Tal como o homem, para Beauvoir, o desejo da mulher também implica vontade de posse de um outro corpo. Porém, dada a conjuntura da divisão dos indivíduos sob as categorias Homem e Mulher, o corpo masculino escapa de toda posse, ele não é objeto. Assim, se por um lado a mulher vivencia de modo autêntico a entrega do seu corpo no ato sexual, por outro, seu desejo sexual é logrado na inautenticidade.

Contudo, mesmo em uma situação opressora e repressiva, em certas condições singulares a mulher pode transcender sua situação de Outro no desvelamento do próprio corpo e também da experiência sexual. Beauvoir considera possível a realização de uma relação erótica heterossexual autêntica: aquela, desligada de quaisquer instituição, obrigação ou fins, na qual homem e mulher assumam e reconheçam no outro a ambiguidade carne/consciência. Sobre autenticidade na relação erótica, Beauvoir escreve:

[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. (BEAUVOIR, 2009, p. 519-520)

A cena descrita por Beauvoir, livre de um direcionamento compulsório do corpo feminino à satisfação dos desejos sexual e de posteridade do homem, nos traz a imagem de uma troca espontânea na qual ambos os indivíduos desejam o outro enquanto carne ao mesmo tempo em que almejam esse outro também enquanto consciência que os deseja.

A relação erótica autêntica aparece então enquanto uma imagem da noção beauvoiriana de reciprocidade, desdobrada a partir da generosidade, não apenas no plano existencial mas também no físico. No que diz respeito à fruição do prazer no ato sexual, por exemplo, Beauvoir prescreve: “O que é necessário a uma tal harmonia não são requintes técnicos, mas antes, na base de uma atração erótica imediata, uma generosidade recíproca de corpo e alma.” (BEAUVOIR, 2009, p. 519)

Por outro lado, vale notar que mesmo quando Beauvoir se refere a esse reconhecimento recíproco na relação erótica, marcas das construções da feminilidade e da masculinidade – passividade e virilidade respectivamente – ainda despontam na narrativa sobre o erotismo, principalmente no que diz respeito à experiência com o próprio corpo, como neste trecho que lemos no capítulo sobre a iniciação sexual:

a febre imóvel que a queima, a mulher contempla-lhe a imagem invertida no seu ardor viril; a potência do homem, é o poder que ela exerce sobre ele; esse sexo inflado de vida lhe pertence, como seu sorriso pertence ao homem que lhe dá prazer. Todas as riquezas da virilidade e da feminilidade refletindo-se, apreendendo-se umas através das outras, compõem uma unidade móvel e estática. (BEAUVOIR, 2009, p. 519)

Nitidamente, no trecho supracitado virilidade e potência, bem como a menção ao falo – “sexo inflado de vida” – são associadas à presença masculina, ao passo que a mulher aparece na relação por seu sorriso e pela riqueza da chamada feminilidade.

A análise da filósofa ao longo de *O segundo sexo* revela a força com a qual incidem as imposições sociais sexistas até mesmo nos indivíduos que tentam transcendê-las. Para além da reflexão sobre a construção de uma sociedade que recuse os significados das categorias de Homem e de Mulher, é preciso também refletir acerca das estruturas das relações intersubjetivas. Neste ponto, destacamos a importância de explorar os aspectos positivos da generosidade beauvoiriana a partir dos quais poderíamos elaborar uma relação intersubjetiva em outros termos, grande contribuição de Bergoffen em seus estudos. “Esse valor do laço precisa ser recuperado. Pode haver laço sem escravidão? Beauvoir oferece uma tentativa afirmativa em sua análise do amor erótico.”, sugere a estudiosa. (BERGOFFEN, 1995, p. 190, tradução nossa.²)

Bergoffen critica a relação intersubjetiva de caráter hierárquico, na qual os indivíduos visem a afirmação de si como sujeitos absolutos. A esse tipo de relação a estudiosa contrapõe o que chama de desejo de generosidade, e ressalta que laço e reconhecimento não são originalmente contrários, mas assim postos em situação, tal como as categorias de Homem e Mulher.

² No original: “This value of the bond needs to be recovered. Can there be bond without bondage? Beauvoir offers a tentative yes in her analysis of erotic love.”

Somos destinados a esquecer as generosidades excessivas do erótico, para renunciar à entrega da carne, ou para igualar o risco com a violência. Não é necessário escolher entre o laço e o reconhecimento. Nenhuma necessidade nos conduz a valorizar o compromisso com o reconhecimento mais do que o compromisso com o laço. Nada requer a estabilização da alteridade especificada por sexo e gênero em categorias patriarcais de homem e mulher. (BERGOFFEN, 2001, p. 160, tradução nossa³)

É justamente a experiência singular do casal heterossexual que Bergoffen aponta como meio para a mulher contestar e desafiar (Cf. BERGOFFEN, 2001, p. 225) sua posição de Outro. (Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 252) O erotismo aparece então como caminho para o rompimento com o patriarcado.

As espontaneidades do desejo erótico interrompem os códigos patriarcais da subjetividade e do risco – agora o momento da generosidade do desvelamento são prioritários. Aqui os desejos da reciprocidade são combinados com a experiência da vulnerabilidade mútua e desconectados das esferas da violência, da competição e da troca. (BERGOFFEN, 2006, p. 260, tradução nossa⁴)

Para além da recusa das relações da sociedade patriarcal, a espontaneidade da entrega característica do erotismo coloca também em questão o caráter hierárquico em uma relação intersubjetiva. O erótico beauvoiriano é “o erótico dos dois” (BERGOFFEN, 2006, p. 260, tradução nossa⁵), diz Bergoffen, porque recusa a soberania de apenas uma categoria de seres humanos. (Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 262)

A interpretação de Bergoffen ultrapassa os contornos da singularidade da experiência do casal, a generosidade revelada pelo erotismo nos remete à recusa da aniquilação do sujeito no reconhecimento da lei do outro. A autora também sugere que essa ideia possa tomar corpo moral e político. Para ela, Beauvoir coloca um desafio, inclusive para feministas: recusar não apenas a posição de Outro em que a mulher é colocada, bem como repensar a estrutura das relações intersubjetivas e o desejo de ser o sujeito absoluto. (Cf. BERGOFFEN, 2001, p. 162) Eis então o sujeito da generosidade beauvoiriana para a estudiosa:

Esse sujeito reconhece que nenhuma lei é absoluta; que todas as tentativas de ser a lei devem falhar, e que enquanto sujeitos que estão necessariamente submetidos a esta lei do fracasso, a resposta apropriada a esse fracasso não é raiva, recusa, ou repressão, mas alegria. (BERGOFFEN, 2001, p. 160, tradução nossa⁶)

Abandonaríamos então o vocabulário da reciprocidade na dialética hegeliana do senhor e do escravo, que seria aquele do patriarcado? Em outras palavras, não tomaríamos

3 No original: “We are destined to forget the excessive generosities of the erotic, to forgo the gift of the flesh, or to equate risk with violence. It is not necessary to choose between the bond and recognition. No necessity drives us to value the commitment to recognition more than the commitment to the bond. Nothing requires the stabilization of sexed/gendered otherness into the patriarchal categories man and woman.”

4 No original: “The spontaneities of erotic desire disrupt the patriarchal codes of subjectivity and risk – now the moment of disclosure’s generosity takes precedence. Here the desires of reciprocity are coupled with the experience of mutual vulnerability and decoupled from the spheres of violence, competition, and exchange.”

5 No original: “the erotic of the two”.

6 No original: “This subject recognizes that no law is absolute; that all attempts to be the law must fail, and that as subjects who are necessarily subject to this law of failure, the appropriate response to this failure is not rage, refusal, or repression, but joy.”

mais o problema da mulher fixada enquanto Outro em relação ao homem utilizando termos como luta, vencer, vitória ou risco? Adotaríamos então a linguagem do âmbito da generosidade evocando desejo e alegria?

Na proposta de uma relação intersubjetiva não hierárquica, a alegria e a generosidade do laço, atitudes uma vez identificadas como femininas no sistema patriarcal, no lugar da raiva, da recusa e da repressão, não mais decorrem da submissão e do sacrifício de uma categoria de indivíduos. O “erótico dos dois” se torna referência no lugar do sujeito absoluto e não é dado pela instituição do casamento, decorre de um desvelamento do casal.

O paradigma do sujeito único (o objeto completo [homem] e o objeto parcial [mulher]) criado pelo casamento patriarcal é substituído pelo paradigma do casal, onde a generosidade da entrega, ao invés das demandas do reconhecimento, constitui os modos nos quais objetos completos sexuados de maneira ambígua retornam em si mesmos um ao outro. (BERGOFFEN, 2001, p. 262, tradução nossa⁷)

A experiência erótica autêntica beauvoiriana sugere uma relação na qual não há possibilidade de se apreender o outro em sua essência. A imagem do objeto, a carne que se possui nesse encontro não é aquela da objetificação permanente e da instrumentalização do indivíduo na situação de opressão.

Diante das considerações apresentadas sobre o entrelaçamento das noções de reciprocidade, generosidade, erotismo e moral em Beauvoir e sobre a possibilidade de a partir do corpo que tomam suas ideias apontar horizontes para a elaboração de uma situação de igualdade de oportunidades concretas entre homens e mulheres, nos parece que a reciprocidade é fundamental para que a mulher deixe a categoria de Outro; mas não suficiente. Pois um dos pilares da assimetria das categorias Homem e Mulher, Um e Outro é o caráter hierárquico da relação intersubjetiva que marca a situação de uma sociedade patriarcal. E nesse cenário, o alcance da reciprocidade ainda se dá pelo confronto. Daí a necessidade de repensarmos o jogo da simultaneidade sujeito/objeto da intersubjetividade por meio da generosidade.

⁷ No original: “The paradigm of the one subject (the whole [man] object and the part [woman] object) created by patriarchal marriage is replaced by the paradigm of the couple, where the generosity of the gift, rather than the demands of recognition, constitute the ways in which ambiguously sexed whole objects return themselves to each other.”

Referências bibliográficas:

BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambigüidade*. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *O segundo sexo*. Tradução: Sérgio Millet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.

BERGOFFEN, Debra. 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, p.179-192.

_____. Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade. *Continental Philosophy Review*, v.34, n.2, Netherlands: 2001, p.151-163.

_____. Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference. In: CARD, Claudia (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, 2006, p. 248-265.

Concepção de exclusão em Foucault: Diálogos com o conto *O leproso*, de Miguel Torga

Julie Christie Damasceno Leal¹
Mauro Lopes Leal²

Introdução

Em 15 de janeiro de 1975, Michel Foucault, em aula ministrada no *Collège de France*, a qual figura como parte da obra *Os Anormais*, aborda a questão de dois fenômenos sociais: a exclusão e a inclusão, relacionando-os a dois processos, respectivamente, a saber, a lepra e a peste.

Para tanto, Foucault situa sua pesquisa a um determinado período da história, a Idade Média, escolha esta não aleatória, uma vez que será no referido período que a lepra atingirá o *status* de endemia. Será observando a mentalidade de uma parte da população europeia referente aos efeitos da lepra sobre a percepção do homem desta época em relação à mesma que Foucault interpretará que a lepra não marca apenas o corpo, mas também o pensamento, a percepção e a visão do homem.

Faz-se necessário evidenciar as consequências de uma doença crônica, cujos efeitos resultavam em graves deformidades ao corpo humano. Sua incurabilidade exigia, por parte da população europeia medieval, uma intervenção que deveria ser efetuada prontamente em casos de presença da referida enfermidade. É preciso salientar que ao homem da Idade Média, o corpo era visto como um reflexo do espírito, ou seja, qualquer transformação, deformação ou enfermidade era associada também a aspectos espirituais.

Em sua aula, Foucault expõe a necessidade de distanciamento, o não-contato com o outro enfermo: “A exclusão da lepra era uma prática social que comportava primeiro uma divisão rigorosa, um distanciamento, uma regra de não-contato entre um indivíduo (ou um grupo de indivíduos) e outro” (FOUCAULT, 2001, p. 54).

A exclusão do meio social como forma de segurança implica em um duplo movimento: auto-proteção social, de um lado, e o isolamento, do outro, por parte do indivíduo excluído. A necessidade humana de convívio social, seja por segurança ou necessidade, é desfeita, e não de modo amistoso, reafirmando a fragilidade dos laços sociais que se estabelecem por diversas razões, mas que se efetua na intencionalidade da vantagem particular para ambos os lados. Uma vez desnivelado tal equilíbrio, no caso pela lepra, a necessidade do outro não é apenas desfeita, como também vista a partir daquele momento como uma ameaça.

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará. Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), Campus Abaetetuba.

2 Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará. Bolsista CAPES.

A expulsão do outro para além dos muros da cidade era a prática mais recorrente de proteção na Idade Média, prática esta motivada pela necessidade defensiva contra uma enfermidade sem cura e mortal. Tal atitude, ainda presente nos dias atuais³, apresenta diversas facetas do homem, cuja relação social o impele a criar vários mecanismos que efetue a manutenção da unidade grupal, bem como o bem-estar da mesma. A imagem do leproso é a representação da fragmentação, da decomposição, da desagregação das partes, aquele que além de repulsivo, também encarnava a representação da própria morte, uma vez que, contaminado pela lepra, o percurso para fim se mostrava ainda mais inevitável e próximo.

Observa-se, portanto, que a exclusão reveste-se de aspectos mais complexos e profundos do que a simples hostilidade perante aquele que, antes um semelhante, tornou-se um desigual potencialmente perigoso. A primeira atitude humana é o afastamento, a segunda, a hostilização. Se o objeto de repulsa não se afastar, a prática da violência se faz presente, como será observado no conto de Miguel Torga, *O leproso*. É de se observar que tais práticas ainda permanecem até os dias atuais, apenas revitalizadas e modernizadas.

Foucault e a anormalidade enfermiça

Foucault prossegue sua aula apontando para a desqualificação do leproso não no sentido moral, e sim política e jurídica. Assim, efetua-se a desqualificação de um membro da sociedade que, mesmo sem maiores máculas morais, torna-se objeto de afastamento, não apenas no sentido físico, como também político, uma vez que, afastado, o leproso, destituído do título de cidadão, pois não pode mais gozar das vantagens que lhe eram oriundas, é rebaixado na escala social, tornando-se algo a ser evitado, hostilizado, pois representa, dentre outras coisas, a concepção de finitude, de degradação, de falecimento do corpo ainda em vida.

Sob tal aspecto, o leproso torna-se o outro, mas não no sentido de similaridade, de identificação enquanto representação de um “eu” presente no *corpus* social, que se assemelha a tantos outros “eus”, cuja vivência coletiva é uma marca inerente a tal homem.

Desse modo, afirma Foucault, a expulsão do leproso adquiria contornos de cerimônia, tal como estabelecida diante de um indivíduo falecido.

Eles entravam na morte, e vocês sabem que a exclusão do leproso era regularmente acompanhada de uma espécie de cerimônia fúnebre, no curso da qual eram declarados mortos (e, por conseguinte, seus bens, transmissíveis) os indivíduos que eram declarados leproso e que iam partir para esse mundo exterior e estrangeiro. Em suma, eram de fato práticas de exclusão, práticas de rejeição, práticas de “marginalização”, como diríamos hoje (FOUCAULT, 2002, p.54).

A enfermidade situa o indivíduo leproso na condição exterior: alguém que era conhecido, que possuía participação em uma determinada sociedade, estabelecendo relações com os demais indivíduos é, de um momento para outro, situado no lugar do “outro”, do “estrangeiro”, pois será determinada a sua expulsão para a exterioridade, prática de exclusão esta que, no final do século XVII, abrangeu também os loucos, mendigos, imorais, libertinos e párias sociais, prática esta denominada na atualidade de marginalização, como afirma Foucault.

³ Segundo Sontag (2007), muitas doenças ainda carregam estigmas que vão para além da enfermidade biológica em si mesma.

O leproso assinala a diferença, o transformar-se em algo que não pode ser tolerado, a anomalia, a decomposição física tal como ocorre nos cadáveres. Essa enfermidade não afeta o sentimento de união do grupo, pois o leproso, por causa da sua condição, deixa de pertencer à sociedade da qual era integrante, para ser inserido, forçosamente, em outra classificação, a da anormalidade, terminologia esta que não escapa às relações de poder instauradas, uma vez que se estrutura uma espécie de dicotomia entre o que é caracterizado como normal, ou seja, tudo aquilo que se apresenta conforme as regras, as normas; e o seu contrário, o desvio, a anomalia, a deficiência, o monstruoso.

A questão do poder apresenta-se através da disciplinarização do indivíduo: aquilo que escapa à regra deve ser evitado, combatido, moralizado, em nome de uma normalidade, contrapondo-se ao louco, ao perverso, à delinquência.

A estruturação de algo considerado normal, no âmbito do poder disciplinador, estabelece polos antagônicos que estruturam concepções desejáveis, e portanto modelares, ou seja, aquilo que deve ser assimilado, pois é o certo, o correto, o positivo. Em sentido contrário, o negativo, o qual engloba os desvios de conduta e comportamento, exerce sobre o indivíduo o desejo de afastamento de tudo aquilo que se estabelece como diferente, anormal. Paulo Vaz, sobre o assunto, argumenta:

Talvez a diferença mais aparente entre o suplício e a disciplina seja que esta não pode extinguir do real aquilo que designa como negatividade ética. Dito de outro modo, o poder disciplinar produz positivamente o negativo para exercer uma pressão constante de homogeneização sobre os indivíduos. E de que outro modo, senão pela existência do anormal, poderia suscitar o desejo de estabilidade, a busca do prazer ressentido de ser normal, da afirmação de si pela negação prévia do outro? (VAZ, 1997, p.83)

Homogeneização como forma de controle, como mecanismo doutrinador, cujos desvios não podem ser tolerados: desejos, impulsos, dentre outros aspectos, tornam o outro, diferente, repulsivo, desenvolvendo o desejo de enquadramento no que se instituiu como correto. O anormal, portanto, possuiu a tarefa de criar o desconforto e, conseqüentemente, reforçar no grupo do qual antes era membro, como no caso do leproso, o desejo de normalidade, de conduta regular, normativa.

O leproso, muitas vezes associado com o monstruoso, com o seu aspecto físico enfermo reafirma também a monstrosidade em seus diversos aspectos, inclusive moral, pelo viés da comunidade, mas que deve ser negada, suprimida, escondida, em nome da manutenção de uma existência modelar.

A monstrosidade, presente na sociedade desde as épocas mais remotas, apresenta interessante terreno para profundas reflexões sobre o próprio homem, este, animal que julgou-se distinto dos demais por causa da sua racionalidade, marca desde o início do seu surgimento a questão da alteridade como fator intrínseco ao surgimento da própria humanidade, em outras palavras, a sociedade humana nasce no mesmo instante em que se separa das demais formas de vida consideradas diferentes. Para que o homem possa configurar o seu próprio eu fez-se necessário o afastamento, o distanciamento daquilo que não é similar.

A figura do monstro ou da monstrosidade, possuiu uma representação física que está para além de qualquer descrição, qualquer tentativa de, pela linguagem, traduzir aquilo

que se mostra diferenciado, grotesco. A sua imagem marca de forma indescritível o olhar do grupo, da comunidade em relação à realidade e ao que se consagrou como normal.

Poder-se-ia dizer que o monstro requer ser visto, que a palavra não é suficiente para transmitir sua imagem. A palavra não só seria um instrumento insuficiente na descrição do monstro, como também é tão inepta na descrição da realidade que, como já vimos, pode converter um ser de constituição normal num ser monstruoso (KAPLER, 1994, p.276).

O monstro requer o imagético, precisa ser visto, mostrado, exibido, para reafirmar no grupo social o desejo da normalidade. Tentar descrevê-lo mostra-se insuficiente, pois sua natureza, diversa da maioria, não é classificável em moldes regulares, não pode ser apreendida com exatidão pela imaginação, pelo cognoscível: o monstro está para além desse olhar normatizado, e por isso efetua-se a necessidade do seu afastamento, da sua rejeição como corpo estranho à sociedade.

A prática da rejeição, ação comum nos séculos passados, ainda hoje se faz presente na sociedade, afirma Foucault: “Ora, e sob essa forma que se descreve, e a meu ver ainda hoje, a maneira como o poder se exerce sobre os loucos, sobre os doentes, sobre os criminosos, sobre os desviantes, sobre as crianças, sobre os pobres” (FOUCAULT, 2002, p. 54).

O anômalo é, por vezes, condição indispensável para esse desejo de exclusão do diferente ou, em sentido inverso, na prática de um comportamento considerado regular. Assim o homem, posto no mundo, orienta-se, utilizando o outro como contraponto a si em um jogo de certo e errado, bom e mau, desenvolvendo também, naquele considerado normal, o sentimento de segurança, pois enfim, acredita saber quem é, pois ele não é o outro, não é o diferente, o que por si só é o suficiente para situá-lo no âmbito do socialmente aceitável. O resultado desse procedimento de exclusão gera consequências negativas sobre o indivíduo afastado:

Descrevem-se em geral os efeitos e os mecanismos de poder que se exercem sobre eles como mecanismos e efeitos de exclusão, de desqualificação, de exílio, de rejeição, de privação, de recusa, de desconhecimento; ou seja, todo o arsenal dos conceitos e mecanismos negativos da exclusão (FOUCAULT, 2002, p. 54).

A exclusão da anormalidade e, conseqüentemente, o estabelecimento de padrões de normatização, gerou estereótipos sociais que se configuram como aqueles que devem ser seguidos e mantidos, circunscrevendo uma linha clara e inequívoca entre aquilo que é institucionalizado como normal e aquilo que se denomina de anormal, linha esta que não pode ser ultrapassada, do contrário, buscar-se-á reinserir, se for possível, o indivíduo de conduta desviante, no plano do regular.

Se a reinserção do sujeito se mostrar irrealizável, sua expulsão do cerne social é a solução encontrada, uma vez que tal presença assinala a possibilidade de contaminação do grupo. Esse modelo excludente, segundo Foucault, desapareceu em fins do século XVII e início do século XVIII, o que não significa propriamente o seu fim. À exclusão, portanto, reativou-se a inclusão (do pestífero). Este não será significativamente trabalhado neste estudo, uma vez que a exclusão, como dito anteriormente, ainda se faz sentir de forma significativa, mesmo que se efetivando de outras formas e com outros grupos, na sociedade moderna, como se percebe no conto *O leproso*, de Miguel Torga.

Miguel Torga e Foucault: diálogos de exclusão

O leproso, conto integrante da obra *Novos contos da montanha*, datado de 1944, aborda o estigma da exclusão social e a passagem de um estado de integração para o de exclusão, abandono, bem como a violência, que afeta o indivíduo portador da lepra não apenas de forma psicológica e social, mas também física.

A obra inicia com a constatação de Julião da sua condição de leproso:

Era a vez do Julião, e o rapaz, que de facto olhava a Margarida com olhos de carneiro mal morto., não resistiu à tentação de lhe tocar no seio com as costas da mão.

- Ó meu leproso dos infernos! Olha que eu atiro-te o cesto ao focinho! Houve um largo riso de galhofa, mas houve também um estalo na consciência do Julião. Leproso!

A sua íntima inquietação, a sua desconfiança contínua e já velha, ouviam pela primeira vez uma resposta, trágica como uma sentença de condenação: leproso! (TORGA, 1980, p.29).

Julião, através da fala da Margarida, a moça que serve o almoço aos trabalhadores, tem a sua antiga suspeita confirmada, o que soa para si como uma espécie de sentença, de condenação. As palavras, ditas em tom de brincadeira – ou não – marcam os primeiros sinais de hostilidade para com o rapaz que apenas tendem a se acentuar com o passar do tempo.

Nota-se que até então Julião participava ativamente da sociedade como um membro, um semelhante, mas o início da doença, observada através de indícios físicos, principalmente no rosto do narrador, começa por situá-lo em uma condição marginal. E as relações sociais, antes naturais e comuns, vão aos poucos se modificando conforme o avanço da doença e a aceitação da condição de leproso:

Havia muito que qualquer coisa em si medrava como o Fungo nas espigas verdes. Cresciam-lhe na cara gomos de carne dura, insensível e vermelha. Desconhecia, porém, a gravidade do mal, e ninguém, até ali, tivera a crueldade de lho nomear. Amofinado de angústia, estudava ao espelho, com miúcias de investigador, as subtis modificações da expressão, a transfiguração progressiva do rosto, mas o chamadoiro da sua desgraça era um mistério. É o que o coração temia sem saber, o que a razão não descobrira claramente, estava ali irreparável e cruel: leproso! (TORGA, 1980, p. 29).

Observa-se que, antes mesmo de Julião conhecer a origem e natureza do mal que o atinge, as outras pessoas já o sabiam, demonstrando que as modificações físicas iniciadas no rapaz mostravam-se como objeto de estudo por parte dos demais, não apenas como forma de versar sobre a vida alheia, mas também como forma instintiva de autopreservação, demonstrando, dessa forma, que a sociedade mantém sua unidade enquanto nenhuma situação mais extrema ponha em contestação tal união. Dadas as conveniências e vantagens, aceita o outro enquanto este não se mostra hostil ou se apresenta como um obstáculo.

A morte de Julião, conforme observada no excerto acima, inicia com a constatação por parte de Margarida. Morte no sentido social, ou seja, do seu processo de transição de um membro da comunidade para a condição de “outro”, que deve ser afastado, hostilizado, pois

representa a desagregação, a anomalia, a finitude da existência humana em um irrefreável caminhar do homem para a morte, para o nada.

Julião torna-se, com a sua condição de leproso, o diferente, condição esta que se choca com a busca de uma identidade, tão em voga na modernidade, pois será a construção desta identidade que marcará a exclusão ou inclusão do indivíduo. Entende-se identidade pela unicidade do indivíduo, a construção de si enquanto indivíduo livre, compreendendo-se que em tal construção, a participação ou pressão cultural se faz presente de forma significativa. Se, por qualquer motivo, um membro da sociedade torna-se o “outro”, surge também o receio pelo “novo” indivíduo. Não raro, esse receio diante daquilo que é desconhecido transforma-se em medo, pois traz consigo o sentimento de insegurança:

O medo do desconhecido, gerando ansiedade, agressão e a busca de sinais identitários, foi suficientemente explorado na literatura. O homem ao defrontar-se com aquilo que não conhece e domina, perde a capacidade de controle, fica inseguro e muitas vezes desesperado (SAWAIA, 2001, 120).

É preciso lembrar que a sociedade é marcada por ideologias que representam valores que devem ser seguidos pelos seus membros. A quebra de uma regra, quase sempre vista de forma negativa no cerne social, também pode representar um aspecto positivo, pois reafirma a liberdade do indivíduo, sua autonomia enquanto ser crítico e pensante. Contudo, o processo inverso, ou seja, a reafirmação extrema de costumes, tradições e valores pertencentes a um determinado grupo social pode significar a discriminação, a expulsão ou não aceitação do “outro”. Os laços que unem os grupos sociais são, não raros, frágeis e instáveis, e podem ser rompidos facilmente mediante interesses particulares, por exemplo. Esta constatação é construída pelo próprio Julião mediante reflexão sobre a sua condição de leproso:

Eram todos amigos, daquela amizade possível entre gente rude e sacrificada, sem licença para aventuras intensas do coração e do entendimento. Escravos de uma terra hostil e de uma sociedade hostil, simples e toscos instrumentos de produção nas mãos injustas da vida, como poderiam eles descer à grande fundura dos sentimentos limados e gratuitos? Gostavam dele como de um camarada de suor, prontos evidentemente a abandoná-lo se lhes disputasse a bica de água ou a sombra do descanso (TORGA, 1980, p. 30).

Dessa forma, conforme a visão de Julião, aquela amizade entre ele e os demais colegas efetuava-se mediante similaridade de condição: ele, também trabalhador da terra, era um igual, um semelhante, mas que, por causa da doença, perdia tal condição e não tardaria a ser abandonado, uma vez que tais relações são maleáveis e condicionadas.

Com a propagação da palavra proferida por Margarida, apontando-o como leproso, à noite todos já haviam desenvolvido sentimentos outros referentes a Julião que se afastavam consideravelmente do companheirismo: “[...] à noite, havia já em todos um sentimento de cautela, de resguardo, que insensivelmente os ia afastando dele como de coisa imunda e contagiosa” (TORGA, 2002, p. 30).

Destituído da sua humanidade e tornado coisa, Julião passou a ser temido e, por isso, evitado. Aquele que antes almoçava com os companheiros de ofício, agora tornava-se um ser anulado em sua identidade e que precisa ser afastado. Com isto, percebe-se a

predominância de uma identidade sobre a outra, seja esta qual for. Esta intransigência para com o tornado diferente acaba por transformar-se em mecanismos de defesa e exclusão, cujo resultado por convergir para um extremismo fundamentalista, que não raro resulta em violência no seus mais diversos sentidos, uma vez que a comunidade irá buscar mecanismos para sua proteção:

- Hoje na cava, à hora do almoço, a Margarida chamou leproso ao Julião. E, se calhar, aqueles nascidos na cara...

Diziam isto ao lume, na paz da cepa a arder e da candeia de azeite a bruxulear. Mas as palavras traziam dentro uma tal guerra, um tão grande poder de expansão e de voo., que no dia seguinte, pela boca da mulher do Carriço, corriam a aldeia de lés a lés.

- Leproso?! Santíssimo, Sacramento! E a gente a comer com ele do mesmo prato!

Era um toque a rebate de cima a baixo, uma instintiva solidariedade de defesa da tribo (TORGA, 1980 p. 30).

A expressão utilizada por Torga, “tribo”, é de significativa relevância no presente estudo, pois tal termo indica diversas concepções. Uma ligação que pode ser estabelecida com tal palavra é a de que a mentalidade do grupo ainda se efetua conforme modelos primários, ou seja, de proteção. Não importa o desenvolvimento tecnológico, os avanços científicos, a instituição de direitos na incorporação da vida do indivíduo, pois estes mesmos direitos serão suprimidos mediante a crença social de que o “outro” mostra-se perigoso à harmonia do grupo.

A solidariedade, da qual fala Torga, é válida somente para os membros do grupo, não para indivíduos externos, estrangeiros, uma vez que as regras estabelecidas no decorrer da história, com a *práxis*, é o que discrimina o que é humano do não-humano:

Como a realidade humano-social é criada pela *práxis*, a história se apresenta como um processo prático no curso do qual o humano se distingue do não-humano: o que é humano e o que não é humano não são já predeterminados; são determinados na história mediante uma diferenciação prática (KOSIK, 1976, p. 202).

É na história, no seu desenvolvimento, que o homem estabelece aquilo que lhe é semelhante, particular, identitário. O diferente vê-se, portanto, forçado à exclusão:

E abruptamente, da noite para o dia, o Julião encontrou-se só, danado, excomungado, olhado como um inimigo repelente.

- Então vossemecê não precisa de gente para a malhada?

- Não. já tenho.

- E de um homem que lhe roce mato?

- Também não. Este ano remedeio-me assim. Batiam-lhe com a porta na cara, sem piedade, cruel e friamente.

- Tu chega-te para lá! - gritou-lhe o Travassos, em plena feira, quando ele se aproximava de uma saca de pão.

Ainda lhe passou pelos olhos um relâmpago de sangue. Mas acabou por reconhecer que, desgraçadamente, o outro tinha razão (TORGA, 1980 p. 30).

A raiva sentida por Julião arrefece mediante a validade da ofensa cometida pelo outro. A situação de leproso de Julião confere-lhe a peculiar condição de algo a ser evitado, não tocado. Reconhecia que a doença era contagiosa e não se defendia. Talvez fizesse o mesmo se estivesse no lugar do outro. Nesse ponto, observa-se que a concepção de “outro” é válida para ambos os lados, ou seja, tanto para o que excluí quanto para o excluído, mas com visões diversas sobre cada um. Julião reconhece o outro em uma posição de normalidade. Este, por sua vez, percebe o outro de Julião como um mal a ser ignorado e, se possível, afastado ou, em situações mais trágicas, eliminado.

Mediante a hostilidade do outro, Julião não reage, não luta, ao contrário, torna-se apático, tristonho: “E., em vez de reagir, começou a miná-lo uma tristeza resignada, apática e cheia de perdão” (TORGA, 1980, p. 30). A passividade de Julião marca a sua aceitação da exclusão, pois, mesmo que não tenha culpa pelo surgimento da enfermidade, isto não importa à comunidade, que, por sua vez, já delimitou o que deve ser feito com Julião.

Observa-se, no decorrer da obra, um movimento paradoxal em Julião: quanto mais a doença avança, mais cresce em si um apego à vida: “Uma estranha mudança se operava entretanto na alma de Julião. À medida que o tempo passava e que a doença se tornava mais evidente, nascia-lhe um maior apego à vida” (TORGA, 1980, p. 32). Diante da possibilidade de morte, Julião começa a valorizar os pequenos detalhes que antes não apreciava.

Afastado da sociedade, livre da sua influência, desenvolve uma visão particular de mundo, o que permite a interpretação de que determinados aspectos da vida social são, por vezes, anuladores do indivíduo. A exigência do trabalho, do sustento, do seguimento das regras e dos costumes, o enveredar pela tradição etc., por vezes anulam o homem naquilo que lhe é mais particular: o seu próprio eu. Se Julião teve a sua personalidade alterada por causa da lepra, os outros indivíduos também tiveram que alterar as suas em nome da organização social. De um modo ou de outro, ao homem é impedido uma autenticidade, o desenvolvimento daquilo que lhe é mais particular e intrínseco em nome de uma normatividade.

Exclusão, vingança e violência

Na sua busca por uma cura, Julião submeteu-se a alguns tratamentos. Dentre estes, o banho de azeite natural, indicado por uma velha. Com algum recurso e pedidos de ajuda, Julião conseguiu comprar um cântaro do referido óleo e pôs em prática o tratamento, mas este não apresentou resultado satisfatório.

Com a doença avançando e sem possibilidade de cura, a situação de Julião torna-se cada vez mais angustiante. É tomado por uma raiva contra a sociedade que há pouco tempo era parte integrante e arquiteta um plano de vingança: vender o óleo com o qual se banhara recentemente a um comerciante local.

Neste ponto, sobre o desejo de vingança por parte de Julião, observa-se a interessante transformação operada no referido personagem: ele, antes trabalhador, cuja vida regia-se por uma certa normalidade, agora via-se em conflito e desejos de vingança contra aqueles que o marginalizaram. Ou seja, de trabalhador a articulador de um crime, demonstrando que as amarras sociais além de moldarem o homem, também fazem-no acreditar ser é algo que muitas vezes não é.

Não se quer aqui afirmar a natureza criminosa de Julião, pois a obra não permite tal interpretação, o que se quer é observar como, conforme as circunstâncias e a interioridade humana, pode-se mudar de comportamento, ou crenças, quando assim a situação se apresentar, muitas vezes forçosamente.

Julião acredita-se, sob certo ângulo, injustiçado. Seu sofrimento físico é inegável, mas o sofrimento moral ao qual é submetido poderia ser dispensado, algo que não ocorrerá por causa da lógica interna de cada grupo. Resta-lhe apenas a vingança diante da negligência e humilhação daquela sociedade para consigo:

Na mesma vasilha onde o trouxera de Paradela, aí o tinha ele, um pouco minguado, é certo, mas transparente e perfumado. Quem seria capaz de lho comprar?

Pensou, pensou, e o ódio cada vez mais vivo que tinha a Loivos mostrou-lhe a solução do caso (TORGA, 1980, p. 33).

O plano de Julião encontra relativo sucesso: alguns habitantes compram o azeite. Mas a notícia de que o azeite havia sido contaminado por Julião se propaga rapidamente pelo lugar. O pânico toma conta das pessoas de Loivos, pois não se sabia ao certo quem havia comprado ou não o azeite. Entretanto, ao fim de determinado tempo, como ninguém demonstrava os sintomas da doença, o caso começou a perder força. Contudo, o rancor e a raiva contra aquele que atentou contra o bem-estar do grupo somente aumentou e a expulsão se fez mais do que necessária:

Estava contudo cada vez mais aceso o rancor ao Julião. Ao labéu infamante do seu mal nado e criado no povo, juntara-se o pecado mortal do atentado contra a existência de cada um. E a terra inteira, irredutivelmente, determinou que aquele filho vil nunca mais lhe pisasse o chão (TORGA, 1980, p. 34).

A consciência de que fizera mal aos que o renegaram, também mostrou-se como um motivo para que Julião se afastasse: “A consciência do que fizera àqueles que por ser infeliz o renegaram., arredava-o, temeroso, dos termos do lugar nativo” (TORGA, 1980, p. 35). A partida daquele lugar que fora também seu, marca definitivamente a aceitação da posição de “outro”.

Julião ainda não era velho. Se não fosse pela doença poder-se-ia afirmar o seu vigor e o seu frescor. Mas a doença o corrompia fisicamente. Desmantelava seu corpo e tornava-o refém de si mesmo e daquela desagregação física que o desfazia lentamente. O corpo de Julião, na obra, passa de uma esfera de poder a outra, ou seja, da sociedade para a enfermidade. Refém desta, nada pode fazer a não ser esperar seu fim. O desejo por mais vida, pelo apreciar do existir é assinalado como medo de perder algo que até então não havia sido valorizado.

O corpo de Julião não o permite mais ser nomeado como indivíduo produtivo, como ser que, docilmente, se submete ao controle social: “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 2000, p. 118).

Referências bibliográficas:

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 23. ed. Tradução Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____, *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SAWAIA, Bader. Identidade: uma ideologia separatista? In: SAWAIA, Bader. (Org.) *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

SONTAG, Susan. *Aids e suas metáforas* [1988]. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TORGA, Miguel. *Novos contos da montanha*. 9.^a ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1980.

VAZ, Paulo. *O inconsciente artificial*. São Paulo: Unimarco, 1997.

Dândi do século XXI: Reflexões sobre uma estética da existência para a contemporaneidade

Lorrayne Colares¹

A presente comunicação se estabelece a partir do estudo do breve, porém rico e significativo, diálogo travado entre Pierre Hadot e Michel Foucault no final do século XX, e procura dialogar e discutir as ideias de ambos os autores a respeito da estética da existência, dos exercícios espirituais, das práticas e técnicas de si, da filosofia como modo de vida ou arte de viver. Assuntos estes que, entre eles, apresentam inúmeros pontos de convergência e de divergência e que, sobretudo no âmbito de suas divergências, suscitam um importante debate para a ética contemporânea. Partindo desse diálogo, mas também tencionando compreender quais foram as influências que o possibilitou e quais influências possui o potencial de possibilitar, é possível expor meu questionamento atual através da ambiciosa formulação: *Em que medida, a partir do estudo da história da estética da existência, ou seja, das relações entre ética e estética na constituição de subjetividades, podemos projetar a construção de uma arte de viver na atualidade que não seja consequência de uma falsa simetria e que, assim, não recaia em uma acusação negativa de ser mero estetismo moral?* Para isso, no entanto, muitos são os pontos que precisam ser mais esclarecidos no âmbito da discussão atual sobre o tema, e não tenho a pretensão de esgotar a complexidade da questão aqui.

O objetivo mais realista seria o de apontar, então, o porquê de partir do diálogo entre Hadot e Foucault. Ora, em primeiro lugar, o foco dessa linha de pensamento está ancorado no pensamento de Michel Foucault, no sentido de se opor a qualquer pretensão de prescritividade, institucionalidade e de universalidade, e visar a experimentação e a criação de novas formas de existência a fim de ser capaz de oferecer ferramentas para a criação de relações variáveis e multiformes, concebidas de forma singular. Aqui, o objetivo é o de refletir sobre o papel e sobre o significado da relação transformadora do sujeito consigo mesmo no decorrer da história, e, especificamente, sobre o que isso significaria para nós hoje. A constatação ética atual é negativa e, portanto, precisa ser problematizada. Para isso, partiremos justamente de uma das mais severas críticas direcionadas à Foucault, e que possuem relevância na medida em que ele mesmo destacou a influência que os livros de Hadot tiveram sobre o seu trabalho. As questões levantadas por Hadot a respeito do projeto de uma genealogia ética desenvolvida na terceira fase do pensamento de Foucault podem ser resumidas no âmbito de seis críticas que se articulam entre si. Estas encontram-se, sobretudo, na coletânea *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, mais precisamente nos textos “Um diálogo interrompido com Michel Foucault: convergências e divergências”, “Reflexões sobre a noção de ‘cultura de si’”, “O sábio e o mundo” e “O que é ética?”. Tais

¹ Doutorando em Filosofia pelo PPG-Fil na Universidade de Brasília. Bolsista de doutorado da Capes

críticas dizem respeito a uma problematização das noções de arte e estética, assim como sobre a ruptura entre a antiguidade pagã e o cristianismo, o prazer, a escrita de si como exercício espiritual, a noção hadotiana de ultrapassamento de si associada ao papel da sabedoria e, por fim, sobre a existência um novo dandismo no século XX. Aqui, contudo, nos focaremos nas críticas que gravitam ao redor das questões sobre arte e sobre o dandismo. Sendo assim, podemos dizer que Hadot o acusa de focar-se demasiadamente no eu, no a si mesmo e, com isso, de propor uma estetização moral e individualista, chegando ao ponto de definir o pensamento foucaultiano a respeito da estética da existência como “uma nova versão do dandismo” (HADOT, 2014, p. 313).

A respeito das críticas, primeiramente, Hadot afirma que hesitaria em falar sobre a estética da existência como um programa de construir sua vida como uma obra de arte, seja a respeito da Antiguidade ou da tarefa do filósofo em geral. O autor afirma que “a palavra ‘estética’ evoca, com efeito, para nós modernos, ressonâncias muito diferentes daquelas que a palavra ‘beleza’ (*kállon, kállos*) possuía na Antiguidade” (HADOT, 2014, p. 278). Para ele, a contemporaneidade tende a ver a esfera do estético separada da esfera do ético e rompe qualquer ligação intrínseca entre beleza e outros valores, o que não ocorria anteriormente. Hadot defende, então, que na Antiguidade tal noção não se restringia apenas à beleza visível e audível, coisas belas, formas, cores e sons, mas também aos belos pensamentos e costumes. E, sendo assim, as noções de Belo, Bem e Verdade compunham uma tríade indissolúvel, tendo em vista que o mais justo era ao mesmo tempo considerado o mais belo e o mais verdadeiro. Ele pretende esclarecer que os filósofos da Antiguidade estavam procurando, antes de tudo, o bem como um valor supremo (*agathón*) e não a beleza (*kállon*).

O que Hadot não compreende, por outro lado, é que, principalmente no âmbito de seus estudos sobre o modo de vida cínico como ruptura escandalosa, Foucault está pensando muito mais em uma noção de arte moderna, pois é, sobretudo, a partir do final do século XVIII e começo do século do XIX, nos quais se iniciaram a preocupação com a vida do artista, no sentido de que “o artista como artista não pode ter uma vida totalmente parecida com a dos outros” (FOUCAULT, 2011, p. 164) justamente porque a forma de sua vida deve “constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 164). Para o autor, essa preocupação com a questão da vida do artista se deu devido a dois princípios:

Primeiro: a arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é da verdadeira vida. E, depois, outro princípio: se ela tem a forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte (FOUCAULT, 2011, p. 164).

Sendo assim, essa questão é de extrema importância para que compreendamos melhor a visão de Foucault sobre a arte devido ao fato dele compreender a prática da arte como pertencente à “ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência” (FOUCAULT, 2011, p. 165) e, por isso, ver justamente na arte moderna a característica que mais lhe interessa aplicar sobre a nossa existência: a recusa a toda forma já estipulada.

A escolha de Pierre Hadot ao referir-se à estética da existência foucaultiana como um dandismo não se dá por acaso, tendo em vista que se relaciona diretamente aos estudos de Foucault sobre Baudelaire e sobre a modernidade. Essa é uma expressão que pode

remeter tanto à moda, à história e à literatura, no âmbito de uma valorização estética do espírito da superioridade aristocrática, mas o que Hadot quis expressar com essa crítica parece se relacionar ao já defendido por Baudelaire, em *O Pintor da Vida Moderna*, quando este caracteriza os dândis a exemplo de homens que “não têm outra ocupação senão cultivar a ideia do belo em suas próprias pessoas, satisfazer suas paixões, sentir e pensar” (BAUDELAIRE, 2010, p. 62). Porém, para Hadot, o dândi é aquele que vive exclusivamente segundo ideais estéticos sempre se admirando na frente de um espelho e afirmar que o programa de Foucault seria uma nova forma de dandismo é dizer que o “ideal de cultura de si muitas vezes se encontra perigosamente perto de um solipsismo e/ou narcisismo egocêntrico” (CHASE, 2007, p. 14). O que Hadot não compreende, porém, é que a noção de individualismo invocada por Foucault ao tratar de uma cultura de si na Antiguidade greco-romana deve ser compreendida muito mais como uma espécie de singularismo ético e que, além disso, existe toda uma preocupação em sua obra com os elementos sociais e políticos dessa cultura de si, os quais são muito claros quando compreendos que um dos objetivos centrais de sua estética da existência é o de apoiar e fortalecer as possibilidades existenciais para vários grupos excluídos e marginalizados. Apesar de o dandismo ser obcecado pela distinção, ele não é “um gosto imoderado pela toalete e pela elegância material” (BAUDELAIRE, 2013, p. 15), mas sim a necessidade de se equipar com uma certa originalidade enquanto símbolo da superioridade aristocrática de seu espírito. Mesmo a sua toalete irretocável visa uma disciplina da alma que objetiva uma atitude altiva e de frieza calculada, e ela é comparada por Baudelaire às regras monásticas e ao estoicismo. No mais, me interessa pela categoria do heroísmo, na medida em que o dandismo se apresenta como o último “rasgo de heroísmo nas decadências” (BAUDELAIRE, 2013, p. 17), e o dândi é caracterizado como um Hércules sem emprego.

No mais, o próprio Foucault chegou a tratar muito brevemente sobre a questão do dandismo em dois momentos diversas em *A Hermenêutica do Sujeito* (2010), como bem observou Phillippe Chevalier em *O Baudelaire de Foucault: Uma silhueta furtiva e paradoxal*, texto que foi apresentado no seminário *Le Baudelaire des Philosophes*. Primeiramente, ao afirmar que parece existir na atualidade, e Foucault enfatiza isso, uma certa tradição que nos dissuade a conceder um valor positivo às diferentes formulações de um cuidado de si através de fórmulas, regras e preceitos nos formatos de <... si mesmo, ... consigo mesmo, ... em si, ... de si, ...-se, etc> “e, sobretudo, de deles fazer o fundamento de uma moral” (FOUCAULT, 2010, p. 13). Para o autor, essas formulações nos “soam como uma espécie de desafio e de bravata, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de dandismo moral, a afirmação-desafio de um estádio estético e individual intransponível” (FOUCAULT, 2010, p. 13) – e, aqui, o autor faz referências claras a Baudelaire e a Kierkegaard. Ou, então, soam “como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si” (FOUCAULT, 2010, p. 13), incapaz de sustentar uma moral coletiva e que nada mais teria a fazer senão ocupar-se consigo. Foucault parece se preocupar com essa visão que deturpa o caráter positivo que o cuidado de si possuía, e defende que “temos pois o paradoxo de um preceito do cuidado de si que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, princípio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas” (FOUCAULT, 2010, p. 14). E, mais estranho ainda, é que esse paradoxo surge após o contexto de reaclimação desses exercícios dentro de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob a forma cristã de renunciar a si mesmo ou sob a forma moderna de uma obrigação para com os outros. E,

em segundo lugar, refere-se ao dandismo ao tratar sobre uma certa continuidade, meio ambígua e contraditória, das tentativas de reconstituir uma ética e uma estética do eu na modernidade, e, sendo assim, cita Stiner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire e a anarquia como exemplos.

Ora, o objetivo da pesquisa a longo prazo seria o de problematizar essas continuidades e rupturas e, mais especificamente, complexificar a compreensão do dandismo para além de uma significação pejorativa e estereotipada, de uma falta simetria entre ética e estética nas artes de viver. Sendo assim, tal investigação também requer um melhor esclarecimento das aproximações das figuras do artista e do filósofo no âmbito de uma estética da existência, os quais são aproximados em vários discursos constantemente. Para isso, o estudo da obra de Daniel Salvatore Schiffer tem sido ferramenta útil. O autor, em *Philosophie du Dandysm*, critica o fato do dandismo “ter sido considerado, desde o seu nascimento, no começo do século XIX, como um assunto literário, mais do que filosófico, é o que se evidencia dados os poucos estudos consagrados a essa temática. Erro tanto de perspectiva quanto de análise, contudo. Pior: surpreendente superficialidade de juízo!” (SCHIFFER, 2008, p. 1). Com isso em mente, gostaria de traçar uma nova interpretação para a compreensão do dandismo e, por conseguinte, para a discussão sobre a estetização do sujeito e do mundo.

Compreendo, então, o dandismo enquanto um movimento que valoriza a relação do sujeito para com seu contexto e seu presente, ao mesmo tempo em que o mesmo busca transformá-lo constantemente através de uma intensa relação de singularidade. Ser um dândi é, para além seu contexto histórico específico, deliberadamente impor a si mesmo, à sua própria existência, a tarefa de transformar o seu corpo, suas ideias, seu comportamento, seus sentimentos e paixões em uma obra de arte. E, se para Foucault, a atitude da modernidade é uma forma de *ascese*, é uma auto formação estética ativa, se “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, 1984, p. 40), também poderíamos, a partir desse personagem, refletir sobre o papel da ética e da estética na formação da subjetividade contemporânea, indo além do que fora efetivamente realizado no projeto das histórias da sexualidade.

Referências bibliográficas:

BAUDELAIRE, Charles. *O pintor da vida moderna*. Concepção e organização de Jérôme Dufilho e Tomaz Tadeu. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. O dândi. In: TADEU, Tomaz. (org.). *Manual do dândi: a vida com estilo*. 2° ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

CHASE, Michael. Observations on Pierre Hadot's conception of Philosophy as a Way of Life. In: *Practical philosophy: Journal of the Society for Philosophy in Practice*, v. 8, n. 2, pp. 5-17, 2007.

CHEVALIER, Philippe. O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal. In: *Anuário de literatura*, v. 18, n. 1, pp. 190-197, 2013.

FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment?. In: RABINOW, P (ed). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, pp. 32-50, 1984.

_____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Edição estabelecida sob a direção de Francois Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Thannus Muchail. 3° ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhaon Albuquerque. 21° reimpressão. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

SCHIFFER, Daniel Salvatore. *Philosophie du dandysme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

Simone de Beauvoir e a política: Idealismo e realismo na discussão sobre os fins e os meios

Luiza Helena Hilgert¹

Introdução

A escrita deste texto e sua apresentação no XVIII Encontro da ANPOF é resultado de circunstâncias subjetivas e objetivas que considero relevante expor aqui – ao menos algumas, sobretudo as de ordem objetiva. Em primeiro lugar, a vontade de estudar o pensamento político de Simone de Beauvoir nasceu com a tentativa de *feminizar* o currículo das disciplinas de Filosofia e Ética e de Filosofia Política que lecionei na Universidade Federal do Espírito Santo e de discutir teorias de ética e de política a partir da concepção de uma filósofa e do existencialismo. Em segundo lugar, o contexto político pré-eleitoral de 2018 que antecedeu a submissão de proposta de comunicação convidava a adentrar na discussão bastante atual e profícua, naquele momento, para pensar a disputa entre prática e eficácia políticas *versus* fidelidade às ideologias políticas. Em terceiro lugar, o texto permitia refletir acerca da crescente e contraditória ânsia pela “moralização” da política ensejada e desejada por parte da opinião pública nos últimos anos.

O texto foi apresentado na semana que antecedeu o pleito eleitoral sob o misto de medo e pouca esperança que acometia todas e todos que comungam pela defesa da democracia e sonham com justiça social. Terminado o pleito eleitoral e às vésperas da posse do presidente eleito, a redação definitiva deste texto foi recheada de tristeza e certeza de que é tempo de resistir cada um pelas vias que melhor lhe aprazem. Solidária e sensibilizada pelas circunstâncias nas quais eu desejava intervir, procurei fazer do fenômeno social e político vividos uma ocasião de reflexão. É importante informar, porém, que a aventura aqui proposta é, de maneira simples e introdutória, muito mais um convite para leituras mais detidas do pensamento político beauvoiriano que um exercício de reflexão filosófica de necessário rigor.

Também sobre a motivação deste artigo servir como invitation para a leitura das obras de Beauvoir porque vai em direção diferente da defendida no artigo praticamente homônimo de Marco Aurélio Garcia, *Simone de Beauvoir e a política*, em que o autor afirma a subalternidade intelectual e política de Beauvoir em relação a Sartre sem apresentar justificativas plausíveis:

¹ No momento da inscrição para participar do evento meu vínculo institucional era como professora substituta na Universidade Federal do Espírito Santo. O meu vínculo atual é, no entanto, como pesquisadora de pós-doutorado na Universidade Federal de São Carlos, com pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

A insistência com que o nome de Simone foi, e é até hoje, citado junto ao de Sartre – paradoxal em se tratando de alguém então chamada de “deusa do feminismo” – se explica pela inseparabilidade de suas biografias e pela relação politicamente (e intelectualmente) subalterna que ela sempre assumiu em relação a seu companheiro. (GARCIA, 1999, p. 83).

Não tenho conhecimento se o autor retornou a este escrito para retificar ou ratificar seu posicionamento; tampouco encontrei revisões ou críticas a este artigo por parte de pesquisadoras ou estudiosos do pensamento beauvoiriano. Se a reformulação da ideia fora realizada pelo autor ou por outrem, as linhas que se seguem são irrelevantes e repetitivas; caso contrário, gostaria de, respeitosamente, posicionar-me sobre o assunto. São dois os argumentos do autor para justificar a subalternidade de Beauvoir a Sartre: i.) um fato ordinário: Beauvoir desiste de uma viagem a Chicago em que encontraria Nelson Algren e para apoiar Sartre em uma atividade política; ii.) nas seguintes afirmações de Anna Boschetti: “A trajetória de Simone de Beauvoir é, mais do que que (sic) qualquer outra, condicionada pela de Sartre. Ela reflete concretamente a divisão tradicional de trabalho entre os sexos. Sartre elabora princípios filosóficos, estéticos, éticos e políticos do existencialismo. Sua companheira aplica, difunde, esclarece, apoia, administra” (BOSCHETTI, citado por GARCIA, 1999, p. 83n). Algumas páginas adiante, quando o autor desenvolve o argumento, reconhece que é pertinente perguntar sobre as motivações de Beauvoir para adiar a viagem: “O episódio da postergação de sua viagem a Chicago, para poder ajudar Sartre em suas iniciativas, é revelador, ainda que seja lícito perguntar se sua decisão foi determinada por razões políticas ou pela fidelidade a seu companheiro de sempre” (GARCIA, 1999, pp. 87-88); porém, ainda assim, Garcia infere que o ato se deve à dependência intelectual e política de Beauvoir em relação a Sartre sem que o leitor tenha argumentos verificáveis para além da especulação do autor. Ao longo do texto o autor usa as seguintes expressões para referir-se à política em Beauvoir: certa ironia em razão do uso do termo *engajamento* entre aspas para indicar a ineficácia das suas condutas políticas²; discreta participação³; apoliticismo⁴; horizonte político limitado⁵; lugar à sombra⁶; alienação política⁷; desconhecimento da dimensão política da própria obra⁸. Espero que ao final do presente texto, as breves notas aqui apresentadas possam indicar a grandeza e a importância teóricas desta filósofa ainda a ser descoberta na sua completude.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, Simone de Beauvoir esteve interessada na discussão sobre os futuros rumos do discurso e da prática políticos. A filósofa perguntou-se, especificamente, sobre o lugar da eficácia na prática política em relação à obediência aos princípios filosóficos e morais, sobretudo com o que ela nomeou de idealismo moral. Essas reflexões foram publicadas como um breve ensaio na revista *Les temps modernes*, em

2 “O ‘engajamento’ político de Simone de Beauvoir e de Sartre data de 1945 quando eles decidiram criar junto com um ex-colega de universidade (Merleau-Ponty) e outros intelectuais a revista *Les Temps Modernes* [...]” (GARCIA, 1999, p. 83).

3 “Durante a guerra, Sartre e seus amigos, com a discreta participação de Beauvoir, formam um grupo que pretendia desenvolver ações de resistência ao ocupante” (GARCIA, 1999, p. 83).

4 “O apoliticismo da jovem professora e de seu inseparável companheiro chega mesmo a irritar seus amigos próximos [...]” (GARCIA, 1999, p. 86).

5 “Seu horizonte político está limitado pelas iniciativas que Sartre toma” (GARCIA, 1999, p. 87).

6 “Apesar de dispensar-lhe todo o apoio e solidariedade, Simone ocupa sempre um lugar à sombra” (GARCIA, 1999, p. 87).

7 “Essa discrição não é mais o resultado da alienação política anterior, o ‘egocentrismo’ de que ela fazia sua auto-crítica” (GARCIA, 1999, p. 87).

8 “[...] é possível que ela não tenha captado todo o impacto *político* de sua obra”. (GARCIA, 1999, p. 91, *grifo original*).

1945, sob o título *Idealismo moral e realismo político*⁹. O texto beauvoiriano inicia com uma recuperação histórica da dicotomia que a autora pretende analisar, a saber de idealismo moral *versus* realismo político, a partir do conflito entre Antígona e Creonte que, embora antigo, a filósofa afirma que permanece atual. Sobre a simbologia dos dois personagens, Beauvoir resume as figuras de Antígona e Creonte da seguinte maneira:

Antígona é o protótipo destes moralistas intransigentes que, desdenhosos dos bens terrestres, proclamam a necessidade de alguns princípios eternos e teimosamente procuram preservar a todo preço – seja da sua própria vida ou mesmo de outros – a pureza da sua consciência. Creonte incarna o político realista preocupado unicamente com os interesses da cidade e decidido a defendê-los por não importa quais meios. (BEAUVOIR, 1963, p. 49).

Depois de algumas páginas em que a filósofa apresenta a historiografia que dá origem à dualidade entre idealismo e realismo e entre moral e política, e os problemas oriundos da histórica incomunicabilidade entre esses projetos, identifica que a crença na radicalidade dicotômica mantém seu vigor até hoje (isto é, até a metade dos anos 1940). O conflito iniciado e representado na *Antígona* se perpetua na História até os *nostros* dias¹⁰, em que cada posicionamento é encerrado no seu próprio sistema de valores e recusa o do adversário. Beauvoir avalia, ainda, que antigamente o homem estava limitado a uma existência apolítica, uma vez que a discussão política era relegada apenas a especialistas e entendedores, mas que hoje, diferentemente, quase todos têm uma existência política e estão cientes das consequências políticas dos seus atos.

A mais ou menos recente existência política contemporânea, contudo, se efetiva de maneira bastante complexa e paradoxal porque contempla vários elementos de tomada de consciência que, muitas vezes, conflitam entre si. Por exemplo: cada indivíduo é ao mesmo tempo membro de um país e de uma classe consciente de si mesma que ultrapassa os limites geopolíticos; parte de uma época singularmente delimitada e da História, o que torna cada indivíduo sabedor de que suas ações não afetam somente a sua época, mas também as gerações futuras. Beauvoir assinala que *estes dias* de consciência de engajamento histórico e coletivo, de pertencimento nacional, de consciência de classe, traz consigo problemas inéditos, a saber, se a consciência de classe se torna maior que a própria ideia de patriotismo, ultrapassará a condição de *nação* e se transformará em uma “nação do proletariado”. Essa complexidade própria desta/daquela época de consciência hipertrofiada de pertencimento e engajamento exige de cada cidadão a reflexão sobre as questões impostas pelo seu tempo que, segundo Beauvoir, são, dentre outras, as seguintes:

É preciso sacrificar a classe em nome da nação, ou a nação em nome da classe? A geração de hoje em nome da de amanhã? Ou o futuro em nome de uma paz provisória? O que devemos querer? E para alcançar o que queremos, o que devemos fazer? [...] A moral terminará por ser sem eficácia no mundo real e o mundo real será desprovido de toda significação moral? Ou, ao contrário, os dois planos em que se desenvolve a atividade humana podem se encontrar e se confundir? (BEAUVOIR, 1963, pp. 53-54).

9 BEAUVOIR, Simone. « Idéalisme moral et Réalisme politique ». In. *Les temps modernes*, N.º 2, Novembre 1945, pp. 248-268. Utilizarei a versão de 1963 publicada pela editora Nagel na Coleção *Pensées*. Todas as traduções dos textos citados são de minha autoria.

10 Importante lembrar que o texto é de 1945, no entanto, me permito arriscar que Beauvoir admitiria que o conflito se estende até a atualidade.

Essas são, segundo Beauvoir, as questões fundamentais que exigem respostas da geração de '40, a mesma geração que recentemente experimentou o horror do Holocausto, de duas grandes guerras mundiais e que vive a iminência de uma Terceira Guerra Mundial e que é consciente da sua existência política e as implicações paradoxais desta dimensão de ser. Essas perguntas, já respondidas hoje pelas gerações anteriores, eram, àquela época, inteiramente novas e, por isso, não era possível buscar na História a menor dica ou exemplo de como agir ou de como não agir. É nesse horizonte histórico e teórico que Beauvoir reflete sobre a relação entre os meios e os fins para a resolução dos problemas postos pela circunstância histórica do seu presente e acredita que, para isso, seja preciso redescobrir a essência e a finalidade da Política e da Moral¹¹. Pretendo, com este artigo, identificar as figuras do idealista moral e do realista político e acompanhar o desdobramento teórico dos conceitos para pensar a relação entre fins e meios no discurso, na experiência, na vivência e na prática políticos segundo o pensamento filosófico de Simone de Beauvoir.

Antes da análise que me proponho a esboçar, peço que guardemos a ideia de que para a autora o político deve ser uma figura consciente e comprometida com seu tempo ao mesmo tempo em que se preocupada com o futuro¹²: “Engajado no presente, ocupado em construir o porvir, o político experimenta o caráter histórico e contingente das coisas humanas e nega à moral todo e qualquer caráter absoluto e atemporal” (BEAUVOIR, 1963, p. 56). Desliza, aqui, então o problema sobre os fins e os meios nessa complexa relação entre futuro e presente, parte e todo, singular e coletivo, etc. em conjunto com o problema da eficácia política e da moralidade na política¹³.

I. Idealismo Moral

A moral idealista, tradicional e clássica prescreve a submissão das condutas aos imperativos universais atemporais, a orientação das ações segundo ideias essencialistas de Justiça, Direito e Verdade. Simone de Beauvoir defende que isso significa a confusão de princípios com fins. Para a autora, a vida terrena coloca todo indivíduo na contramão da moral na medida em que o máximo que ele pode esperar é i.) evitar infringir leis supremas, ou ii.) opor-se a elas. No primeiro caso, sua ação não será qualificada como boa, mas permanecerá moralmente indiferente; no segundo, a ação será condenável. O idealismo moral não representa ajuda positiva para a política na medida em que seu sistema não passa de um conjunto de proibições e preceitos negativos sobre como não agir.

No exame inicial da questão, a filósofa mostra que o idealismo moral não auxilia o realismo político a resolver dilemas ou guiar ações, mas limita o campo de atuação porque a moral normativa e *a priori* da moral tradicional é improdutiva e passa a ser, então, nada mais que um impedimento à eficácia política:

[...] os preceitos gerais e abstratos da moral apenas limitam o campo de ação do político sem ajudá-lo a encontrar a solução dos problemas

11 «Para poder decidir sobre estas questões, precisaríamos que moral e política tivessem mais claramente consciência de si mesmas, da sua essência e do seu objetivo» (BEAUVOIR, 1963, p. 54).

12 Beauvoir distingue o verdadeiro político do *politicien*/politiqueiro, ou político de carreira, justamente porque o *politicien* é aquele tipo de homem para quem a política representa uma carreira pessoal, cuja atividade não se define nem por princípios nem por objetivos. O verdadeiro político é aquele que “se propõe a elaborar o mundo de amanhã (*le monde à venir*). O texto é somente sobre a figura do verdadeiro político e não sobre o politiqueiro que, claro, cabe ser extirpado. Cf. Beauvoir, 1963, p. 58.

13 Lembrar da formulação do problema feita por Beauvoir: A moral terminará por ser ineficaz no mundo real e o mundo real por ser desprovido de todo sentido moral? Ou ao contrário, os dois planos em que se desenvolve a atividade humana podem se juntar e se confundir?

singulares impostos. Esta moral estéril que se limita a proibir certos meios de ação é, aos seus olhos, um obstáculo e uma vez que o papel do político é o de modificar a face da terra, de ultrapassar o dado, é natural que tente romper esta barreira [...]. (BEAUVOIR, 1963, pp. 55-56).

Se o papel da política é transformar a realidade, vencendo e superando os dados da situação e da contingência em direção à solução dos problemas, é preciso que a política se liberte do apego exagerado aos princípios moralistas dos idealistas. É preciso sobretudo, que a política se reinvente na medida em que está para ser feita. Apoiá-la sobre uma moral fixa e inerte é incompatível com a própria essência da política. No entanto, poderíamos perguntar se isso significa, afinal, que todos os meios devem ser justificados pelo fim ou, em outras palavras, devem-se sacrificar os ideais em nome da eficiência política?

II. Realismo político

Beauvoir avalia que em nome de um realismo exagerado muitos políticos se afastam do enfrentamento das questões acerca da Moral e da Política, desdenham das preocupações subjetivas da virtude e procuram na objetividade a solução dos problemas. O político realista é de alguma forma um utilitarista para quem «parece natural sacrificar alguns indivíduos em nome do conjunto da humanidade, o instante em nome de um sucesso perpetuável, o provisório pelo eterno, o contingente pelo absoluto» (BEAUVOIR, 1963, p. 62). No entanto, a solução do realista de sacrificar alguns em nome de muitos não é acertada, porque a humanidade, a coletividade, não é um estofô de indivíduos dos quais se compõe e nem o futuro o presente prolongado, mas “a coletividade é um conjunto de indivíduos em que nenhum é mais real que outro; o futuro é somente uma sucessão de instantes que se tornam um depois do outro presentes, e portanto, transitórios” (BEAUVOIR, 1963, p. 78). Essa visão que troca o todo pela parte só é possível porque adota um ponto de vista material e quantitativo: mil homens são mais que um homem se olharmos o homem como *coisa numerável*. Mas quantidade não é valor, como se conhece pela filosofia moral beuvoiriana.

É da seguinte maneira que o realista se posiciona em relação aos outros posicionamentos políticos:

O realista despreza o utopista que desonhece as resistências do mundo, e o idealista que, por seus vãos escrúpulos, introduz neste mundo resistências supérfluas; ele [o realista] pretende, por sua vez, ter das coisas um conhecimento exato e responder aos seus apelos sem hesitar sobre a escolha dos meios. Há diversos tipos de realistas, mas todos se parecem nisso de querer subornar suas atividades à sua exclusiva realidade; e nisso de recusar-se a integrar a realidade à liberdade humana da qual desejam disfarçar a presença angustiante. (BEAUVOIR, 1963, p. 58).

É preciso admitir que uma política ineficaz não serve de nada e que uma política válida é aquela dá certo. Além disso, que utopia é, por definição, fadada ao fracasso, porém, estabelecer as fronteiras entre utopia, idealismo e realismo não é tarefa tão simples: como podemos decidir inicialmente que a paz, a guerra, a revolução são impossíveis? Beauvoir cita Lenin, que poderia muito bem ter sido julgado como mais um utopista sonhador ao pensar a Revolução Russa, mas que se não tivesse tido a audácia de querê-la e engendrará-la, não teria acontecido. Do lado do realismo, Beauvoir lembra que foi em nome do realismo que certos franceses se tornaram colaboradores durante a Ocupação Nazista da França por

acreditarem impossível a derrota da Alemanha. A filósofa nota uma aproximação entre o realista e o conservador em razão de que o argumento do conservador quando se propõe uma reforma é o de declará-la irrealizável:

Não admitimos, também, as desculpas dos colaboracionistas quando declaram ter sido vítimas de um simples erro intelectual; eles alegam ter acreditado que a derrota da Alemanha era impossível: isso significa que eles consentiam com a sua vitória; optaram, na verdade, por essa supremacia alemã que eles fingiam ter somente reconhecido. (BEAUVOIR, 1963, p. 62).

Em outras palavras o que a autora defende é que uma derrota não é nunca definitiva até que o vencido a reconheça enquanto tal. Reconhecer um projeto como possível ou impossível é, já de início, fazê-lo existir como tal, afinal, tomar consciência não é nunca uma operação puramente contemplativa, é engajamento na forma de adesão ou recusa.

Beauvoir explica que o primeiro grave erro do político realista reside no fato de que ele desconhece a existência e o peso da sua própria realidade, ou seja, que ela não é dada, mas construída. O político lúcido é bem aquele que tem consciência do poder da liberdade. Isso significa que na discussão sobre os fins e os meios, “os fins da ação não são nem dados na realidade, nem prefigurados: é preciso querê-los” (BEAUVOIR, 1963, p. 64). Isso faz com que o realismo da eficácia seja equivocado por não reconhecer que, em alguma medida, toda política é inicialmente idealista no sentido de que ela é resultado de uma ideia – de um irreal, portanto – que pretende se atualizar na ação. Quer se lute pela manutenção da democracia no país, pelo direito à própria existência na sua integridade, pelos direitos das mulheres, pela igualdade racial, pelo fim da exploração do trabalho, etc., todo objetivo a ser alcançado é um irreal. Isso significa que nenhum fim pode estar inscrito na realidade, pois por definição um fim não é, não existe, mas é vir-a-ser. O fim exige a espontaneidade de uma consciência que ultrapasse o dado, a realidade concreta, que transcenda a imanência e se lance no futuro para construir o mundo de amanhã. Conforme Beauvoir, é preciso reconhecer, antes de tudo, todo ato político como manifestação da transcendência humana:

[...] a política começa somente quando os homens se ultrapassam em direção a valores humanos gerais. Colocar-se sobre um plano político é desprender-se da própria situação individual, é transcender em direção aos outros e transcender o presente rumo ao futuro. (BEAUVOIR, 1963, p. 68).

Em outras palavras, não é equivocado afirmar que a finalidade da política não é anterior à ação, mas parte constitutiva com os meios. Se um homem arrisca a própria vida em uma revolução, ele o faz como expressão da ideia de mundo e de si mesmo que formulou, no sentido de quem compreendeu que sua ação é a manifestação concreta de uma certa ideia de existência. O homem revolucionário e a mulher revolucionária se fazem na forma objetiva do irreal afirmação pelo próprio corpo revolucionário da possibilidade imaginária de melhoramento da sua condição e da sua categoria.

Observe-se, em resumo, que o idealismo moralista erra por desprender-se da realidade, adotando o caráter abstrato e fixo dos seus princípios; enquanto que o realismo político erra pelo inverso: perde-se na objetividade, acredita que os fins por si só que movem as ações.

III. Reconciliar moral e política

Ao passo que a política toma consciência dos seus objetivos, se dá conta que o problema essencial que a ela está posto é, com efeito, o de alcançar fins válidos. Isso significa que não é suficiente atingir o objetivo, é preciso que o objetivo seja justificado como tal e do ponto de vista da humanidade. Beauvoir explica que vemos através da História o suceder de guerras e revoluções que, apesar de exitosas, não se justificam do ponto de vista humanitário e cita os seguintes exemplos: anexar um território, se não se administra para a justiça social e o bem estar dos cidadãos, não pode ser considerado uma vitória; aumentar a produção se o nível da vida dos homens não melhorou, não significa sucesso, não vale de nada. Para Beauvoir, pouco a pouco os homens tomaram consciência dessa verdade: que eles são por si mesmos o seu próprio fim.

Agora é o momento de relembrar o que foi dito sobre o político no início, repito: “Engajado no presente, ocupado em construir o porvir, o político experimenta o caráter histórico e contingente das coisas humanas, e ele nega à moral todo e qualquer caráter absoluto e atemporal”. Mas de onde vem a ideia de futuro como valor, como defende Beauvoir? O que faz do futuro um valor, é que o futuro é o porvir do presente, a realização do projetar-se. Presente e futuro são intrínsecos na unidade do projeto formando uma totalidade indissolúvel. Ter um futuro é ter a possibilidade de realizar o projeto, seja na forma de manutenção da democracia, de luta pela igualdade racial, de conquista de direitos humanos, de fim da exploração do homem pelo homem e etc. no fim, o futuro como valor significa colocar o humano como valor.

Beauvoir assinala que o fracasso do idealismo moral é evidente, no entanto, poucos teóricos e filósofos ousaram libertar-se dessa herança mais ou menos deturpada da moral kantiana. Desde que os homens descobriram a existência política e que sentiram o apelo das questões fundamentais do seu tempo, refugiaram sua angústia ou no idealismo moral ou no realismo político e desde então o mal-estar assola a consciência dos homens e mulheres.

Moral não deve ser compreendida como um conjunto fixo de valores e princípios estabelecidos e constituídos, mas como o próprio movimento constituinte segundo o qual os valores e os princípios são construídos e encontram sua realização nos atos dos homens e mulheres. Beauvoir não está apenas propondo a subversão da metafísica dos costumes, mas afirmando a essência da moral como movimento constituinte que coloca os valores, que realiza os princípios éticos. Os grandes teóricos da filosofia moral não foram, segundo Beauvoir, almas virtuosas submetidos a um código pré-estabelecido do Bem e do Mal, mas os criadores desse universo de valores que até então não existia. Fabricaram pela força das palavras que se concretizaram como atos e nestas palavras-atos modificaram a face da terra mais profundamente que políticos e reis.

A moral e a política só existem no campo da ação concreta na medida em que ambas se exigem mutuamente. O esforço realizado por Beauvoir neste texto de 1945 consiste em demonstrar como apartadas, moral e política, não se realizam autenticamente porque se excedem, escapam uma da outra, não acontecem segundo a sua essência e seus objetivos. Ainda que seja um texto breve e ensaístico que não representa o conjunto da teoria política de Beauvoir, a ideia central é muito bem elaborada: política e ética são uma e a mesma coisa na medida em que um conjunto de princípios morais inclui necessariamente uma atitude política e, por isso, moral e política não são excludentes ainda que a História permita enxergar a força do conflito por séculos de alienação de uma sobre a outra. Coerente com a

filosofia existencialista beauvoiriana, a descoberta da dimensão ético-política da existência humana coloca cada indivíduo de frente com a responsabilidade individual e coletiva sobre as próprias escolhas e atos. Encontramos neste texto as ideias clássicas do existencialismo ampliadas para o âmbito político que permitem afirmar que condutas políticas contêm na sua origem uma concepção ética; da mesma forma que a concepção ética se manifesta nas nossas decisões políticas.

A defesa de Beauvoir é que a moral não é negativa, não exige que o homem permaneça fiel a uma concepção fixa de si: ser moral é procurar passar ao necessário a existência contingente. O homem como ser no mundo é indissolavelmente engajado na História e no *mundo* que habita e sobre o qual age; são justamente estes atos que precisa justificar. Compreender todo ato como ultrapassamento de uma situação concreta e singular em direção ao futuro, ao mundo de amanhã, exige cada vez de novo inventar de um novo sistema de valores e um novo conjunto de ações que porta em si sua justificativa.

É tempo, afirma Beauvoir, de tomar consciência da indissociabilidade da moral e da política como domínio do humano. Reconciliar política e moral implica na impossibilidade de asilar-se na pureza interior e de perder-se no estranho do objeto. A nossa época é, segundo a filósofa, a ocasião para assumir a liberdade, e somente a este preço ultrapassaremos o dado para que a ação se inscreva concretamente no mundo e o mundo considerado das ações seja o mundo concreto do humano:

Isso significa que a moral autêntica é realista; por meio dela, o homem se realiza ao realizar os fins que escolhe. Podemos mesmo dizer que o homem autenticamente moral é mais realista que qualquer outro; pois não há realidade mais completa que aquela que porta em si mesmo suas razões. E uma vez que o político não pode evitar de interrogar-se sobre a justificativa dos seus atos, uma vez que uma política só é válida se os fins são livremente escolhidos, moral e política aparecem confundidos. O homem é um, o mundo que ele habita é um, e da ação que ele pratica através do mundo ele se engaja na sua totalidade. (BEAUVOIR, 1963, pp. 83-84).

Realizar a reconciliação entre moral e política é unificar o homem consigo mesmo na medida em que reafirma a cada instante a assunção e a reassunção de si mesmo de maneira total. Esse compromisso constante exige, porém, que renuncie à segurança que esperava alcançar fechando-se na pura subjetividade do idealismo moral ou na objetividade do realismo político.

Referências bibliográficas:

BEAUVOIR, Simone. « Idéisme moral et Réalisme politique ». In : *L'existencialisme et la sagesse des nations*. Collection Pensées. Paris: Nagel, 1963.

GARCIA, Marco Aurélio. « Simone de Beauvoir e a política ». *Cadernos Pagu*. Vol. 12, 1999, pp. 79-91.

Violências espectrais: Estado policial e racismo de estado em Derrida e Mbembe

Marcelo José Derzi Moraes¹

Desde os antigos, especificamente, desde os egípcios, por volta de 3000 antes desta era, as grandes civilizações foram rodeadas pela presença do Estado. Nesse sentido, queremos ressaltar que em quase todas as sociedades da Terra, havia um elemento espectral na figura do Estado. Entretanto, foi na modernidade europeia que um modelo específico, um conceito de Estado passou a ser a referência do que seria o Estado e se reproduziu por meio da violência colonial, implicando até os dias de hoje um modo de ser e viver político.

Esse modelo espectral de Estado, a partir da Europa, se lança enquanto ameaça ao outro lado do mediterrâneo e dos principais globos, na tentativa de estender seu espaço territorial e instaurar na Ásia, na África e nas Américas, o mesmo modelo de Estado-Nação. Nos períodos das invasões, dos assassinatos, sequestros e das escravizações, de indígenas das Américas, dos negros e negras da África e dos asiáticos, esse espectro se fundava por meio da violência enquanto Estado-nação-colonial. Nos últimos séculos, esse espectro passou a ser ainda mais efetivo, promovendo uma lógica legitimada de assassinato de corpos que valeriam menos segundo um racismo biológico e cultural, esse espectro de Estado, chamamos de Estado-Nação-Colonial-Racista. Desta maneira, a Europa pode exorcizar os seus fantasmas criando outros, para outros povos, encontrando na colonização, a condição do seu desenvolvimento e de seu enriquecimento.

A condição não resolvida de seus problemas fundamentais foi povoando a América Latina de fantasmas históricos muito específicos. Não é meu propósito desta vez identificar, muito menos examinar, todos, mas sim tratar de tornar visíveis os mais densos deles. Porém, os fantasmas têm seu próprio lugar na história e também sua própria história. Desde a Independência e até o fim do século XIX, sem dúvida os mais persistentes e densos fantasmas que nos habitavam eram, sobretudo, os da identidade e da modernidade. Desde o final desse século, muitos latino-americanos começaram a perceber que não era possível desalojar esses fantasmas de nosso mundo sem democracia, logo, sem moderno Estado-Nação (QUIJANO, 2005, p. 23).

Segundo o filósofo argelino Jacques Derrida, o Estado, é fundado por um gesto de violência, pois, *mesmo se tomamos como premissa que todos os Estados se fundam, que toda fundação se funda, sem poder por definição se justificar, na violência* (DERRIDA, 2004, p. 147).

1 Doutor em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Além disso, diz Derrida, o Estado em sua estrutura um *pharmakon*, pois ele se autoprotege, ao mesmo tempo em que se autodestrói (BORRADORI, 2004, p.133), chamando esse desenvolvimento de auto-imunitário, já que é uma ação de um ser vivo que promove a partir de si próprio, sua autodestruição, sendo, portanto um suicídio a fim de que sua proteção seja destruída para que ele possa se imunizar contra aquilo que o protegia (BORRADORI, 2004, p. 104).

Um outro espectro que assombra as sociedades invadidas, colonizadas, dominadas e saqueadas, é o espectro da democracia. Nesse sentido, estamos falando de um Estado-colonial-racista-democrático ou de um Estado-colonial-racista-de-direito. E ressaltamos a democracia, pois, de acordo com a ideologia ocidental dominante, a democracia seria o melhor dos regimes políticos. É vermos que esse autossuicídio do Estado, possui a democracia como impulsionador do seu próprio funcionamento. Nesse sentido, a democracia bomba o sangue possibilitando-o correr entre as veias, fazendo assim, o Estado funcionar. Em outras palavras, a democracia é o coração do Estado. Mas, salienta Derrida, *a democracia foi sempre suicidária* (DERRIDA, 2009, p. 88).

Mas quando ocorre essa prática suicida da democracia? No momento em que dizemos que vivemos em uma democracia, no momento em que não percebemos que não há democracia, quando tentamos a todo custo presentificar a democracia, não reconhecendo, portanto, seu caráter espectral. Em outras palavras, não assumir que nunca vivemos uma democracia por completo.

O processo de apagamento promovido pela prática constante de repetição de que vivemos em uma democracia, é de uma violência tanto objetiva quanto subjetiva, que obliteram e neutralizam os gritos dos excluídos, vozes que se repetem e que ecoam, mas que são rechaçadas a todo tempo pelas práticas violentas do Estado. São as subjetividades e as singularidades que se apagam e se neutralizam. Desta maneira, é preciso concordar com Derrida, de que a democracia nunca existiu e só pode se dar no seu por vir. Assim, podemos entender a democracia como espectral, e que as ações democráticas por parte do mesmo Estado autossuicida, são efeitos espectrais.

Diante disso, é preciso reconhecer as aporias da democracia: como pensar, que ao mesmo tempo, um Estado que garante a cidadania, é o mesmo Estado que, ao protegê-los, assassina os seus cidadãos; mantém de forma despuída a desigualdade social; alimenta o racismo e o preconceito; não possui uma prática de fazer justiça aos injustiçados historicamente; possui uma instituição de direito, e as instituições públicas em geral, completamente distante da maior parte da sociedade? Em outras palavras, não podemos negar que nossas democracias são racistas, violentas e desiguais.

Essa realidade não é uma novidade contemporânea. Se aceitarmos o mito da democracia como tendo sua origem na Grécia do século V antes desta era, já poderemos constatar o que Achille Mbembe faz questão de frisar que irá se repetir mais de mil anos depois nos Estados Unidos da América, a saber, as democracias escravocratas. Achille Mbembe aponta essas e diversas características que a democracia nunca apreendeu o *demos*, e que o diferente do dominante, os não-semelhantes, sempre foram excluídos, quando não escravizados ou exterminados.

A ideia segundo a qual a vida em democracia é, no seu fundamento, pacífica, policiada e desprovida de violência (nomeadamente sob a forma da guerra e da devastação) não nos convence. (...) Mas a brutalidade das democracias nunca

foi senão abafada. Desde suas origens, as democracias modernas mostraram tolerância perante uma certa violência política, inclusive ilegal. (...) Durante muito tempo, os Estados Unidos foram um estado e uma democracia de escravos (MBEMBE, 2017, p. 33).

Nesse sentido, compreendemos o Estado, esse Estado-nação-colonial-racista-de-direito, fundado e mantedor pela violência, como um Estado-colonial-racista-democrático-policial, visto que, além de operar pela lógica colonial, colonizando ainda hoje os modos de ser das sociedades não-europeias, não-norte-americanas, funciona pelo crivo da racialidade, atuando a partir de operadores racistas, nos quais seus dispositivos, a polícia, o direito entre outros, promovem o genocídio de negros e pobres. Portanto, até o momento, o melhor conceito que nos auxilia na leitura do funcionamento dessa democracia, desse regime democrático, é o conceito de necropolítica desenvolvido pelo filósofo camaronês, Achille Mbembe, no qual, compreende a realidade políticas das democracias ocidentais, como sociedades da morte, do assassinato. Sendo assim, podemos entender o fascínio, a necrofilia, nas palavras de bell hooks, de sociedades que cortejam a morte (HOOKS, 2000), o Estado de guerra, o Estado policial, a guerra, a violência, provendo uma necropolítica, de acordo com Mbembe (2011).

O esgotamento que nos encontramos nos dias de hoje, provocado do transbordamento da violência e do descaso por parte do Estado, decorrem das margens do mundo eurocentrado, eurocentralizado, das periferias das grandes cidades. Negros, indígenas, mulheres, pobres, deficientes, homossexuais, árabes, muçulmanos, africanos, entre tantos outros que foram jogados à margem dos centros tidos como centros, como referências, foram recalcados e reprimidos devido à violência do ideal dominante.

Nessa lógica de um amor à morte, esse sistema necropolítica, alguns corpos quando não entram para as estatísticas da política da morte, acabam sendo usados na exploração do trabalho ou na exploração sexual, sendo abusados e usados de qualquer maneira. Esses corpos, em geral de negros e pobres, essas vítimas de um Estado-colonial-policial-racista-de-direito, não são contabilizados como um genocídio racial ou social. Nesses processos de apagamento, de aniquilamento, uma vez que não recebem o acompanhamento legal, de direito, não são contabilizados como vítimas de uma guerra de estado.

Esse Estado-colonial-policial-racista-democrático apreende uma totalidade dos espaços e dos controles dos corpos, esse estado totalitário, possui uma pretensão global. Como dissemos anteriormente, a contaminação global do modo de ser e ver o mundo europeu, por meio das ideias de Estado-nação ou de democracia, se repete pelo ideal de globalização. Sendo assim, quando Derrida faz sua crítica a globalização, demonstrando que ela não possui o alcance que se pretende, por outro lado, não podemos negar, que o seu espectro tente se estender a todos os espaços do planeta, cirando, assim, o que Milton Santos (2008) denominará de globaltotalitarismo, visto que se pretende impor a todas as sociedades os modelos europeu ou americano como modelo universal. Nesse sentido, Fernando Coronil está coberto de razão ao entender a globalização como uma forma de globocentrismo, visto que se tenta a todo custo impor aos países à periferia da Europa, uma globalização que está apenas no campo discursivo e da exploração econômica. Segundo Derrida, poucos países e alguns grupos na verdade se beneficiam com a globalização, estando nas mãos dos países ricos que possuem o controle das decisões internacionais dos dispositivos econômicos (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 131). Diante disso, podemos perceber novamente modos de operação fantasmagorial em relação a globalização,

pois ao mesmo tempo que ela não está presente, ela é presente e atua na exclusão com a aparência de inclusão.

Na verdade, a globalização como novo espectro da totalidade do Estado-nação-policial-racista-democrático, tem como interesse ocultar um velho fantasma advindo da Europa, a saber, a prática colonial esquecida.

Estas modalidades de representação, estruturadas em termos de oposições binárias, mascaram a mútua constituição da “Europa” e suas colônias, e do “Ocidente” e suas pós-colônias. Ocultam a violência do colonialismo e do imperialismo sob o manto embelezador das missões civilizatórias e planos de modernização. Em vez do eurocentrismo dos discursos ocidentalistas anteriores, que opera através do estabelecimento de uma diferença assimétrica entre o Ocidente e seus outros, o “globocentrismo” dos discursos dominantes da globalização neoliberal esconde a presença do Ocidente e oculta a forma pela qual este continua dependendo da submissão tanto de seus outros quanto da natureza (CORONIL, 2005, p. 51).

O que viemos chamando até aqui de Estado-colonial-policial-racista-democrático, possui como alvo, como missão, eliminar o povo e a cultura negra da periferia. Pode não ser sua intenção, mas os seus dispositivos operam para que isso aconteça. Essa realidade pode ser confirmada pelas notícias de jornais até as centenas de pesquisas que apresentam que o negro e o pobre ocupam o mais alto índice de assassinato por parte da polícia de estado.

Assim, voltamos à ideia de uma democracia espectral, pois se a democracia se pretende o acolhimento a todos, ao mais alto nível de regime político, pois se pretende o mais justo, devemos começar por questionar que democracia é essa em que vivemos, na qual o genocídio de uma cultura e de uma raça é a condição de possibilidade para que falemos em democracia.

O mesmo Estado que procura promover a democracia é o mesmo que apaga a democracia, sendo, portanto, um estado autossuicida. Por meio do uso da polícia, segundo Renato Nogueira e Carla Cristina, há uma limpeza étnica, na qual pode ser compreendida em toda a dimensão a partir da ideia de necropolítica do Mbembe. Além disso, podemos ter um entendimento ainda maior no que diz respeito a estrutura do estado, que em sua gênese, seria racista, uma vez que é fundado a partir do genocídio e da exclusão de negros e indígenas.

A partir de um agenciamento com Michel Foucault, Renato Nogueira e Carla Cristina reforçam a nossa compreensão de racismo de Estado, logo depois de ter relatado diversos casos de genocídios de jovens negros na cidade do Rio de Janeiro por parte da polícia, que ocupava, no ano de 2002, 90%². Para Renato Nogueira e Carla Cristina, é importante frisar que o racismo está ligado ao funcionamento de um Estado. *“A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo”* (NOGUEIRA; SILVA, 2011, p. 22). Diante desse cenário é indiscutível que o estado em sua estrutura e em suas práticas não seja racista.

O direito como um dispositivo do estado, sempre funcionou a favor do estado e das classes dominantes. Não é preciso lembrar que por meio do direito que se garantiu a escravização, ao outro enquanto propriedade, como coisa, por meio das leis se estabeleceu

2 Renato Nogueira e Carla Cristina relembram o caso da Candelária, o Ônibus 174, a Chacina de Vigário Geral entre outros tantos casos que todos os mortos pela polícia eram negros.

onde podia ou não podia entrar uma pessoa não branca, ainda por meio das leis se proibiu falar seu próprio idioma. Mas é claro, foi por meio do direito e das leis que se extinguiu a escravização, a coisificação dos escravizados, que se encerraram os regimes separatistas, etc. Entretanto, o mesmo estado que dá, retira, é o mesmo direito que absolve, que protege, é o mesmo que condena, que pune. Sendo assim, é preciso pensar o que o direito enquanto dispositivo de estado, de um estado racista, colonial e policial promove.

Seguindo o mesmo gesto do Estado, Derrida alerta que o direito por meio de um fundamento místico, através de um golpe de força, de uma violência que não é legal, nem ilegal, nem justa nem injusta, funda e inaugura o direito como instituição, fundado em um ato de violência, por meio de uma imposição de uma interpretação dominante de classes e grupos que ocupam um lugar de poder.

Recorrendo ao texto *Crítica da Violência* de Walter Benjamin, Derrida encontra uma crítica feroz por parte de Benjamin à violência exercida pelo direito e a polícia. Derrida retoma o exemplo da polícia do Estado, que atuante dentro de um estado do direito, em nome do direito e da lei, funda e re-funda a lei, duas violências que conservando o direito e a lei a todo momento, apagam os limites das fronteiras entre as duas violências.

A polícia é o Estado, é o espectro do Estado, e que não se pode, rigorosamente, atacá-la sem declarar guerra à ordem da *res publica*. Pois a polícia já não se contenta, hoje em aplicar a lei pela força (*enforce*) e, portanto, em conservá-la; ela inventa, ela publica decretos, ela intervém cada vez que a situação jurídica não é suficientemente clara para garantir a segurança. (...) Ela é a força de lei, ela tem força de lei (DERRIDA, 2007, p. 99).

Sendo a polícia espectral, ou seja, ela está presente e não-presente, pois ela possui a capacidade de não ser a policia, de estar fora da lei ou de refundar a lei, ele é o espectro, é aquilo que desaparece, faz desaparecer aquilo que representa, isto é, a polícia, o estado, o direito. Em outras palavras, ao invés de agir em nome do Estado, ela acaba muitas vezes agindo em nome próprio. Atuando sem rosto, sem identificação, a polícia aplica a lei pela força, reinventa um novo estado de direito, fundando, re-fundando e conservando o direito pela violência, pois, possui força de lei. Sendo assim, se o jurídico não for suficiente, não der conta de uma necessidade em algum momento específico, seja para garantir a ordem ou a segurança, para fazer justiça com as próprias mãos ou atender uma necessidade mesquinha, pessoal, ela age por si própria, pois ela não tem ninguém que possa apreendê-la, uma vez que ela possui força, uma vez que ela é espectral.

A polícia torna-se alucinante e espectral porque ela assombra tudo. Ela está em toda parte, mesmo ali onde não está, em seu *Fortiori Da-sein* a que sempre podemos apelar. Sua presença não está presente, assim como nenhuma presença está em presente, segundo Heidegger, e a presença de seu duplo espectral não conhece fronteiras (DERRIDA, 2007(a), p. 105).

A polícia é o estado, mas não sabemos, na verdade, quem é a polícia, pois sendo o braço do estado, ela também é o espectro do estado, age quando o estado não pode agir. Para Derrida, a polícia tem a capacidade de inventar o direito, se coloca na lei, inventa a lei, atuando como legisladora. E, assim, a polícia passa a ser o grande operador dessa máquina da morte que é o Estado (DERRIDA, 2014).

A população negra e pobre é a maior vítima do genocídio racial praticado pela polícia a mando do Estado e por conta própria. Como vimos, a polícia, que é espectral, também funda suas leis. Renato Nogueira e Carla Cristina apresentam de forma brilhante essa espectralidade e a capacidade da polícia de suspender o direito e as leis, uma vez que essa, segunda Derrida, é completamente espectral, pois funda e refunda o direito e a execução da penalidade.

Por um lado, o direito de matar do Estado está assegurado no combate que é definido como guerra contra o crime. Por outro, de modo desautorizado, a violência é dirigida para uma parte da população que compartilha a ascendência africana e um histórico de discriminação. Ou seja, o monopólio da violência é exercido duplamente, dentro dos cânones legais e fora deles (NOGUEIRA; SILVA, 2011, p. 24).

Diante desse cenário de uma necropolítica, não podemos compreender uma política da amizade, mas uma política da inimizade, tal como observada por Mbembe. Sentimos, assim, obrigados a destacar essa característica, porque a lógica da execução, é a lógica da guerra, do inimigo. Nesse sentido, o pobre e o negro são vistos como inimigos do estado, como ameaças a um *status quo*, a um modelo dominante. Portanto, quando aquele que se sente ameaçado, é o mesmo que irá inventar um inimigo, declarar guerra, neutralizá-lo para evitar o contágio (MBEMBE, 2017, p. 84).

Irreprimíveis, o desejo do inimigo, o desejo do *apartheid* e a fantasia do extermínio estabelecem a linha de fogo, em suma, a decisiva provação do início do século. (...) Neste período depressivo da vida psíquica das nações, a necessidade de um inimigo, ou mesmo o instinto de um inimigo, não é apenas uma necessidade social. Equivale a uma necessidade ontológica quase anal. (...) É essencial discriminar o amigo do inimigo, sem dúvida, mas seria necessário inequivocamente o inimigo (MBEMBE, 2017, p. 80 – 82).

Para finalizarmos nosso texto, compreendemos que uma concepção de Estado que em sua estrutura e suas práticas seja racista, violento e antidemocrático, é fundamental para entendermos o Brasil e os países que orbitam em torno da Europa, uma vez que essa insiste em se centralizar. Reiteramos isso, porque tal como o Estado, a democracia é espectral, e se é espectral não é possível de apreender, de se efetivar. Dito de outra maneira, sendo espectral, a democracia não se concretiza, não se realiza. Pelo menos enquanto não colocarmos em xeque a sua estrutura, seus discursos e seus dispositivos, reconhecendo-os como fundamentados em uma lógica na qual aquilo que não é o padrão dominante, vale menos, ou seja, no mercado global, uns tem direito à vida, enquanto outros a urgência de se manter vivos.

Referências bibliográficas:

- BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em Tempo de Terror*. Tradução: Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *O soberano bem*. Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2014.
- _____. *O Islã e o Ocidente*. Tradução: Cleonice Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- _____. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage editores, 2009.
- _____. *Força de Lei*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Editora Martins Fontes, 2007.
- _____. *Viagem à Palestina*. Tradução: Leneide Duarte-Plon. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- CORONIL, Fernando. Natureza do pÙs-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.
- HOOKS, Bell. Loss: loving into life and death. In: All About Love: new visions. Nova Iorque: HarperCollins, 2000.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Traducción: Elisabeth Falomir. España: Ediotra Melusina, 2011.
- _____. *Crítica da razão negra*. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- _____. *Políticas da inimizade*. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- NOGUERA, Renato; SILVA, Carla Cristina Campos da. Racismo e Biopoder: um caso no Rio de Janeiro Contemporâneo. In. *Nguzu*. Ano 1, n. 1, março/julho, 2011.
- NOVAES, Adauto (org). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e Modernidade-Racionalidade. In. *Os conquistados: 1492, e a população indígena das Américas*. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Hucitec, 2006.
- _____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. In. *Estudos Avançados*. Vol. 19, N° 55. São Paulo, 2005.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

Sobre a má-fé: o duplo movimento da consciência

Marcelo S. Norberto¹

Em Sartre, encontramos a expressão mais radical do conceito tradicional de liberdade. Liberdade não é nem exercício da vontade, nem uma característica do ser humano, nem mesmo o princípio que norteia a relação entre um indivíduo e o coletivo. Para Sartre, a liberdade é a incapacidade dos motivos determinarem a ação humana. Diante deste aspecto negativo, na constatação de uma incompetência estruturante do ser humano em se alinhar com o mundo, de suportar passivamente seus designios, o homem descobre-se livre. Contra tudo e contra todo determinismo, há liberdade. Neste sentido, a afirmação de singela aparência de Barbaras – “a realidade humana é definida pela falta” (Barbaras 2002, 13) – transforma-se em verdade no nó górdio de onde deve partir todas as investigações sobre o existencialismo.

Sempre às voltas com as metáforas e suas vertiginosas instabilidades – lembremos do ensaio sobre a intencionalidade de 1934 e o incômodo em cunhar a metáfora sob medida à idéia fundamental da fenomenologia² - Sartre encontrará a tensão metafórica possível à liberdade naquilo que nem é um atributo tampouco é passível de dissolução em uma identidade ou, nas palavras do autor, “não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza: (a liberdade) é a textura do meu ser” (Sartre 2012, 543). Não é carne nem pelo; é textura.

Uma liberdade desta monta, inevitavelmente, produziria graves repercussões no estudo da condição humana. Não é mais possível interrogar-se sobre o conceito da liberdade opondo o sujeito ao mundo ou, melhor dizendo, interrogar o mundo de posse da liberdade humana. Nem a liberdade é uma potencialidade que precisamos garantir sua realização em ato nem o sujeito está sob o risco iminente de ser marginalizado por uma determinação *a priori*. Dito de outro modo, não há a necessidade de salvar o homem de seu extermínio, seja sob a égide de um Deus, de uma essência, da irracionalidade ou da própria natureza humana. Parafrazeando Orestes, no final de “As moscas”, “tudo é novo aqui, tudo está começando” (Sartre 2013, 112). Há um outro enfoque sobre a liberdade e o processo é invertido. Não se trata mais de saber o quanto o homem pode ser afetado pela existência, pelos outros, pela cultura, pela história – acepção expressa na conhecida resposta ao estruturalismo (“o essencial não é o que foi feito do homem, mas o que ele faz daquilo que fizeram dele” – Sartre 1966, 95) – e deste ponto quantificar o espectro de autonomia para determinar sua liberdade ou, contrariamente, para reconhecer sua determinação.

1 Doutor em Filosofia – Departamento de Filosofia (PUC-Rio)

2 “É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível, que nenhuma imagem física pode exprimir. A não ser, talvez, a imagem rápida e obscura da explosão” (Sartre 2005, 56).

Em Sartre, a questão retorna ao sujeito e é no campo da subjetividade que os limites da atuação humana serão colocados diante de seu dilema final: o quanto o sujeito é livre? Sua indeterminação ontológica é de que grandeza?

O caminho percorrido por Sartre em “O ser e o nada” para a defrontação do problema inicia-se com a percepção da liberdade pelo homem na experiência da angústia. A angústia tem como marca diferencial a referência ao homem em si. Enquanto o medo refere-se a algo alheio ao sujeito (temo pela vida do meu filho, temo medo de ser atacado, receio perder minha casa), a angústia reporta-se sempre ao angustiado, é um estado provocado pela relação da consciência consigo mesma. A angústia nasce de um gesto da consciência acerca de sua própria condição. Não por outra razão, é justamente quando o homem descobre sua liberdade, ou seja, depara-se com a incapacidade dos motivos condicionarem sua ação, que surge a possibilidade da angústia aflorar. A liberdade traz consigo, com mesmo grau de força, a responsabilidade por cada ato praticado. Cito Sartre:

A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. (...) A responsabilidade do para-si é opressiva, já que o para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo, e uma vez que também é aquele que se faz ser, qualquer que seja a situação em que eu se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou (Sartre 2012, 678).

Sem as escusas da determinação do mundo, da passividade subjetiva ou da resolução histórica, o homem sente o peso da escolha e a responsabilidade que dela deriva o angustia.

A questão colocada por Sartre, frente ao contexto descrito, determinará o alcance da capacidade humana para agir. Em última análise, o que está em jogo é a investigação dos limites da liberdade redescoberta por Sartre; é se perguntar até onde é possível vislumbrar o alcance da liberdade nos parâmetros estabelecidos por Sartre. Deste modo, o debate em torno das condutas de má-fé, as análises de situações em que o homem estressa sua liberdade ao limite, a busca de pontos de fugas da responsabilidade e engajamento ontológicos, apontam menos para uma oposição entre liberdade e má-fé e mais para a percepção de um reverso constitutivo. A má-fé seria menos um risco a ser evitado e mais um caminho privilegiado enquanto análise filosófica para a reflexão sobre o humano.

A má-fé mostra-se em sintonia com o projeto humano em sua marca mais fundamental: trata-se de utilizar meios sobre si que, normalmente, são utilizados em relação aos outros. Menos que um recurso externo do homem, a má-fé caracteriza-se essencialmente como um projeto do homem sobre si mesmo. O que está em jogo não é, de fato, a suposta identificação com papéis sociais (ser esposa), com funções determinadas (ser garçom), com valores estabelecidos (ser justo) ou mesmo corresponder com práticas existenciais (ser homossexual), com uma alteridade radical e, portanto, alheia a mim e livre de responsabilidade pessoal. O que instaura a má-fé é um projeto de ser, é um embate consigo mesmo, é uma tentativa de fuga de si, é o desejo de aniquilar a indeterminação que sou. Assim, a má-fé é uma busca de uma saída nadificadora, não dos motivos ou da

realidade apresentada – que, por definição, já são carentes de um caráter prescritivo –, mas si da própria condição humana.

Esta perspectiva interdita tomar a má-fé como mais uma noção do existencialismo para instituí-la como a fronteira mais longínqua do pensamento sartriano. Trata-se da liberdade sem precedentes na história da filosofia, proposta por Sartre em “O ser e o nada”. Qual é o limite da liberdade? A liberdade atinge sua extrema concepção, de fato, em Sartre?

Fundamental para o prosseguimento desta reflexão é reconhecer o modo como Sartre conduz a descrição das condutas de má-fé. É através da introdução da ficção no seio de uma investigação fenomenológica que o estudo ganhará corpo. Em certa medida, há uma novidade neste procedimento. Não que a tradição filosófica fosse indiferente à ficção – alegoria da caverna de Platão ou o gênio maligno de Descartes bastam para provar o fato –, mas a centralidade da ficção na imposição do problema e a forma com que ela atua no processo filosófico, longe de qualquer simplificação ilustrativa, só encontro precedentes na tipologia nietzschiana (o médico, o nobre grego, a besta loira, etc.).

O recurso ficcional empreendido por Sartre possui, ao menos, duas características que o define como decisivo para a descrição filosófica realizada. A primeira é sua dimensão metodológica. Sartre não se utiliza de uma argumentação lógico-teórica para depois exemplificá-la em cenas romanceadas. Ao contrário, suas descrições do encontro amoroso, do jogador de casino ou ainda do homossexual são efetivamente metáforas, tensões entre realidades irredutíveis em que o princípio norteador é a ambiguidade humana. Apostar ou não, corresponder a um papel social ou arriscar-se a viver, realizar seu desejo ou garantir uma isenção tranquilizadora são encarnações da própria dialética da condição humana como contingência e facticidade, ação e responsabilidade, liberdade e engajamento. Em vista desta característica, a ficção permite a Sartre evitar o recurso de ilustrar a filosofia com exemplos didáticos e impondo à filosofia a tensão de indefiníveis como campo por excelência do humano.

A segunda característica da ficção nasce justamente da constatação de que o caráter metodológico espalha-se necessariamente para o espaço do fazer humano. A ficção, como operada por Sartre em “O ser e o nada”, realiza uma singular composição filosófica entre forma e conteúdo. Não pensados como polos independentes, a forma ficcional forja-se no conteúdo dos negócios humanos. Tendo o homem a necessidade de ficcionar seu presente na figura de um futuro desejável e não realizado para agir, as descrições ficcionais oferecidas por Sartre integram a reflexão filosófica de tal maneira que parecem exemplificar aquilo que Lukács definiu em seu conhecido texto sobre a forma ensaística como “a união entre o externo e o interno (...) uma possibilidade de reconfigurar e recriar a vida” (Lukács 2015, 40). A ficção incorpora à forma filosófica a dramatização, não só da vida, mas do homem mesmo, enquanto articulação do sujeito com o mundo.

A má-fé, prenhe dos significados expostos anteriormente, apresenta-se como deslocamento insistente do para-si em direção ao *em-si*, no intuito de transmutar sua condição de ser em natureza de si. Esta passagem tão fundamental em Sartre de natureza em condição é a destacada no ensaio sobre Bataille, intitulado de “um novo místico”: “O homem não é uma natureza, é um drama; seus caracteres são atos: ‘projeto’, ‘suplício’, ‘agonia’, ‘riso’, palavras que igualmente designam processos temporais de realização, não qualidades dadas previamente e passivamente recebidas” (Sartre 2005, 158). Por isso, a má-fé nada mais é do que uma variação talvez terrível e indesejada, mas certamente perturbadora da

realização humana. É uma expressão deste lançar-se no mundo que caracteriza o homem, consequência da intencionalidade husserliana, ao menos de uma certa compreensão da noção husserliana.

Ao fundar a má-fé na condição humana, Sartre poderá distingui-la da mentira e refutar a noção freudiana do inconsciente. Trata-se, em última análise, de afirmar a unidade da consciência em paralelo a uma inexistência de uma interioridade subjetiva. Depois da chamada purificação husserliana, o que nos resta da consciência é pura translucidez, “maneiras de descobrir o mundo” (ibid., 57).

Após delinear os limites ontológicos da má-fé ou, melhor dizendo, de deflagrar o solo de sua atuação, há que se debruçar sobre sua operacionalidade. A atitude de má-fé ora se opõe a exigência de uma decisão tempestiva ora esforça-se na manutenção de um estado de coisas, de uma configuração estabelecida. Por vezes isoladamente, na maioria dos casos conjuntamente, essas são as linhas de ataque de um homem em má-fé. Utilizando-se de papéis sociais, funções profissionais, valores instituídos, até mesmo jogando com a temporalidade (por exemplo, no caso de “o passado que fui” contra “o presente que sou”).

Posto isso, seria um erro tomarmos como decisivo, em uma investigação das condutas de fuga, os jogos sociais, as interações familiares, a dinâmica comunitária. Não que sejam irrelevantes, muito pelo contrário; é inclusive através dessas relações que se torna possível constituir a má-fé. A questão é a existência de uma dimensão anterior que organiza e anima tais exterioridades. É sempre a condição humana que importa. O que deve ser investigado é o tipo de ser que torna possível, nem que seja por um momento, a nadificação, não do *projeto a ser executado*, mas do próprio *projeto de ser*, em nome de um empreendimento que visa, em última análise, aniquilar a condição de ser que o possibilita³. Dito de outro modo, é preciso centrar nossa atenção, não para uma suposta resolução do problema, investido na restauração de noções como a de autonomia ou a de conversão para autenticidade, mas na situação exótica deste ser que é livre e cuja a liberdade é de tal envergadura que tornam obsoletas idéias como a de essência ou de natureza. É preciso manter a atenção na condenação sartriana, no fato de que “estou condenado a ser perpetuamente minha própria nadificação” (Sartre 2012, 379).

Será que esta liberdade que me institui como sujeito, que deliberadamente a confundo com dramatização, com a paradoxal capacidade *exigida* de constituir ficções na existência, não impõe um constante oscilar entre o que podemos designar de agir autêntico e agir de má-fé? Se assim for, neste pêndulo alheio a uma força de lei, sendo o movimento uma força de lei, ainda faria algum sentido, em termos existenciais, manter a distinção entre autêntico e inautêntico? Será que o agir autêntico e a má-fé nada mais são do que expressões não hierarquizadas da liberdade *que sou*, não havendo diferença ontológica possível entre eles? Como certa vez disse Sartre a propósito de haver homens bons e maus, não caberia a este caso a mesma resposta? Ou seja, estrategicamente há distinção, diante de meu projeto de ser, algo é circunstancialmente autêntico e seu reverso relativamente inautêntico, mas fundamentalmente, o que há é uma apresentação da liberdade que sou⁴.

3 Por exemplo: “Como deve ser, pois, a consciência na instantaneidade do cogito pré-reflexivo, se o homem há de poder ser de má-fé?” – Sartre 2012, 91.

4 “Não fui intrujado por nada, não fui desiludido por nada. Vi pessoas boas e más – de resto os maus só o são relativamente a certos objetivos” – Sartre 1977, 207.

Termino com uma provocação que tem o intuito de radicalizar o problema, seguindo aquilo que Lukács apontava como exigência de uma reflexão capital⁵: será que enquanto não nos debruçarmos sobre esta realidade incômoda, aparentemente contraditória para uma filosofia que ambiciona ser humanista (então ter que se a ver com o desprestígio da racionalidade e da deliberação), seremos verdadeiramente capazes de compreender a profundidade do homem sartriano, do sujeito que Sartre desenhou em “O ser e o nada”? Será que não é capital incorporar os abalos produzidos pelo existencialismo na filosofia do sujeito, filosofia esta que Sartre manifestamente se filiou, sem, contudo, deixar de criticá-la? É preciso aceitar todos os desfechos filosóficos de um pensamento que afirma “o homem está sempre do outro lado do mundo”, admitir que qualquer reflexão sobre o homem deve incorporar ao seu exercício o caráter intempestivo do *para-si* e assim, pensar sobre a má-fé será se deparar com tais problemas, na medida que as condutas de fugas respondem diretamente sobre o “problema crítico fundamental” do existencialismo.

5 “Quando algo se torna problemático, (...) a cura não pode advir senão de uma exacerbação do problema, de sua radicalização” – Lukács 2015, 49.

Referências bibliográficas:

BARBARAS, Renaud 2002: *Désir et Totalité* in *Alter n.10 – Sartre phénoménologue*. Dijon: Éditions ALTER.

BEAUVOIR, Simone de 2005: *Por uma moral da ambiguidade*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

LUKÁCS, Georg 2015: *Sobre a forma e a essência do ensaio* in *A alma e as formas*. Tradução de Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos 1995: *Sartre: existencialismo e liberdade*. 2ª Edição. São Paulo: Editora Moderna.

SARTRE, Jean-Paul 1966: *Jean-Paul Sartre répond* in *l'Arc n.30*. Paris.

_____ 1977: *Situações X- Política e autobiografia*, Tradução de Pedro Tamen. Lisboa: Edições António Ramos.

_____ 2005: *Situações I – Críticas literárias*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Editora CosacNaify.

_____ 2012: *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*. 13ª Edição. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes.

_____ 2013: *As moscas*. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

Deleuze e Guattari, por um novo conceito de subjetividade: Singularidades, diferenças, multiplicidades

Maria Eliane Rosa de Souza¹

Introdução

Há alguma forma de fazer com que as singularidades possam se colocar efetivamente enquanto poder constituinte frente aos modelos impostos pela sociedade de controle? Quais são os elementos que se entrecruzam no processo de subjetivação humana na contemporaneidade? Ao tentar responder a essas perguntas, Deleuze e Guattari anunciam um complexo de percepções e teses acerca da construção da subjetividade no mundo atual e da instauração das singularidades, das diferenças e das multiplicidades. Ambos pensadores apostam num sujeito multicomponencial marcado, na base da sociedade capitalista, por uma variedade de sistemas de signos naturais, sociais e culturais. O que buscam compreender são os elementos que se entrecruzam na produção desse modo de subjetividade, como esses elementos atuam sobre os sujeitos e como os sujeitos podem agir de modo significativo em prol de uma nova estética para sua existência, e, por conseguinte, de uma existência menos opressora, aberta a polifonias e à significativas conotações estéticas. As obras trabalhadas neste intento são principalmente *Introdução: Rizoma*, escrita por Deleuze e Guattari (1976); *A dobra: Leibniz e o Barroco*, de Deleuze (1988); *Caosmose: um novo paradigma estético*, de Guattari (1992); *Diálogos*, de Deleuze e Parnet (1977).

O devir e o movimento

Um conceito chave para analisarmos a ideia de subjetividade em Deleuze e Guattari é o devir. Os pensadores em questão se reportam ao fato do movimento tornar outro o sujeito, operando uma cisão entre passado e futuro, isto é, desterritorializando o sujeito do passado e anunciando para este um novo território. A subjetividade se constrói, nesse sentido, num devir, por uma forma de fissura e não por um prolongamento; surge por negação à história e por reafirmação geográfica de outro território existencial. A revolução feminina no século XX é um grande exemplo, já que por ela a mulher se constitui enquanto sujeito por negação ao que historicamente lhe foi imposto; entra no devir e se desterritorializa; sai do seu passado e “re-significa” sua existência.

O devir é antes geografia do que história porque ele se forma em um território antes do seu aparecer na história. Não se refere a um modelo ou a um ajustamento, a uma imitação ou a uma assimilação. Não representa uma composição binária ou uma troca, mas um fenômeno de evolução a-paralela, que sai inventando para si uma nova matéria,

1 Doutorado. Instituto Federal de Goiás/Câmpus Goiânia

povoando a vida de encontros pertinentes. O devir que advém desse território cria sua própria direção por um traçado adjacente, se colocando “fora”, “entre dois”.

É por esses caminhos que Deleuze e Guattari anunciam um processo de subjetivação baseado em polifonias. Por esse devir criador de si e geralmente minoritário, perpassa um estilo próprio e bastante peculiar, como um agenciamento de enunciação, em que o sujeito traça suas linhas de fuga em relação à história que se impõe a ele, criando uma língua menor no interior da própria língua, falando em sua língua como um estrangeiro. O estilo apresenta, então, um devir pelo qual não se faz nada igual a outro, não se imita, mas se inventa novas forças e, nesse sentido, ele requer a solidão porque, sobretudo, na solidão é possível estabelecer interessantes encontros e incríveis capturas. Deleuze afirma em *Diálogos* com Parnet, que aqueles que da solidão melhor se serviram foram os que dela fizeram um meio de encontro, propondo linhas de fuga ativas e criadoras, projetando “entre” e passando por uma solidão povoada de encontros, pois

[...] em cada um de nós há como que uma ascese, em parte dirigida contra nós mesmos. Nós somos desertos, mas povoados de tribos, de faunas e floras. Passamos nosso tempo a arrumar essas tribos, a dispô-las de outro modo, a eliminar algumas delas, a fazer prosperar outras. E todos esses povoados, todas essas multidões não impedem o deserto, que é nossa própria ascese; ao contrário, elas o habitam, passam por ele, sobre ele. (DELEUZE, 1998, p.10)

A subjetividade é, assim, um devir sempre aberto a capturar, encontrar, romper, roubar, fazer um novo traçado, que perpassa pela solidão. Esta, por sua vez, remete a conversações, que não ocorrem necessariamente “entre” pessoas, mas entre ideias, com “cada uma se desterritorializando na outra, segundo uma linha ou linhas que não estão nem em uma nem na outra, e que carregam um ‘bloco’” (DELEUZE, 1998, p.16). Esse bloco pode ser entendido como um novo vetor que se localiza fora de estruturas binárias e cristalizadas, sem passado ou futuro. Numa imagem de pensamento: criando rizomas, se estendendo horizontalmente e se ramificando em estruturas independentes, sem raízes ou hierarquias que possam causar preponderâncias ou de onde possam advir fundamentos ideais e supostamente superiores.

A subjetividade vista como rizoma e sua oposição às estruturas arborescentes

No texto extraído do volume primeiro de “Mil Platôs”, intitulado *Introdução: Rizoma*, Deleuze e Guattari reforçam a tese de que a subjetividade se constrói no devir. Porém, não se trata de qualquer devir, ele precisa ser permeado por um modo do sujeito estar no mundo, que depende de um corte com os modelos cristalizados e da compreensão de que não há um começo e nem um fim. Eis a perspectiva rizomática pela qual o sujeito atua no mundo por uma linha traçada pelo meio, entre dois, colocando em questão sua relação consigo mesmo e com o mundo.

Do ponto de vista da biologia, o rizoma representa um tipo de caule subterrâneo que tem o crescimento horizontal paralelo à superfície do solo. Bulbos e tubérculos são rizomas, suas raízes não servem como pivôs, apenas fixam o vegetal ao solo, absorvem e conduzem água e nutrientes, sem acumulá-los. Um bulbo também pode ser constituído de muitos bulbilhos em ramificação, cada um com a mesma estrutura básica do bulbo inicial, mas independente dele. Como bulbos ou tubérculos, os rizomas possuem numerosas

ramificações e emitem algumas partes aéreas, porém não impõem a suas ramificações a dependência das plantas pivotantes, ao exemplo das árvores, que se ramificam apenas em si e possuem um caule e uma raiz unívocos, dos quais dependem inteiramente galhos, folhas e frutos. O rizoma se opõe à arborescência².

Plantas ou quaisquer outros seres podem ser rizomáticos. Um rizoma não opera de forma dicotômica. Seus primeiros princípios, como apontam Deleuze e Guattari, são de conexão e heterogeneidade; sendo assim, qualquer ponto do rizoma pode ser conectável a outro ponto. Analisando a vida humana por uma perspectiva rizomática, cadeias semióticas de toda natureza podem ser conectadas como organizações de poder que remetem ao mesmo tempo às artes, às ciências, às lutas sociais, às cadeias biológicas, políticas, econômicas, entre outras. Tomando a linguagem como exemplo, denota-se, por uma visão rizomática, que não há uma língua em si ou mesmo uma língua mãe, mas uma variedade de dialetos e línguas especiais. Como num rizoma, a língua faz bulbo e evolui por hastes e fluxos diversos, sem hierarquias.

O processo de subjetivação em Deleuze e Guattari representa, pois, um devir rizomático repleto de estilo, pois um rizoma povoa, mas não define; diferencia, mas não classifica; faz surgir a multiplicidade. Ele se estabelece por

[...] evoluções não paralelas que não procedem por diferenciação, mas saltam de uma linha a outra, entre seres totalmente heterogêneos; fissuras, rupturas imperceptíveis, que quebram as linhas mesmo que elas retomem noutra parte, saltando por cima dos cortes significantes... Tudo isso é o rizoma. Pensar, nas coisas, entre as coisas é justamente criar rizomas e não raízes, traçar a linha e não fazer o balanço. Criar população no deserto [...]. Povoar sem jamais especificar. (DELEUZE, 1998, p.22)

O rizoma se fecha, pois, às pretensões ao absoluto, rompe com o fundamento enquanto único lugar de origem; permite a criação de bulbos independentes a partir de si; não finca raízes; e, se alastra sem hierarquias. Um rizoma caracteriza-se também pelos princípios da multiplicidade e da ruptura. Nele não há sujeito ou objeto, apenas determinações que crescem mudando de natureza. Num rizoma “[...] as multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou desterritorialização segundo o qual, elas mudam de natureza ao se conectarem às outras” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 6).

Como não opera por um sistema de início e fim, mas por conexões, o rizoma ao ser rompido em qualquer ponto, pode ser retomado segundo outras linhas. Assim, ele compreende tanto linhas de territorialização como de desterritorialização, que se encontram em perpétua ramificação e ao mesmo tempo presas unas às outras. Essas características o qualificam como potência eminentemente criadora, que não pode operar por uma lógica binária.

Deleuze e Guattari defendem que o rizoma – por ser inventivo e artístico –, opera pelo princípio da cartografia: nega estruturas profundas e reafirma a importância das entradas e saídas presentes nas superfícies. Um rizoma, como um mapa, possui múltiplas entradas e não pode ser reproduzido, é conectável, reversível, suscetível à modificações, podendo ser desenhado por uma pessoa, um grupo ou um conjunto social. Esse exercício cartográfico do rizoma suscita uma diversidade de mundos possíveis e bane o decalque. É

2 Deleuze e Guattari se colocam contra a imagem da árvore ou da arborescência (sistema centrado) como imagem de pensamento e propõem em seu lugar o rizoma (sistema a-centrado). A árvore não representa uma imagem adequada do pensamento porque pressupõe a existência de uma unidade superior e de sistemas hierárquicos, fechados e centrados; depende de uma raiz e um caule pivotante, dos quais dependem também seus galhos e frutos.

nesse sentido que os pensadores em questão lançam uma crítica à psicanálise tradicional, que teria tirado decalques ou fotos universalizantes do inconsciente; e à linguística, que teria feito o mesmo com linguagem.

A fórmula do decalque é em si mesma problemática porque cria um método único, defende universais, preconiza territorialidades endurecidas, pré-codifica realidades. Segundo Deleuze e Guattari, a teoria de Chomsky³ acerca da linguagem pode ser entendida como uma “decalcomania” porque nela o que está em jogo é o falante em seus caracteres ideais e não locutores reais e concretos. Esse modelo de linguística, não imanente, apropria-se da lógica e da matemática, se enraizando em estudos sobre os fundamentos biológicos da linguagem como características da espécie humana e, conseqüentemente, universais. A teoria de Chomsky, por entender o cérebro como uma matéria enraizada e ramificada, seria mais arborescente do que rizomática: um sistema centrado e hierárquico. Em termos de conhecimento, o que importa é desenvolver sistemas a-centrados, já que estes representam iniciativas locais e sem uma hierarquia central. A linguística de Chomsky e a psicanálise de Freud equivocadamente assumem um sistema central de parâmetros universais. Esse tipo de modelo arborescente dominou o pensamento ocidental a tal ponto que, por vezes, mesmo nos rizomas podemos encontrar o seu despotismo. Para desfazer os elementos dessa percepção arborescente e hierárquica é preciso a instauração de corretores cerebrais, que possam desfazer os dualismos que herdamos e que não fizemos, mas pelos quais necessariamente passamos.

A heterogênesse de Guattari e a produção da subjetividade

Como vimos, a visão rizomática da subjetividade pressupõe o devir, é aberta e abarca multiplicidades. Aprofundando esta perspectiva, Guattari ao escrever *Caosmose*, defende um processo de subjetivação constituído por heterogêneses, isto é, por uma diversidade de elementos que advêm de instâncias individuais, coletivas e institucionais. Todas essas instâncias, não sendo nenhuma delas dominantes ou unívocas, transpassam o ser humano, natural e culturalmente, produzindo nele signos e significados. Contrário aos sistemas tradicionais, o pensador observa a formação da subjetividade pelo viés da semiótica, passando pelos signos, linguagens e os mais diversos acontecimentos como fenômenos produtores de significado.

A subjetividade é, então, polifônica. Em alguns contextos se individua e em outros se faz coletivamente. Em *Caosmose*, Guattari detecta três elementos que ampliam o conceito de subjetividade no mundo contemporâneo, quais sejam: “a irrupção de fatores subjetivos no primeiro plano da atualidade histórica, o desenvolvimento maciço de produções maquímicas de subjetividade e, em último lugar, o recente destaque de aspectos etológicos e ecológicos relativos à subjetividade humana” (GUATTARI, 1992, p. 11).

O primeiro problema, do plano da atualidade histórica, refere-se ao nosso tempo como uma época de grandes movimentos históricos que não se voltam necessariamente à emancipação dos sujeitos. Lidamos com fenômenos complexos que misturam aspirações emancipatórias com pulsões retrógradas e conservadoras intrigantes. A história atual comporta uma crescente reivindicação de singularidade subjetiva, mas ao mesmo tempo tem

3 Para Deleuze e Guattari, Chomsky teria postulado que se pode descrever algebricamente a língua humana a partir de esquemas abstratos e não de dados colhidos em cada situação. Saiu de uma visão indutiva passando à dedução. Ao invés de procurar as particularidades de cada língua, defendeu que, sendo manifestações de uma condição inata, as línguas devem guardar características universais, marcas de sua origem comum no cérebro humano. Nesse sentido, a linguagem se daria sob um conjunto de transformações, que o linguísta poderia descrever universalmente.

se voltado à reterritorializações conservadoras. O retorno a esses arcaísmos tem mostrado que as ciências humanas – entre elas a psicanálise tradicional – parecem insuficientes para dar conta da complexidade alcançada pelo homem na atualidade, com um altíssimo desenvolvimento científico-tecnológico e ao mesmo tempo um apego à tradições culturais e morais arcaizantes.

O segundo problema, colocado em torno das produções maquínicas da subjetividade destaca a necessidade de levarmos em conta o fato de que “[...] as máquinas tecnológicas de informação e de comunicação operam no núcleo da subjetividade humana, não apenas no seio das suas memórias, da sua inteligência, mas também da sua sensibilidade, dos seus afetos, dos seus fantasmas inconscientes”. (GUATTARI, 1992, p.14) Esses dispositivos maquínicos⁴ exigem uma reavaliação dos componentes que constituem a subjetividade atual, tais como: componentes semiológicos manifestados na família, na escola, na religião, na arte, no esporte; componentes fabricados pela mídia em todos os seus seguimentos; componentes semiológicos menores que colocam em jogo máquinas informacionais de signos paralelos e independentes, com destaque para dois pontos antitéticos: a tendência a uma homogeneização universalizante e reducionista da subjetividade, e a tendência à heterogeneidade e à singularização dos seus componentes.

O terceiro problema remete aos aspectos etológicos e ecológicos que incidem sobre a produção da subjetividade. A etologia se caracteriza como uma ciência que se dedica ao estudo do comportamento humano do ponto de vista animal, inato e instintivo, não deixando de focar seus estudos também no âmbito da psicologia e da compreensão dos elementos sociais e individuais que atuam sobre os seres humanos em seu habitat natural. Já a ecologia estuda as relações dos seres vivos entre si, com o meio orgânico ou inorgânico no qual vivem e pode ser entendida como a ciência que estuda as relações recíprocas entre o homem e seu meio social, moral e econômico.

Pelos aspectos etológicos e ecológicos o que importa nos complexos de subjetivação são as trocas múltiplas entre indivíduo, grupo e máquinas, assim como as associações e as apropriações de meios ainda desconhecidos. A contemporaneidade exige novas práticas que rompam com o esfacelamento da imagem do eu e as diversas representações confusas e contraditórias com as quais nos deparamos. Trata-se de uma reapropriação autopoietica⁵ dos meios de produção da subjetividade, o que significaria a capacidade dos sujeitos de produzirem a si mesmos singularmente ainda que se encontrem presos à instâncias coletivas.

Guattari ressalta que o que de melhor advém desse complexo modo de produção da subjetividade é a criação de novos universos de referência e o mais negativo é o processo de mass-midialização⁶ embrutecedora à qual estamos submetidos. Lembrando Heidegger ao afirmar, em *A questão da técnica*, que onde mora o perigo, nasce também a salvação, tal processo pode levar também a uma reapropriação e a uma ressignificação da utilização da

4 Os dispositivos maquínicos englobam uma parte não-humana da subjetividade, tais como trabalhos com o computador, universos de referências incorporais, relativos, por exemplo, à música, às artes plásticas, como máquina sociais mass midiáticas e linguísticas que não podem se classificadas como humanas. Essa parte não-humana ou pré-pessoal da subjetividade é essencial ao desenvolvimento da heterogênese.

5 Autopoieses pode se entendida, neste contexto, como autoprodução. Em grego *auto* significa próprio e *poiésis*, criação. No contexto como foi pensado pelos biólogos chilenos Francisco Varela e Humberto Maturana, autopoiese designa a capacidade dos seres vivos de produzirem a si próprios.

6 Mass-mídia representa o conjunto dos meios de comunicação de massa enquanto sistemas organizados de produção, difusão e recepção de informação. Estes sistemas são geridos por empresas especializadas na comunicação de massa e explorados nos regimes concorrenciais e monopolistas. Os Mass Média podem se assentar em diferentes suportes de informação: TV, rádio, imprensa escrita, livro, disco, cartaz, documentos áudio-visuais, entre outros.

mídia, como modo de desenvolver trocas múltiplas entre indivíduo-grupo-máquina em prol da ressingularização da existência por outras dimensões e estruturas, sobretudo por novos paradigmas ético-estéticos.

O problema é que o atual maquinismo que toma conta da nossa realidade vai muito além da máquina técnica e dos dispositivos materiais fabricados pelo homem; alcança universos individuais, coletivos, psicológicos, culturais, sociais e políticos. As máquinas não cessam de se desterritorializar rumo a uma nova forma maquínica e de empreender mudanças substanciais no pensamento e na vida humana. Deve-se acrescentar a isso o fato dessas máquinas operarem no seio das sociedades capitalistas, que colocam no lucro e na apropriação do capital seu fundamento e objetivo principal, afirmando a existência de universalidades cristalizadas, acima das categorias heterogêneas dos entes.

A mônada e a dobra de Deleuze, criando multiplicidades

Na busca de compreensão do processo de subjetivação humana a heterogênesse de Guattari se mescla à dobra de Deleuze. Este pensador, ao retomar as mônadas⁷ de Leibniz, reafirma a existência de apenas dois tipos de matérias: as orgânicas e as inorgânicas. Estas operam por forças elásticas; já os organismos vivos ou matérias orgânicas operam por forças plásticas que se movimentam ininterruptamente e podem tender e distender, contrariar e dilatar, comprimir e explodir. Por fazerem dobras, as matérias orgânicas, entre as quais se incluem o ser humano, possuem capacidade de inflexão e de curvatura variável. O ponto de inflexão pelo qual a matéria orgânica se dobra representa sua intrínseca singularidade. Ele não remete à coordenadas acima ou abaixo de si, à direita ou à esquerda; não obedece à simetria e nem a qualquer plano privilegiado; abre-se à flutuação, à variação. Transformadas por diferentes dobras, as forças orgânicas plásticas são mais maquínicas do que mecânicas, isto é, são constituídas por universos de referências também incorporais, de caráter multicomponencial e coletivo. Daí se depreende que os organismos vivos, ao modo da mônada leibniziana, possuem uma individualidade irreduzível e em suas linhagens guardam uma pluralidade também irreduzível.

Os sujeitos deleuzianos podem ser entendidos como as mônadas de Leibniz, porém apenas à luz da arquitetura barroca. A mônada, mais do que um átomo, representa uma partícula imaterial indivisível, uma cela, uma sacristia, um compartimento fechado, sem portas ou janelas, em que todas as ações são internas. Na mônada interpretada pela arquitetura barroca, a luz se apresenta por meio de aberturas invisíveis ao próprio habitante. Nela os buracos são substituídos por dobras. A mônada vista por Deleuze representa, assim, a autonomia interior, o princípio metafísico da vida, uma interiorização sempre em curso, que tem como correlata a fachada externa totalmente independente: um componente físico, cheio de buracos, portas, janelas e que permanece sempre aberto.

É pela dobra que Deleuze propõe a ligação entre o interior (a matéria fechada, que se direciona para baixo) e o exterior (a fachada aberta, que tende a elevar-se). A exterioridade prolonga-se sem cessar e permanece aberta, mas estabelece uma espécie de unidade com o interior. Um dos andares é metafísico e concernente às almas e o outro

7 Mônada é o nome dado por Leibniz à alma ou ao sujeito como ponto metafísico. Trata-se de uma substância espiritual simples, fechada em si mesmo, que não pode ser dividida e que não tem partes. Como componente último da realidade imaterial, ela explica o mundo como uma série infinita de noções ou conceitos individuais. Por analogia, cada mônada é como um sujeito que tem em si todos os seus predicados. Pela perspectiva da mônada leibniziana o mundo está envolvido por uma infinidade de almas individuadas, diferentes, fechadas, indivisíveis e que se encerram em si mesmas.

é físico e relativo aos corpos. Essa espécie de divisão não impede, porém, que os dois vetores componham o mesmo mundo, um receptáculo único, uma mesma casa. Deleuze lembra, em sua representação, que não se trata da repartição em dois mundos distintos e antitéticos ao modelo do mundo sensível e do mundo inteligível platônico, mas de dois andares separados, que dialogam pela dobra. Nas duas instâncias e entre elas, a matéria se dobra, desdobra e redobra, propagando um tipo de correspondência e de expressão mútua. Isto porque, no barroco, luz e trevas representam dois andares separados por uma linha tênue, a dobra, que não compreende oposições. Em direção ao interior, a luz desliza como uma fenda entre as trevas, o claro não cessa de mergulhar no escuro. Há, simultaneamente, uma independência e uma estranha correspondência entre os dois ângulos.

Como mônadas, somos almas individuadas, que guardam pontos de vistas irreduzíveis, mas que tocam a pluralidade pela dobra, pela curvatura.

Cada Mônada [diz Deleuze], como uma unidade individual, inclui toda a série; assim, ela expressa o mundo inteiro, mas não o faz *sem expressar mais claramente uma pequena região do mundo, um “departamento”, um bairro da cidade, uma sequência finita*. Duas almas não têm a mesma ordem, mas tampouco têm a mesma sequência, a mesma região clara ou iluminada. (DELEUZE, 1991, p. 48, grifo do autor)

O jogo de luz e sombra dentro da mônada pode representar a individuação e a variação do uno no múltiplo frente ao sujeito. Junto a isso, o ser humano, como matéria orgânica, é um corpo essencialmente elástico, que comporta ao mesmo tempo graus de dureza e de fluidez. Seu mecanismo interno funciona como uma mola que pode dobrar-se, desdobrar-se e redobrar-se. Este corpo ou matéria habita um mundo de muitas curvas e outros mundos menores. Qualquer corpo ou matéria para percorrer os espaços desse mundo, sem constância e ordem, precisa compor-se de molabilidade, ser flexível, precisa movimentar-se como uma mola. A plasticidade da matéria orgânica se faz por movimentos de pulsão e retração, dobra e desdobra, involução e evolução. Assim, quando um organismo vivo morre, ele não é aniquilado, ele involui e redobra-se no germe. Pela perspectiva da plasticidade da matéria orgânica, todo animal é duplo, mas de modo heterogêneo como uma borboleta que se desdobra na lagarta; todo corpo contém em seu meio interior, outros corpos, que contém também outros organismos na medida em que a matéria dobra-se e desdobra-se infinitamente.

Considerações finais

Ao tomarem como problema o processo de subjetivação do homem na contemporaneidade, Deleuze e Guattari chamam a atenção para uma densidade de elementos que nos fazem pensar na complexidade alcançada pela vida humana na atualidade. O caráter imanente por eles apresentado destaca uma diversidade de aparatos de ordem material e imaterial constitutivos da subjetividade. Chama atenção a proposição de novas imagens do pensamento pelas quais podemos interpretar os movimentos dos indivíduos. O rizoma, com seu sistema a-centrado, é apresentado como uma imagem de pensamento por oposição às arborescências e aos sistemas pivotantes, centrados e dependentes de uma base única. Essa imagem pode significar a disposição independente e a-centrada dos sujeitos no mundo, que contempla multiplicidades, diferenças e identidades variadas, das quais se desprende o direito das minorias de inventar o seu modo de vida, criar e de traçar seus próprios significados para o mundo.

Deleuze e Guattari também se utilizam do mapa e da cartografia como imagem do pensamento. Numa compreensão da vida, pela via da cartografia, querem representar as múltiplas possibilidades de entradas para os sujeitos no mundo. Os caminhos não são traçados únicos e o mapa não é um decalque. Pelos movimentos cartográficos os sujeitos anunciam um novo território, traçam suas linhas de fugas adjacentes, colocam-se fora da sua história e dos sistemas instituídos, estabelecendo um novo território existencial. A cartografia convoca-nos a um tipo de nomadismo, possibilitando desterritorializações e reterritorializações.

A imagem da mônada, como identidade unitária, proposta por Deleuze, qualifica no sujeito sua imanência, o que há de aberto e o que há de fechado em sua condição existencial, universos referenciais de onde esse sujeito se autoconstrói e territórios por onde ele pode trilhar. As dobras e redobras representam performances que os sujeitos podem assumir porque possuem uma matéria orgânica plástica, flexível, capaz de molabilidade. Os sujeitos, como mônadas, expressam uma parte do mundo, num território e numa sequência finita. Outros mundos, outras mônadas, aparecem nas vizinhanças e em suas próprias singularidades. Essas singularidades distintas, esses diversos mundos possíveis são composíveis, se prolongando em todas as direções até outras singularidades sem negar, porém, as incompatibilidades ou a existência de mundos “incomposíveis”, que representam tão somente divergências ou o não prolongamento de uma matéria orgânica em relação à outra.

Guattari acrescenta às imagens de pensamento anteriores o fato de que as produções semióticas da subjetividade, como a mass mídia, a informática, a robótica e todas as máquinas tecnológicas de informação e comunicação passam a operar diretamente na constituição da subjetividade dos indivíduos, atingindo suas memórias, inteligências, sensibilidades, afetos e até mesmo seus fantasmas inconscientes. Essas dimensões maquínicas da subjetivação exigem uma redefinição dos componentes que forjam a subjetividade contemporânea já que, de um lado, desencadeiam uma tendência à homogeneização e, de outro, traçam caminhos da heterogeneidade e da singularização. As novas incursões tecnológicas abrem, com isso, universos plásticos inusitados e sobre os quais precisamos operar no sentido de evitar ilusões progressistas e visões pessimistas extremadas. O que se propõe é uma recomposição da corporeidade existencial ou da ressingularização do sujeito por múltiplas vias, mas sobretudo por uma espécie de novo paradigma ético-estético.

Vivemos numa época de verdadeiros positivismos reducionistas, de profundas degradações ambientais e em que a própria espécie humana encontra-se ameaçada pela lógica dos conjuntos discursivos do capital. Por isso, nos convém reinventar nossos modos de vida em termos sócio-culturais, econômicos, psíquicos, políticos, éticos e estéticos. A abertura ao novo, às diferenças, às multiplicidades e minorias é uma exigência de nossa época, que não pode, sem grandes prejuízos, se negar a uma visão aberta e democrática da nossa existência em conjunto. É fato, o mundo atual encontra-se em um emaranhado de impasses urbanos (miséria, fome, violência, desemprego), ecológicos (escassez de recursos, exploração indevida do meio ambiente, aquecimento global, degelo polar, desmatamento), demográficos (refugiados, favelados, excluídos de saneamento, energia e escolarização). Os males sociais, culturais, econômicos, políticos e existenciais da contemporaneidade precisam ser revistos de modo a criar um conceito de civilização razoável, compatível com os interesses da humanidade em conjunto.

Referências bibliográficas:

DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. 4ª. Edição. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo, Editora 34, 1992.

_____. *Diálogos*/ Gilles Deleuze, Claire Parnet. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Introdução: Rizoma*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995. (Texto extraído de *Mil Platôs-Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol.1)

GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992.

Extirpando “um homenzinho dentro do homem”

Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa¹

Há um ponto comum, segundo Merleau-Ponty, no grande prejuízo legado pela tradição: a recusa de dar ao sensível uma significação. Com isso, tenciona-se o nível da experiência em dois pólos opostos, separando a esfera do sensível da esfera do inteligível. Todo o esforço de Merleau-Ponty será o de ultrapassar a limitação identificada nessa dicotomia. Para isso, ele precisa manter a tensão entre os pólos, objetivo e subjetivo, sem romper com estes termos, uma que, “não há pois aqui nenhuma destruição do absoluto ou da racionalização, senão do absoluto e da racionalidade separados” (Merleau-Ponty, 1990, p. 67). Se primeiramente o debate com outras correntes filosóficas serve para desconstruir o objeto do conhecimento (descentrar o sujeito), agora este recurso será utilizado para garantir uma “mundaneidade”. Desta forma, o verdadeiro problema da constituição do *ser* deve ser conquistado no próprio campo fenomenal. É ao mundo sensível que se deve ir para interrogar sua experiência de expressão e não a um reduto subjetivo.

Há uma anterioridade do mundo sensível em relação ao universo do pensamento, para MERLEAU-PONTY (2000, p.23) “este mundo sensível é o ponto de apoio da verdade”. Assim, a experiência do mundo é irreduzível a uma apreensão intelectual; ou seja, há uma impossibilidade de tornar o mundo objeto de conhecimento, inteiramente determinado. Tanto que o projeto merleau-pontiano é fazer reflexão do irrefletido, entendendo que para refletir não é preciso subir às abstrações da consciência, numa tentativa de abarcar o mundo por um acesso intelectualizado e privilegiado. O autor sabe que há uma espécie de primado do mundo, uma organização própria deste que, para deixá-lo falar, faz-se necessário trazer do fundo do silêncio do mundo a sua expressividade própria, diferente de reduzi-lo às coisas ditas.

Por exigência deste projeto, Merleau-Ponty encontra-se numa radicalização da própria filosofia, isso se dá através do paradoxo que comporta a percepção: a imanência e a transcendência. Afirmar isso, indica que a “aparição de ‘alguma coisa’, exige indivisivelmente essa presença e essa ausência” (Merleau-Ponty, 1990, p. 48). Dessa maneira, o percebido nunca será um objeto determinado ou já dado, pelo qual apreendo seus atributos ao conhecê-lo, e sim “algo” que, ao aparecer, também se oculta, que ao se revelar, ao mesmo tempo se esconde, de forma que a objetividade do percebido está enraizada num “fundo obscuro” e indeterminado pela intelecção. A experiência perceptiva da qual trata Merleau-Ponty se diz em um sentido muito mais largo que a científica. Esta experiência é antepredicativa, no sentido de que ela assume uma racionalidade do mundo, uma organização própria dos fenômenos que se encontra fora da esfera meramente lógica. À luz de um

¹ Pós doutoranda (bolsista CNPq), Universidade Federal de São Carlos

saber “puro”, logicamente coerente, a experiência do mundo é tomada em seu sentido absoluto, escapando completamente das contradições reconhecidas e descritas pelo filósofo na percepção.

Há um horizonte temporal comum à percepção e ao pensamento, “embora não transcorram com a mesma rapidez nem o mesmo tempo” (Merleau-Ponty, 1990, p. 56), pois a inteligência se dá sempre de modo posterior à experiência e tenta, por sua vez, determiná-la. Mas admitir este horizonte é recuperar o movimento primordial do ato perceptivo, a maneira “espontânea” no interior da qual os fenômenos são revelados, o que permite realizar uma comunicação desvinculada de certos prejuízos dicotômicos (subjetivismo/objetivismo, intelectualismo/ empirismo, alma/ corpo). É na denúncia destas falsas oposições que Merleau-Ponty funda seu conceito de percepção, entrelaçando-as. Essa maneira espontânea é o que Merleau-Ponty denomina de fé perceptiva, uma adesão cega ao mundo que desautoriza as armadilhas intelectualistas. Para entendê-la melhor, faremos um paralelo com o tema da alucinação.

Um esquizofrênico é capaz de distinguir sua alucinação de sua percepção, conforme um dos exemplos citados por MERLEAU-PONTY (1999, p.448) “uma demente senil que se queixa de encontrar pó em seu leito sobressalta-se quando verdadeiramente encontra nele uma fina camada de pó de arroz: ‘O que é isso? Este pó é úmido, o outro é seco’”. Esta mulher sabe distinguir que o pó, que os médicos puseram sem ela saber, é úmido e o que ela vê é seco. Mas como a alucinação, que é uma alteração na percepção, pode suplantar e valer como realidade? O que percebemos com este exemplo é que o alucinado não faz um juízo falso, pois se o fizesse tomaria por verdadeiro o mundo mórbido. Na verdade, ele toma o mundo mórbido como realidade e isso não é um juízo. Nenhuma consciência, por mais louca que seja, abandona o mundo! Esse mundo privado que o louco vive não é apartado totalmente do mundo, mesmo quando a consciência opera no mais alto grau de abstração, ela sempre pressupõe o mundo, e esse pressuposto é implícito, é impensado. Mas, novamente, por que o mundo fictício pode valer como realidade, embora o alucinado o distinga da percepção? Tanto a percepção quanto a alucinação são modalidades de uma mesma função e essa função está longe de ser uma operação intelectual, um saber intrínseco. O alucinado vive como realidade o conteúdo de sua alucinação, justamente porque não há no interior da alucinação uma espécie de signo, traço ou índice que indique que ela é uma ilusão. É porque ela é uma adesão cega ao mundo que se pode alucinar com fervor.

O estar no mundo é tão pleno, tão intrínseco, que a consciência de si se faz em segundo plano. A adesão cega ao mundo é anterior à distinção entre verdadeiro ou falso, e é por isso que ora ela pode perceber e concordar com a plenitude e ora alucinar (discordar) no mundo. Se o mundo fictício vale como verdade para o doente, é porque ele se coloca à margem daquilo que barra a ilusão. É o horizonte da coisa percebida, a série concordante das percepções, que permite corrigir as ilusões. A verdade da percepção se encontra nessa série continuada, de modo que, alucinar é se colocar à margem disto que pode barrar a ilusão. A percepção se revela verdadeira porque ela se abre ao horizonte, se desdobra temporalmente segundo esse horizonte². No entanto, o que garantiria esta verdade perceptiva? Podemos pensar que o seu valor verdadeiro se assegura pela sequência concordante que se mantém na experiência perceptiva, se a apreendo retrospectivamente.

2 Um objeto tem horizonte e é este que assegura a continuidade do objeto. Por exemplo, se olharmos para uma lâmpada, sua evidência nunca é apodítica, mas o lado não visto da lâmpada se oferece como presença no horizonte perceptivo, da mesma forma que uma figura só aparece sobre um fundo. Nesse caso, é o mundo que é o horizonte de nossas percepções.

Assim, a diferença entre a percepção e a alucinação é que a primeira se encontra aberta ao horizonte de percepção e à verdade que só se dá pela experiência, a qual se mantém concordante, ao passo que a segunda carece dessa série continuada, havendo nela uma espécie de recuo do mundo. Entretanto, o acesso ao mundo e o recuo são dois aspectos de uma mesma função, ou conforme MERLEAU-PONTY (2000, p.20), “o homem ‘natural’ segura as duas pontas da corrente [acesso e recuo ao mundo], pensa *ao mesmo tempo* que sua percepção penetra nas coisas e que se faz alguém de seu corpo”. Faz parte dessa fé cega ter um acesso direto ao mundo, bem como recolher-se nele, e produzir “fantasmas” interiores (“entrincheiramentos”). Do ponto de vista lógico, isso implicaria uma contradição, mas no âmbito da experiência tal ambiguidade é aceita.

Com isso, podemos afirmar que toda consciência presume uma adesão cega ao mundo em todos os instantes, e que essa adesão é o “movimento que nos leva para além da subjetividade, que nos instala no mundo por uma espécie de fé ou opinião originária” (Merleau-Ponty, 1999, p. 459). É impossível para Merleau-Ponty dar o salto cartesiano de suspensão do mundo, dos sentidos. Esse argumento clássico referente ao sonho, ao delírio e à ilusão, visa desmontar (retirar) o valor da percepção, colocando-a no nível subjetivo. Ao contrário, para Merleau-Ponty, tanto a percepção quanto a ilusão, estão tocando o mesmo mundo, pois é o mundo que garante a percepção e não mais um reduto de consciência, como em Descartes. A estratégia cartesiana é a mesma do cético, ambos desvalorizam a percepção em favor de um argumento do sonho, mas ambos não percebem que só o fazem em prol de um “verdadeiro em si”. Tal postulado só pode ser mantido à custa do entendimento (de um *cogito*). É somente à luz de uma verdade perceptiva que se pode falar em falsidade onírica, essa falsidade se revela como tal porque não goza daquela verdade própria da percepção: a de se manter concordante, ordenada e articulada no tempo. Assim, igualar percepção e sonho é uma ingenuidade, porque postula uma verdade arbitrária, a qual é atribuída, no caso de Descartes, a um terceiro termo (Deus) exterior à percepção³.

Não se pode transformar, como se faz no argumento do sonho, uma percepção em subjetivação/representação, essa “convicção muda” do mundo sequer é uma visão MINHA, no sentido privado, como o reduto de uma interioridade. Dessa forma, Merleau-Ponty aponta para o paradoxo da experiência perceptiva, que é ao mesmo tempo percepção do mundo e visão MINHA (imanência e transcendência). Essa visão se faz do próprio mundo e não de uma mente (“componente subjetivo”), isso implica que não há um sujeito absoluto que encerra o mundo em suas representações, pois o acesso ao mundo é pelo corpo e “a percepção que talvez não esteja ‘em minha cabeça’, não está em parte alguma a não ser em meu corpo como coisa do mundo” (Merleau-Ponty, 2000, p. 21). Assim, o meu corpo é feito do mesmo estofo ontológico do mundo⁴. Isso é o inverso que acontece nas *Meditações* cartesianas, pois elas transformam o conteúdo percebido em representação/ ideia/ aparência, e é esse salto reflexivo que traz o reduto subjetivo. O acesso ao mundo é direto e é dado na experiência, não há coincidência das coisas com a minha representação delas, não há nada além da experiência que tenho delas.

É preciso descer ao nível da experiência para saber como as coisas vem a ser, como são constituídas, visto que há um nível de experiência que escapa à razão, um certo

3 É como se, no fundo, a reflexão Cartesiana implicasse numa “desmundanização”, pois o sensível é reduzido a puro pensamento.

4 Essa afirmação é derivada de uma nota de rodapé de *O Visível e o Invisível* (2000, p.128) “o próprio olhar é incorporação do visível, busca dele próprio, que LÁ ESTÁ”. Este “lá está” foi traduzido da expressão francesa “qui en est”, que significa “é dele, do visível”. Assim, o vidente é do mesmo estofo ontológico que o visível.

irracionalismo⁵, uma certa intencionalidade das próprias coisas. Ao assumir a ideia de que as coisas se organizam por elas mesmas, Merleau-Ponty aponta para uma “recusa cartesiana em dar ao sensível outra função que não a de mero testemunho da existência, incapaz por princípio de dar alguma informação sobre a essência” (Moura, 2001, p. 242). Parece extravagante, para o autor, dizer que há uma subjetividade que organiza as coisas no mundo, pois a reflexão, que conserva um puro pensar, trata de uma dimensão constitutiva afastada da experiência, e isso implica numa dupla transposição: “a transposição do sujeito encarnado em sujeito transcendental e da realidade do mundo em idealidade (...) Daí porque, contra ela, é necessário voltar ao fundamental, à relação entre sujeito e mundo, e mostrar uma dupla encarnação, a do sujeito e a do mundo” (Moutinho, 2004, § 1). A conversão da percepção em pensamento implica por si só uma universalidade⁶, sem que se precise colocar em questão a alteridade. Quando o Outro aparece não encarnado, só como pensamento, ele não coloca realmente o problema da alteridade, pois esse pensamento não passa de uma significação ideal. A alteridade é um embate entre sujeitos, mas o Eu cartesiano não é sujeito no sentido forte da encarnação, ele é somente um entendimento, uma pura significação “desubstancializada”. Daí vem a expressão “pensamento de sobrevoo”, que recusa habitar as coisas, pois o espírito não pode ter carne se é ele o responsável por organizar e se relacionar com o mundo. O espírito se apresenta, como afirma Merleau-Ponty, no título de seu artigo, “*em toda e nenhuma parte*”, visto que como espírito ele pretende abarcar tudo, mas ao mesmo tempo, por ser espírito, ele não se encontra encarnado em lugar nenhum.

No entanto, a originalidade, segundo MERLEAU-PONTY (2006, p.301), do primeiro movimento de Descartes, consiste em “abandonar as coisas extramentais, que o realismo filosófico havia introduzido, para retornar a um inventário, a uma descrição da experiência humana sem nada pressupor que a explique inicialmente de fora”, colocando-se no interior desta percepção como “fato psíquico”. Desse modo, o *cogito* cartesiano não revela apenas a certeza do próprio existir, ele oferece um método, que consiste em analisar o próprio pensamento da “coisa” e o sentido que lhe é imanente. Contudo Descartes não leva a cabo sua descoberta, não reconhecendo como fundamento do mundo a inerente experiência interna e externa deste. No pensamento cartesiano há um “índice existencial” que distingue o objeto percebido (ou a ideia imaginária do objeto) de sua manifestação real, ou seja, “a alma, quando percebe, é ‘excitada’ a pensar um certo objeto existente por um acontecimento corporal ao qual ela ‘se aplica’ e que lhe ‘representa’ um acontecimento da extensão real” (Merleau-Ponty, 2006, p. 304). Assim, a experiência de uma presença sensível é explicada por uma presença real, o que torna a percepção imprópria para garantir a existência (permanência/ identidade) do objeto; por isso, se faz necessário um recuo ao pensamento. Na passagem do ver para o pensamento de ver, “eu deveria dizer que havia uma coisa percebida e uma abertura para essa coisa que a reflexão neutralizou, transformou em percepção-refletida” (Merleau-Ponty, 2000, p. 46), pois a reflexão neutraliza ambas as coisas (a percepção e a coisa percebida), transformando-as em refletidas.

Dessa forma, o que Descartes não reconhece é que abaixo de uma significação adquirida, de uma dada representação, acontece “o arranjo momentâneo do espetáculo sensível” (Merleau-Ponty, 1999, p. 75). Mas isso não significa dizer que uma razão esteja escondida atrás da natureza, que leis físicas possam fornecer explicitações das estruturas

⁵ No sentido de que não é através do entendimento, do meu intelecto, que eu conheço o mundo. Eu não apreendo o mundo através de conceitos. Na verdade, encontrar um sentido já elaborado, organizado, opaco, é a sombra do filósofo; é a autonomia do sensível.

que formam o mundo. Apesar de Descartes ter “esbarrado” com a “facticidade” da existência individual, indo além das representações absolutas de “sujeito” e “mundo”, encerrados em um primado da objetivação, ele não deu à sua descoberta a devida importância. Uma vez que para “fazer da percepção um conhecimento originário, ele precisaria atribuir à finitude uma significação positiva” (Merleau-Ponty, 1999, p. 75). No entanto Descartes falta neste ponto, ao recuar a um Deus (infinito) para atribuir-lhe a positividade do conhecimento. A solução cartesiana não é, portanto, “considerar o pensamento humano em sua condição de fato como garantia de si mesmo, mas apoiá-lo em um pensamento que se possui absolutamente. A conexão entre a essência e a existência não é encontrada na experiência, mas na ideia do infinito” (Merleau-Ponty, 1999, p. 76), ou seja, em Deus.

Ao tentar atribuir à consciência a inteira posse de suas operações, Descartes esconde uma subjetividade autêntica, fazendo com que o Eu deixe de ser. “Ilhado em suas representações, o sujeito cartesiano não tem acesso direto à realidade e necessita do aval divino para assegurar-se do valor objetivo das ideias” (Ferraz, 2006, p.14). Sendo assim, a busca cartesiana se restringe a garantir o vínculo entre o mundo interior (subjetivo) e a realidade exterior.

Contudo, Merleau-Ponty não intelectualiza a percepção, na medida em que ela tem sua própria autonomia, a garantia de si. Ele a deixa aberta a um horizonte exploratório, “é acima da própria percepção que precisamos procurar a garantia e o sentido de sua função ontológica” (Merleau-Ponty, 2000, p. 18). A solução merleau-pontiana para o cartesianismo vem através da percepção de outrem no mundo como lugar comum, sem resíduos de interioridade. Essa é a única maneira de dissolver o prejuízo cartesiano, aniquilando qualquer reduto de subjetividade, descrevendo uma relação tal que a comunhão, ou emparelhamento do Eu com o Outrem, seja na forma de “intercorporeidade”. Isto não significa dissolver a oposição Eu-Outro, e sim alargar seus limites, eliminando qualquer resquício de fundo privado. Logo, o “sujeito” deve ser idêntico ao ato pelo qual ele se projeta no encontro do Outro, não podendo haver fundo privado, de modo que assim elimina-se qualquer interioridade. Diferente de uma relação frontal, em que o Eu e o Outro se fundem tornando-se um, Merleau-Ponty adota uma “relação lateral” que é mediada por um terceiro termo, por um lugar comum que é o mundo. O mundo é o terceiro termo partilhado por mim e por outrem, e é a “parelha” do Eu com o Outro a qual garante a dissolução do fundo privado graças a um terceiro termo que promove tal imbricação.

Merleau-Ponty não salta da coexistência para um interior, para um fundo de reserva, ele radicaliza, com a noção de emparelhamento, o momento da coexistência e evita o reduto do si. Isso se deve ao fato que minha percepção do outro não o esgota, não o apanha em sua totalidade, pois o outro é manifestação no mundo, e não se reduz a isso; ele também se recua, embora não se retire por completo porque está em situação. Conforme MERLEAU-PONTY (2000, p.136-7) “se há uma relação do visível consigo mesmo que me atravessa e me transforma em vidente, este círculo que não faço mas que me faz, este enrolamento do visível no visível pode atravessar e animar tanto os outros corpos como o meu”, ou seja, se o vidente é do visível, então a visão é a relação do visível consigo mesmo, a qual me atravessa. Logo, a visão não se faz do interior, mas do próprio mundo, o vidente emigra para o visível e se torna um com ele. O mundo conduz o meu olhar, e enquanto vidente, devo poder desfazer-me, descentrar-me, deixar-me arrastar por uma visibilidade não em mim, mas comigo, a partir do mundo. Para eu ser um com o mundo e o mundo me

conduzir, é preciso ser como o visível. E, mesmo sendo feito do mesmo estofo ontológico do mundo, emparelhado com ele, cada um é um. O vidente é do visível, faz com ele um, mas não é ele. Assim, o “meu corpo é feito da mesma carne que o mundo” (Merleau-Ponty, 2000, p. 225), mas não é o mundo. Com isso, a identidade entre vidente e visível é consolidada sem superposição de um no outro, é uma fusão do Eu-Outro, mas que implica numa diferença sem contradição.

Se recuso essa tese, tenho que converter aquilo que percebo em conceito/representação e é assim que Merleau-Ponty se livra do idealismo, pois se o tema da alteridade não é posto em termos de consciência, é justamente para trazer a um nível mais originário da percepção. A consciência que se põe absoluta, constitutiva (como no idealismo), não pensa o outro como sujeito. Já o corpo é dotado de uma intencionalidade que não é da ordem do “Eu penso”, não é da ordem da consciência, é da ordem do “Eu posso”. No movimento intencional do corpo não se tem a necessidade da representação, é apenas o movimento efetivo e concreto de existir. A esse corpo foi conferida a autonomia sem a representação de um fim, pois é essa deliberação da consciência que separa o corpo da alma. Para MERLEAU-PONTY (2000, p.20), “no momento em que a percepção surge, ele [o corpo] se apaga diante dela, e nunca ela [a percepção] o apanha no ato de perceber”. Não posso “tocar-me tocando”, como acreditava Descartes na descoberta de sua primeira verdade, a de que o pensamento poderia se apreender no instante em que se pensa. No entanto, a reflexão do corpo sobre si vai ensinar que “não é inteiramente meu corpo quem percebe” (Merleau-Ponty, 2000, p. 20), pois o corpo não se percebe percebendo. Eu não tateio a minha mão enquanto tateante; enquanto minha mão está tocando, ela não se converte em tocada. Não se toca a mão enquanto ela é tocante. Não se olha o olho vendo, enquanto ele desvela o mundo na sua operação de ver, e isso não é argumento lógico, é sim retirado da própria experiência. Conforme CHAUI (2002, p.177) “ver não é apropriar-se do mundo em imagem, mas aproximar-se das coisas, tê-las, mas à distância; [assim como] mover-se não é realizar comandos que a alma envia ao corpo, mas o resultado imanente do amadurecimento de uma visão”. Dessa forma, o corpo que percebe, “o corpo percipiente”, é inapreensível no momento em que percebe, assim como eu não me apreendo enquanto sujeito de percepção.

Para MERLEAU-PONTY (2000, p.238), “toda relação com o ser é simultaneamente tomar e ser tomado”, ou seja, onde há posse há simultaneamente o desapossamento, assim, ser sujeito é ser objeto numa ambiguidade que dissolve qualquer fundo subjetivo. É na coexistência que se encontra a oportunidade de se desfazer e refazer, pois para isso é exigido um descentramento. Se outrem, falando a mim, me faz falar com ele. Escutando, eu também falo e não sou mais passivo. Quando outrem me escuta, ele me faz falar com ele. Elimina-se qualquer passividade ou atividade. Pois quando uma mão aperta a outra, qual é a mão que aperta e qual é apertada? Ou, numa dança, quem do par conduz e quem é conduzido? Há uma comunhão tal que aquilo que outrem fala a mim ecoa em mim de forma que eu não escuto outrem privado em minha posição, a fala dele ecoa em mim dissolvendo o eu; eu acompanho o que ele fala, eu sigo o fluxo da fala dele, e já não há mais fala dele, ou fala minha, há uma fala que conduz ambos. Enquanto escuto, não sou passivo, eu acompanho a fala, sou ativo. Nesse caso, a linguagem é o lugar comum de todo o pensamento, é o terceiro termo que arrasta nosso pensamento emparelhado, promovendo o descentramento dos sujeitos. E só é possível o jogo da parelha, se o que eu falo não produzir significações a partir de minha consciência; e também o inverso: se o que outrem fala não produzir no seu

interior significações. O pensamento pode muitas vezes se acreditar anterior à linguagem, mas ele foi conduzido pela linguagem, ele foi implantado por ela.

Tanto a linguagem quanto o mundo desempenham o papel de mediação na relação, permitindo o descentramento do sujeito, de forma que ele possa se desfazer e refazer conduzido pelo mundo ou pela linguagem. A isso, Merleau-Ponty denomina “reversibilidade”: é o entrelaçamento, movimento que ao mesmo tempo abre o visível à visão e o esconde, pois a coexistência não exaure nem o visível nem o vidente, mas ela afirma cada existência mesmo no momento da comunhão. Segundo MERLEAU-PONTY (2000, p.226), “tocar-*se*, ver-*se*, não é apreender-*se* como ob-jeto, é abrir-*se* a si, ser destinado a si. Não é, portanto, alcançar-*se*, é, ao contrário, escapar-*se*, ignorar-*se*, o si em questão é afastamento, portanto, não cessa de estar latente ou oculto”.

Em virtude do que foi visto, podemos salientar o empreendimento merleau-pontiano de ultrapassar o prejuízo clássico, que opera por meio da relação dicotômica entre sujeito e objeto, ou da oposição da esfera do sensível ao inteligível, através da descrição de uma experiência anterior a estas cisões, a qual opera na tensão destes polos e com isso, não subsume um ao outro. Diferente da estrutura cartesiana, que ao suspender o mundo e os sentidos, os equipara ao nível da representação do sujeito, Merleau-Ponty não põe mais em dúvida a realidade do mundo, não questiona da mesma forma a esfera do sensível. A relação do sujeito no mundo é de tal forma intrínseca, que mesmo a maior das alucinações, que “representaria um afastamento da realidade”, ela acontece no mundo. A adesão ao mundo é tão intensa que Merleau-Ponty denominará este movimento de fé perceptiva. Ao contrário do retorno idealista à consciência, o embate Eu-Outro ocorre entre sujeitos (corpos) e não entre idealidades (consciências). A relação é de coexistência, por isso, ela não é frontal, visto que implicaria numa fusão, na verdade ela é lateral, promovendo uma imbricação na relação Eu e Outro em que os termos ao se revelarem, se escondem, eles se afirmam sem se esgotarem, num movimento descrito por Merleau-Ponty como reversibilidade. Nessa relação o mundo e a linguagem assumem o papel de um terceiro termo que dissolve todo fundo privado, extirpando qualquer resquício de um homenzinho dentro do homem.

Referências bibliográficas:

- CHAUI, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas –FAPESP, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins fontes, 1999.
- _____. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.
- _____. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad. Constança M. César. Campinas: Papirus, 1990.
- _____. *O visível e o invisível*. Trad. José A. Giannotti e Armando M. d'Oliveira. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. “*A cera e o abelhudo: Expressão e percepção em Merleau-Ponty*”. In: *Racionalidade e Crise*. São Paulo: UFPR, 2001.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. “*O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade*”. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*. Vol. 45, No. 110, Jul/Dec, 2004.

O conceito de Parrhesía em Foucault e o ato parrhesiástico de Antígona na tragédia de Sófocles¹

Miriam Izolina Padoin Dalla Rosa²

Este texto objetiva discutir o ato de coragem de Antígona articulando-o ao conceito de *parrhesía* tal como é descrita nos três últimos cursos de Foucault: *A Hermenêutica do Sujeito* (2010b); *O governo de si e dos outros* (2010b) e *A coragem da Verdade* (2011). *Quem é Antígona?*

É uma mulher corajosa, que na descrição de Sófocles, sustenta publicamente uma posição política diante dos questionamentos de Creonte sobre seus atos. Apresento primeiramente a peça teatral grega *Antígona*:

Trata-se da continuação dramática da peça *Édipo Rei* de Sófocles. Depois da tragédia ocorrida nessa primeira peça, Édipo parte para o exílio, deixando seus quatro filhos em Tebas: Etéocles, Polinice, Antígona e Ismênia. Seus dois filhos lutaram pelo poder e chegaram a um acordo de revezamento no comando a cada ano. No entanto, Etéocles, o primeiro a governar, ao fim do mandato, não quis ceder o poder ao irmão Polinice. Esse, derrotado, reuniu um exército em uma cidade vizinha e rival da grande Tebas para enfrentar o irmão, com o objetivo de governar Tebas. Durante o conflito os dois irmãos se matam e, então, quem assume o poder é o tio Creonte, irmão de Jocasta, esposa de Édipo, que também morreu nessa primeira peça.

Na peça *Antígona*, aqui discutida, Creonte autorizado pelo seu poder estabelece que o corpo de Polinice não deve receber as honrarias tradicionais dos funerais, pois esse tinha lutado contra a pátria. Já ao irmão, Etéocles, o rei determinou que fossem dadas tais honrarias fúnebres. Além disso, determinou pena de morte a quem desobedecesse suas ordens. Entretanto, Antígona decide realizar o próprio desejo, desejo esse que desobedecia às leis jurídicas vigentes. Essa jovem mulher desejava enterrar seu irmão Polinice, tanto quanto a Etéocles, porém, Creonte, rei tirano, tio e futuro sogro³ de Antígona promulga uma nova lei que proíbe esse enterro, pois o considerava uma grande ofensa, por isso a alma de Polinices não deveria fazer a transição ao mundo dos mortos. O que diz essa nova lei? “[...] fica terminantemente proibido honra-lo [Polinices] com um túmulo, ou de lamentar sua morte, que seu corpo fique insepulto, para que seja devorado por aves e cães, e se transforme em objeto de horror” (SÓFOCLES, 2005, p.17).

1 Trabalho produzido com auxílio financeiro do PROAP/CAPES.

2 Doutoranda em Filosofia pela UNIOESTE/Toledo/PR. Psicanalista. Graduada em Psicologia. Especialista em Psicanálise Clínica e Cultura. Mestre em Educação. Especialista em Metodologia do Ensino Superior. Mestre em Filosofia pela UNIOESTE/Toledo/PR. Docente no Curso de Psicologia e na Pós-graduação em Psicanálise da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR – Campus Toledo. Contato: miriamipdr@gmail.com

3 Creonte, ao cumprir as leis públicas, em detrimento das leis da tradição, tem como resultado a destruição da sua própria família, que se encerra com a morte de seu filho Hêmon, que se casaria com Antígona.

O que faz com Antígona?

Ao conhecer essa nova lei Antígona decide recusá-la, ela então age conforme as leis que eram até então reconhecidas, inclusive por Creonte, como leis a serem seguidas por todos. Antígona decide enterrar seu irmão. A decisão de Antígona revela a importância do ato do *franco-falar*, que, para Foucault, está justamente na possibilidade de constituir-se um pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta, pois o sujeito que fala se compromete. No mesmo momento que diz 'eu digo a verdade', Antígona se compromete a fazer o que diz e a ser sujeito de tal conduta, ela não cede frente a seu desejo e sustenta sua decisão publicamente. Creonte interroga-a sobre sua ciência da nova lei e a resposta de Antígona é simples e clara, assim como encontramos nas pesquisas de Foucault sobre o pensamento de Sêneca: o essencial na *parrhesía* é transmitir pura e simplesmente o pensamento, com o mínimo de ornamento, desvincilhado de regras e procedimentos da retórica. Esse comprometimento da palavra na *parrhesía* é a base e a condição daquilo que se diz sobre si e daquilo que se vive, assim como lemos no diálogo com Antígona:

Creonte: Ó tu, que mantém os olhos fixos no chão, confessas ou negas, ter feito o que ele diz?

(Antígona ergue-se e fita-o de frente, com desassombro)

Antígona: Confesso o que fiz! E confesso-o claramente.

Creonte: [...] Sabias tu que, por uma Proclamação, eu havia proibido o que tu fizestes?

Antígona: Sim eu sabia! Por acaso eu poderia ignorar, se era uma coisa pública?

Creonte: E, apesar disso tiveste a audácia de desobedecer essa determinação?

Antígona: Sim, porque não foi Júpiter que a promulgou, e a Justiça, Deusa que habita com as divindades subterrâneas jamais estabeleceu tal decreto entre os humanos [...] (SÓFOCLES, 2005, p.29-30).

Reconhecemos nesse diálogo a *fala franca* de Antígona, que pode ser pensada aqui como uma ação política, que ultrapassa a noção de decisão de interesse particular. Considerando a definição de Foucault sobre a *parrhesía* como noção política lemos do ato de Antígona como um **ato ético e político**. Pois a *parrhesía*, trata da história das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo e aproxima as relações ente sujeito e verdade, arraigadas originariamente na prática política e derivadas depois para a esfera da ética pessoal. A decisão de Antígona teve como consequência ser sentenciada a ser enterrada viva. Uma questão é posta a partir desse mito: é possível viver com ética e ser submisso às normas impostas por uma sociedade? Ao consideramos os dispositivos de poder de Foucault para discutir essa questão entendemos que os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que eles passam a representar, seja na antiguidade, e ousamos dizer, seja na contemporaneidade. Essa questão de obediência e transgressão é amplamente discutida na peça sobre Antígona, e conduz a compreensão da conduta humana e seus conflitos universais, pois a *parrhesía* propriamente filosófica não permanece identificada apenas a um modo ou a uma técnica de discurso. Pelo contrário, identifica-se com a própria vida. Trata-se de um filosofar, que nas palavras de Foucault implica em ocupar-se de si mesmo e de um exercício de escutar e testar se sabemos de fato o que sabemos sobre nós mesmos. A *parrhesía* é, então, vital em relação a política, a ética, a vida e a morte.

O termo *parrhesía* descrito por Foucault é definido como o *falar franco* ou *a libertas*, constituindo-se como uma das técnicas fundamentais do *cuidado de si* na Antiguidade. Falar com a liberdade da palavra, é, portanto, o próprio ato *parrhisiástico*, e está implicado a uma dimensão filosófica e política, considerando o *governo de si*, assim como Sófocles descreve em seu texto.

Em Sófocles encontramos uma preocupação em mostrar as consequências advindas das atitudes de cada um de seus personagens. Desse modo, Antígona ocupa um lugar central na condução do seu destino, o qual se apresenta de forma incerta em um mundo em transformação. No seu texto *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault, ao se referir a Antígona diz: “ela [Antígona] nos apresenta um resumo das grandes conquistas da democracia ateniense: a história do processo através do qual o povo se apoderou do direito de julgar; do direito de dizer a verdade, de opor a verdade a seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam [...] Esse direito de opor uma verdade sem poder a um poder sem verdade deu lugar a uma série de grandes reformas culturais características das sociedades gregas” (FOUCAULT, 2005, p.54).

Parece-nos que isso também ocorre no século XXI em relação ao modo como a mulher ocupa o espaço público. Essas reformas culturais, descritas por Foucault, são percebidas também na construção da identidade da mulher que manifesta e sustenta suas posições publicamente, sejam subjetivas ou políticas. Retomamos as pesquisas de Foucault (2010b) sobre os gregos em que cita a passagem da *Carta VIII*, de Platão, nela ele situa o conselho político (*symbolé*) como manifestação e exercício da *parrhesía*. Foucault aponta que Platão desenvolve uma atividade *parrhesiasta* e procura localizar em que o discurso da *symbolé*, o discurso do conselho, se caracteriza como uma *parrhesía*.

Foucault (2010b) afirma que o discurso de Platão apresenta caráter absolutamente pessoal. Trata-se, dessa forma, de uma enunciação em seu nome, de suas opiniões e recomendações. A *parrhesía*, de Platão, caracteriza-se por uma tensão entre o registro de um conselho particular dado em função de circunstâncias que lhes são contemporâneas, ao mesmo tempo em que é também um discurso que alude a princípios gerais e constantes. Em outras palavras, este discurso de *parrhesía* estende-se a princípios gerais concomitantemente à referência a circunstâncias particulares.

A *parrhesía* de Platão dirige-se a ambas as partes do enfrentamento siracusano, pois trata-se de um discurso recomendado a todos. Ela não consiste em uma imposição e prescrição de leis: trata-se de um discurso de persuasão dirigido a todos e a cada um para que se adote certo comportamento ou conduta. Segundo Foucault (2010b), é possível localizar notáveis modificações na noção de *parrhesía políticae* e, a partir desta constatação o filósofo propõe-se a elucidar os deslocamentos que incidem sobre as concepções deste exercício da palavra verdadeira no campo político⁴. O primeiro deslocamento refere-se à generalização da noção de *parrhesía*: esta passa a ser concebida enquanto um dizer-a-verdade que independe da *politeía*, a qual esteja vinculada. Isto significa que a *parrhesía* deixa de estar necessariamente vinculada à democracia a tal ponto de tornar-se uma função necessariamente universal.

O segundo deslocamento diz respeito à atribuição de relativa ambiguidade inerente à noção da *parrhesía*, ambiguidade esta que se dá em razão de dificuldades impostas ao

4 Foucault refere-se a deslocamentos em relação às formulações de Tucídides e a Eurípedes, já anteriormente apresentadas e examinadas pelo autor com vistas à elucidação de diferentes dimensões da noção de *parrhesía*. As referidas modificações são localizadas com a apresentação de formulações mais tardias acerca da *parrhesía*, correntes no século IV.

seu exercício, na medida em que a *parrhesía* fornece a todos a *possibilidade* de falar. Desse modo, considera-se que a palavra possa ser tomada tanto ao seu melhor ou não. Além disso, na medida em que dizer a verdade se constitui como uma prática que implica riscos, ou seja, na medida em que existe o perigo em falar a verdade perante o soberano ou perante o povo, poderá contrapor-se à *parrhesía* a lei do silêncio diante do soberano e do povo. Ou, ainda, a partir desse medo, poderá ser constituído um discurso falseado, a má *mimesis*⁵ da *parrhesía*: trata-se aqui da simulação do discurso para que este fique adequado àquilo que o povo ou o soberano desejam ouvir. Localizamos nesse segundo deslocamento a decisão *parrhesiástica* de Antígona, que se opõe a nova lei promulgada por Creonte e concede as honrarias ao irmão Polínice.

O terceiro concerne a um deslocamento do alvo, um deslocamento do objetivo da *parrhesía*. Nos escritos referentes ao século IV, a noção de *parrhesía* não se restringe a um conselho dirigido à cidade para que ela se governe convenientemente. Assim, este terceiro deslocamento implica que a *parrhesía* passa a ser uma atividade dirigida à alma daqueles que devem governar, intentando que estes se governem convenientemente para que a cidade seja também assim governada. A *parrhesía* dirige-se, portanto, ao governo de si com vistas ao governo dos outros. Para Antígona, Creonte infringiu esse princípio.

A quarta modificação diz respeito àquilo ou a quem pode ser confiado o exercício da *parrhesía*. Trata-se aqui de um problema que pode ser traduzido em diferentes indagações: quem detém o monopólio do dizer-a-verdade político? Quem é capaz de exercer a *parrhesía*? Exercício negado as mulheres em Tebas. Neste sentido, Foucault aponta que a filosofia passa a ser a detentora do monopólio da *parrhesía*, na medida em que sua função é dizer o que é verdadeiro e rechaçar o falso. Ela, então, não pode concernir à retórica, na medida em que é a filosofia que possibilita a distinção entre a *parrhesía* e a lisonja. À retórica, em contrapartida, cabe persuadir o público tanto do verdadeiro como do falso, tanto do justo como do injusto. A partir dessa acepção, a filosofia detém o monopólio da *parrhesía* na medida em que se constitui não como uma força de persuasão capaz de convencer as almas de tudo e de qualquer coisa, mas porque se apresenta como uma operação sobre as almas que permite às mesmas a distinção entre o verdadeiro e o falso.

Foucault no Curso sobre o *Governo de Si e dos Outros* argumenta que a *parrhesía* propriamente filosófica não permanece identificada a um modo ou a uma técnica de discurso. Pelo contrário, identifica-se com a própria vida. Trata-se aqui de um filosofar, de um ocupar-se de si mesmo e de um exercício de escutar, testar e provar se sabemos de fato o que sabemos ou não. E de um escutar dirigido tanto a si mesmo quanto a outrem. A *parrhesía* filosófica é essencial, — na medida em que consiste em uma provação de si mesmo e dos outros — e não ao funcionamento ou ao governo da cidade. Ela consiste na vigília da cidade, à vida da cidade. O *parresiasta* é, então, vital *em relação* à política (FOUCAULT, 2010, p. 296).

Constatamos, a partir das pesquisas de Foucault que as relações de poder, os dispositivos de controle, os circuitos discursivos que articulam corpo, saber e poder demarcam uma ruptura decisiva com os pontos de vista universalizantes sobre a subjetividade. Tal ruptura oportuniza também deslocamentos na construção da identidade contemporânea da mulher.

5 Trata-se da *lisonja*, prática que, segundo Foucault (2010b), constitui-se como uma grande categoria do pensamento político na Antiguidade, mas que, no entanto, se apresenta como a própria sombra da *parrhesía*; como seu duplo ruim: ou seja, consiste numa imitação desqualificada do dizer a verdade política.

Ao ao final da peça Creonte decide “passar a vida obedecendo as leis que regem o mundo” (SÓFOCLES, 2005, p.69), e libertar Antígona, essa mulher corajosa que agiu por meio da *parrhesia*, entretanto, ela já não mais vivia, nem mesmo seu filho Hémon. O que Antígona nos ensina?

Ela nos ensina que não há monopólio do dizer-a-verdade político. A mulher é capaz de exercer a *parrhesia* e provocar transformações políticas, sejam para o governo de si ou no governo dos outros.

Entretanto, a realidade mostra que essas transformações são parciais e que politicamente há muito a fazer ainda. No Brasil tem-se como exemplo o caso de Zuzu Angel, uma mulher que foi assassinada por contrapor-se as leis arbitrárias do governo militar, que durante a ditadura torturou e assassinou o filho dessa mulher, como outras tantas outras pessoas. A coragem de Zuzu Angel foi imortalizada pelo Filme e posterior publicação do roteiro desse Filme pela coleção Aplausos.

O filme se concentra num período cinco anos, que vai da morte de Stuart, em maio de 1971, a abril de 1976, quando Zuzu morre na saída do túnel que hoje leva seu nome, no Rio de Janeiro. Há qualquer coisa de tragédia grega, de Antígona, na vida de Zuzu. Elke Maravilha, mulher inteligente e sensível que desfilou para ela e com quem conversei bastante sobre o projeto, diz sempre isso, que Zuzu não era uma dramática, era uma trágica. Que não se fazia de coitada, não vivia chorando pelos cantos mostrando suas dores; que era uma guerreira, que agia, as ações é que norteavam sua vida, sua luta incansável pelo corpo de seu filho e por justiça. [...] ela deu sua vida por um filho que já estava morto, deu sua vida pela memória de Stuart e pela idéia fundamental de que a Lei e a Justiça não podem ser deixadas de lado, sob qualquer hipótese, em qualquer tempo (RESENDE e BERNSTEIN, 2006, p.13).

Considerando o que Foucault discutiu no seu curso no Collège de France, em 1983, *O que é o Iluminismo?* transcrito por Bülow contatamos que questionar o que é nossa atualidade é o que possibilita reconhecer as reais transformações ocorridas em nosso tempo. Nesse texto ele questiona “Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata aí de uma analítica da verdade, trata-se do que se poderia chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade [...]”(1984b, p. 112).

No caso Zuzu Angel o que encontramos é a permanência da violência contra a mulher, da manutenção de leis que negam a vida e provocam a tragédia. O uso do poder de governar ultrapassa o cuidado com a vida e a consequência é que a coragem dessa mulher de enfrentar a tirania, não de Creonte, mas do governo militar é conduzi-la à morte, do mesmo modo que ocorre na peça de Sófocles, com Antígona:

A morte de Zuzu Angel, em 1976, foi declarada acidental. Chico Buarque distribuiu 60 cópias da declaração de Zuzu a personalidades e imprensa. Nenhum jornal a publicou. Vinte e dois anos depois, a Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos constituída pelo governo brasileiro, através de uma perícia irrefutável e uma testemunha ocular, concluiu que

ela foi assassinada. Hildegard e Ana Cristina Angel fundaram o Instituto Zuzu Angel para preservar a memória de Zuzu e Stuart. Nunca puderam velar o corpo de seu irmão (RESENDE e BERNSTEIN, 2006, p.190).

A partir do estudo do conceito de parrhesía de Foucault afirma-se que à própria política cabe ocupar-se com as definições relativas às melhores maneiras de se exercer o poder. Portanto, à filosofia concerne dizer a verdade não sobre o poder, mas em relação ao poder, trata-se, assim, de um dizer-a-verdade em relação à ação política. Que verdade pôde ser dita sobre a ação política no caso de assassinato de Zuzu Angel na década de 70? E atualmente, nossa ação política ocorre por meio de atitudes *parrhesiásticas*?

Referências bibliográficas:

- SÓFOCLES. *Antígona*. trad. Millôr Fernandes. 7 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- BÜLOW, Katharina Von. *A arte de dizer a verdade*. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Michel Foucault - O Dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro : Taurus, 1984(a).
- _____. *O que é o iluminismo?* In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Michel Foucault - O Dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro : Taurus, 1984(b).
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminino e subversão da identidade*. RJ: Civilização Brasileira, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- _____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- _____. *A coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *Le Courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II : Cours au Collège de France*. 1984. Paris : Seuil, 2009.
- _____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2005.
- _____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ZUZU Angel. [Filme]. Roteiro de Sérgio Resende e Marcos Bernstein. Duração: 108 min. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006. Disponível em: <http://aplauso.imprensaoficial.com.br/edicoes/12.0.813.226/12.0.813.226.pdf>

Centros, “*Mestizas*” e Periferias: Gloria Anzaldúa e Jacques Derrida

Pedro Paulo Guimarães de Menezes¹

Esse trabalho parte da necessidade de se pensar as fronteiras, termo que passou a povoar os estudos decoloniais, e que veio a abalar jogo de pertencimentos. Derrida pensa sua posição às margens da Europa “metrópole-capital-centro-pátria-mãe”, enquanto as fronteiras-periferias de Anzaldúa fazem-na desenvolver uma relação oblíqua com a cultura, ao mesmo tempo fiel e herege, evitando acomodá-la em uma neutralização harmônica. Uma crítica e divergência interna, nem bem dentro nem fora, indeterminada, às vezes mais dentro às vezes mais fora, algo indistinto entre o dentro e o fora. Definindo assim um espaço de “entre-lugar” da cultura, habitando as fissuras dos discursos hegemônicos. Tornando a cultura tanto perturbadora quanto promissora, lá onde não há nem sua presença certa (o que ela é, o que “quer-dizer” o que significa, como se traduz a cultura) nem destinação natural dada pela civilização.

A periferia, se podemos propor um modo de escrevê-la, é essa aposta em uma cultura acêntrica. É a exposição de qualquer capital cultural como um gesto colonialista e epistemicida que apaga, através da violência, a alteridade e o dissenso. Entre adesão e discordância, o mesmo mas diferentemente, uma crítica interna das minorias excluídas que, caso fossem levadas em consideração, tornariam eternamente incerto e perturbador a identidade e o próprio à performance sem ruídos da cultura. Ela abala a unidade ontológica acomodada, que nos é apresentada e comunicada pela língua-materna da pátria-mãe, da capital.

Essa questão será tratada à partir do conceito de “*mestiza*” de Gloria Anzaldúa, e das discussões de Jacques Derrida sobre seu status de franco-magrebino. Isso porque, se muitas vezes falamos aqui “fronteira” ou “periferia” é para não falar *Brasil*. Paralelamente, então, esse artigo dedica-se à pensar a questão brasileira. A mestiçagem, a “miscigenação”, a fluidez, o desprezo à ordem e cristalização, a antropofagia, etc., esses elementos, hora com mais, hora menos protagonismo ou rejeição-aceitação, todos eles são entendidos como chaves na compreensão da situação cultural brasileira. Devemos entender o que por isso se apresenta deste modo. Que tipo de prótese de origem – o passa pelo brasileiro “original”, o autêntico, quando este se faz genuinamente presente – esse pensamento pode engendrar, se levado ao limite e à partir dos limites. Avancemos, portanto, ao pensamento de Anzaldúa.

Estar às margens, um certo tipo de pertencer: terrorismo interno e homofobia.

Gloria Evangelina Anzaldúa é uma autora *chicana*, nascida em uma zona fronteiriça entre o México e o EUA foi a primeira em seis gerações a sair de sua terra e

¹ Mestrado PPGF – UFRJ

atravessar o rio que separa os dois países, imigrar para os Estados Unidos. Uma cultura, dirá a autora, é o que informa nossas crenças (ANZALDÚA, 1987, p.16). Nós percebemos, em sua suposta máxima proximidade, a realidade que a língua-materna de nossa pátria-mãe nos comunica. Mas, continuará a *chicana*, “Culture is made by those in power – man.” (ANZALDÚA, 1987, p.16).

O suplemento que atualmente passa pelo que entendemos por uma “cultura” é um artefato cultural de dominação, ele neutraliza o dissenso, é cego com as estratégias epistemicidas internas e externas à imposição de uma designação, por fim, ele compactua com a delimitação, com a demarcação de fronteiras, com a partilha de pertenças e bens. Uma cultura, diz Derrida, “se institui pela imposição unilateral de alguma política da língua. A magistralidade começa, como se sabe, pelo poder de nomear, de impor e de legitimar designações” (DERRIDA 2001 p.55). Derrida descreve a fórmula em que a população é medida pelo centro-da-cidade em “O Monolinguismo do outro”:

“De acordo com uma lei circular familiar à filosofia, dir-se-á então que aquele que é o *mais*, o mais puramente ou mais rigorosamente, o mais essencialmente franco-magrebino, esse daria a decifrar o *que é ser franco-magrebino em geral*. Decifrar-se-á a essência do franco-magrebino pelo exemplo paradigmático do «*mais franco-magrebino*», do franco-magrebino por excelência.” (DERRIDA, 2001, p.23)

E Anzaldúa completa, quase que como explicando a aplicação dessa formula na prática, “The only ‘legitimate’ inhabitants are those in power, the whites and those who align themselves with whites.” (ANZALDÚA, 1987, p.3). O habitante da capital é tirado como o exemplo paradigmático à performance da identidade cultural e o subúrbio é um esmaecimento, é *fake*, um pastiche obliquo, quando não um pervertido-perversor, um degenerado (afastado do original). A cultura quando apaziguada em mitos de referência ou nos significados de uma língua-materna encarna as aspirações e a violência de suas figuras dominantes-dominadores configurando o que Anzaldúa chama de “tirania cultural” [cultural tyranny], uma vez que, para a pensadora, “Racial purity, like language purity, is a fallacy”. (ANZALDÚA, 2009, p.116)

É mais seguro recuar a cultura à seu consenso ou harmonia imaginada pelo centro da tirania cultural, “It is easier to retreat to the safety of the difference behind racial, cultural, and class borders.” (ANZALDÚA, 2009, p.115). Mas, como uma autora *queer*, porém, Anzaldúa nunca se viu habitando retilineamente essa prótese apaziguada em síntese e em lápide da cultura, de nenhuma cultura. “Nothing in my culture approved of me. *Había agarrado malos pasos*. Something was ‘wrong’ with me. *Estaba más allá de la tradición*.” (ANZALDÚA, 1987, p.16, grifos da autora). A autora fala que, para as/os *queer*, *homophobia* pode ser dito como “medo de ir para casa”. “Fear of going home” e prossegue, “And of not being taken in. We’re afraid of being abandoned by the mother, the culture, *la Raza*, for being unacceptable, faulty, demaged.” (ANZALDÚA, 1987, p.20, grifos da autora).

Assim, embora a autora entenda que sua rebeldia está em continuidade e intimamente ligada à história de resistência das mulheres indígenas mexicanas, ela denuncia a violência interna que testemunha. “And yes, I have some criticism, some self-criticism. And no; I will not make everything nice.” (ANZALDÚA, 2009, p.115). Ela abomina, “I abhor some of my culture’s ways, how its cripples its women, *como burras* [...] I abhor how my

culture makes *macho* caricatures of its men.” (ANZALDÚA, 1987, p.23, grifos da autora), em outro momento ela comenta, “I will not glorify those aspects of my culture which have injured me and which have injured me in the name of protecting me.” (ANZALDÚA, 1987, p.22). Ela fará uma crítica ao terrorismo íntimo, ao estado de “entreguerras” e à homofobia. Esse estado envolve estratégias de epistemicídio internas, “we find ourselves entreguerras, a kind of civil war among intimates, an in-class, in-race, in-house fighting, [...] producing intimate terrorism” (ANZALDÚA, 2009, p.113). Anzaldúa acusa o lugar problemático da mulher – da mãe, da esposa, da lésbica – e da *queer* dentro da fraternidade machista.

A violência cotidiana é corporificada e performada *na* cultura, através dos atos de cultura. Não com o caráter de um invasor externo, mas de terrorismo interno e homofobia. A nossa língua-materna é a língua dos *machos*, do colonizador (o *português*, por exemplo), a codificação de uma violência onde fica exposto que carrega significados impróprios, danosos. A língua-materna, com seus efeitos na experiência mais próxima, é a língua do outro, não somente enquanto uma língua em alteridade, mas também nesse sentido, ela vem de alhures. Não é uma origem absoluta autoreferenciada, a língua é parte de um texto mais largo, há uma língua antes dela mesma (que ela está suplementando), e há uma outra língua depois dela, que a seguirá (pela qual será suplementada). Uma língua onde já não é possível habitar perfeitamente. Mas ela é, ao mesmo tempo nosso monolingüismo, nossa promessa, nosso risco ou aposta, de possibilidade de ação, de escrever nossa discordância.

Anzaldúa faz críticas, “presta queixa”, à sua cultura, mas não o faz nem para denunciar que é da “natureza” ou “próprio” dessas culturas um comportamento homofóbico, nem o faz para lutar pelo fim ou morte da cultura, principalmente de culturas historicamente subalternas e minorizadas. Primeiro, apaziguar o dissenso e a indeterminação de uma cultura ao atribuir-lhe um próprio ou uma identidade vai completamente contra o projeto lançado pela autora de visibilidade das partes silenciadas. Já o segundo ponto é mais complicado, pois, como dirá Derrida, o que se propõem aqui é “uma distinção entre a *clausura* e o *fim*.” (DERRIDA, 2001, p.20, grifos do autor).

Nesse sentido o proposto pela autora não é a morte da cultura, mas a abertura de sua clausura para a possibilidade de ser tudo o que pode ser. Uma cultura acêntrica onde o jogo de substituições dos suplementos, operado pelo dissenso e pela indeterminação, não seja encerrado por orbitar um original, uma origem ou uma nascente, um ponto doador de sentido, que dirige as possibilidades de substituição e delimita as fronteiras do outro. Não se trata de simplesmente apagar as identidades em direção à uma elocução ahistórica e uma voz puramente filosófica, isso iria totalmente contra o projeto de valorização da diferença. Se, para Derrida, “Só se desconstrói o que se ama, diz ele em *O monolingüismo do outro*.” (HADDOCK-LOBO, 2011, p.88), Anzaldúa parece querer fazer jus às culturas, amando-as e, justamente por isso, querendo libertá-las do “fechamento”, abrindo-as à tudo que elas podem ser, abrindo-as ao contágio, disseminação e dissenso. Não é do fim, da morte da cultura ou um tipo de superação, de ultrapassamento dos limites simplista, que se trata. Decretar o fim, nesse sentido, é demarcar os limites de quando algo começa ou termina, delimitar sua identidade.

A morte só mantém intacto e inalterado o corpo, o formato da cultura, naturalizando-a, dizendo que não é possível sê-la não homofobicamente, sê-la diferentemente, dizendo que para ser diferente deve-se ser outro. O que realmente abala suas estruturas é torna-la

incerta. Só se pode falar de superação falando de indeterminação, tornando perturbador as certezas acomodadas. Trata-se de posicionar-se indecisamente entre o dentro e o fora. Algo mais ou menos dentro, algo indistinto entre o dentro e o fora, não totalmente lá nem cá, algo lá e cá.

Alienated from her mother culture, ‘alien’ in the dominant culture, the woman of color does not feel safe within the inner life of the her Self. Petrified, she can’t respond, her face caught between *los intersticios*, the spaces between the different worlds she inhabits. (ANZALDÚA, 1987, p.20, grifos da autora)

Anzaldúa não se considera apartada de suas culturas, ela quer modifica-las, enxerga sua fertilidade e força. “Not me sold out my people but they me.” (ANZALDÚA, 1987, p.21). Ela cria, deste modo, a ponte para um espaço de intersítios, um entre-lugar, o espaço da fronteira: a margem. As margens, também são, em um certo sentido, esse momento de indeterminação, de borramento entre o nós e o outro, o mesmo e o diferente. E se também for função das margens marcar o fim e o começo, assim o é porque é a partir do dissenso, do desconhecimento, desse fundo sem fundo, que emerge, que “começa”, de onde surgem os suplementos que passam pela cultura. O suplemento mascara algo que não tem face. É esse vazio e esse espaçamento que possibilitam o jogo da diferença não centrado, numa dinâmica de simultaneidade, ou indistinção, *entre* leitura e escrita da cultura. Justamente por que não há a presença da cultura que é necessário cria-la, escreve-la, e, nesse ato, diferencia-la. Nesse certo sentido é possível dizer, as culturas começam a se fazer à partir da periferia.

O mais próprio à uma cultura, o que a funda, seria então, sua margem: do dissenso, do espaçamento e da cadeia de suplementação. Derrida, quando pensando sobre a identidade da cultura europeia, escreve que “*what is proper to a culture is not to not be identical to itself.*” (DERRIDA, 1992, p.9, grifos do autor). Ele se pergunta, assim, o que seria mais fiel à herança de uma cultura, mais interno? Cultivar a diferença-para-si-mesmo (consigo mesmo) ou confinar si mesmo em uma identidade onde esse diferença conserva-se capturada? (DERRIDA, 1992, p.11) Anzaldúa será fiel ao que Derrida considera o mais “próprio” à uma cultura: aos seus excluídos internos (o que ela exclui) e à artificialidade da identidade, exposta nas violências que articulam-na. Na queixa permanente prestada por e às beiras da cultura, que a roubam sua paz, seu assentamento cômodo, sendo e tornando-a sempre diferente de si mesma. O mais “próprio” de uma cultura é, aqui propõem-se, o que normalmente é considerado comportamento inadequado, mais ilegítimo, mais impróprio, como seus marginais, seus degenerados, perversos, tóxicos, etc. A autora *chicana* é fiel à sua cultura, ela a ama.

A cultura como templo da pureza e unidade: A *mestiza*.

Para Anzaldúa, a habitante da fronteira é a *mestiza*. A questão da miscigenação ou da mestiçagem sempre foi um tema presente na análise antropológica do “brasileiro”, de um modo ou outro, embora por vezes subsumido. Só por evocação pode-se vê-lo em Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Silviano Santiago, etc. Uma hora valorizada como o que seria “próprio” à nossa cultura, nosso privilégio, hora desmerecida, sendo pelo racismo nas teorias raciais (que ou a abominavam ou a viam como técnica eugênica de embranquecimento da sociedade, mas, de qualquer modo, uma sociedade mestiça era

sinônimo de degeneração) ou como a falta de pensamento próprio, falta de autonomia que explicaria nosso subdesenvolvimento. Sempre foi difícil localizar onde figura a *mestiza*, sem que isso contenha uma afirmação inocente. Mas, será que podemos traduzir a *mestiza* de Anzaldúa pelo mestiço (ou miscigenação) no Brasil? *Mestiza* e mestiço são inequivalentes, como veremos.

Lilia Schwarcz, no livro *O espetáculo das Raças* (1993), nos mostra um panorama das teorias raciais no Brasil na segunda metade do séc. XIX. Os autores trabalhados por Schwarcz são exemplos do segundo grupo, como João Batista Lacerda, defensor da idéia de que “o Brasil de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução.” (LACERDA, 1911, apud SCHWARCZ, 1993, p.11), ideia apresentada conjuntamente à um quadro que reconstruía a transição do preto ao branco, a autora também cita um naturalista suíço que pesquisara no Brasil:

que qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal entendida filantropia, a botar a baixo todas as barreiras que a separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amalgama da raças mas geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental. (AGASSIZ, 1868, apud SCHWARCZ, 1993, p.13)

É inacreditável que ainda tenhamos que combater teorias que se apresentam abertamente como racistas, mas elas ainda hoje aparecem argumentativamente, principalmente no contexto político de volta mundial do conservadorismo em que esse artigo foi escrito. As teorias de embranquecimento através da miscigenação abertamente hierarquizam as raças, inferiorizando e violentando a cultura e a população negra, tentam tanto anular a situação problemática da cultura quanto anular numericamente a população negra. Esse tipo de “mestiçagem” é contra a pluralidade e o dissenso pois visa erradicação de culturas com o *telos* da branquitude. Mais complicada é a segunda visão, a do naturalista suíço, em que o negro é visto como possuidor de um modo próprio, assim como o branco e o índio. Nesse caso a miscigenação é o próprio mal, não um meio para o embranquecimento. A mestiçagem afasta-se da autenticidade das raças, corrompe, degenera e afasta do autêntico. Essa segunda visão ignora o debate presente na primeira parte desse texto, sobre as fronteiras, tomando o ser da cultura pela capital e estabilizando sua identidade.

Na outra mão, possuímos também, a interpretação que valoriza o status de mestiço da cultura brasileira como uma espécie de *melting-pot*. O homem cordial (BUARQUE DE HOLANDA, 1936), a antropofagia (OSWALD DE ANDRADE, 1928) o bovarismo onde, ao olharmos para o espelho nos enxergamos sempre diferentes num espaçamento de si (SCHWARCZ 2015), o lusotropicalismo (FREYRE 1933) até o extremo onde “a penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro” como diz Sales Gomes (1996, p.90).

Desses argumentos o que talvez seja mais difundido e que tenha mais desembocos é o lusotropicalismo de Gilberto Freyre, que surge, entre outros motivos, para defender uma sociedade aberta à alteridade, se contrapondo as teorias raciais que acusavam a miscigenação de ser a origem das mazelas brasileiras. A autora Anna M. Klobucka analisa esse conceito, que expressa a tendência do colonialismo português de engendrar sociedades híbridas e abertas à alteridade (KLOBUCKA 2014), em um artigo chamado *Love Is all You Need*

Lusophone Affective Communities after Freyre (2014). Para Klobucka, o lusotropicalismo ajuda, por uma via, a sublinhar a violência do *senhorio* branco – principalmente sexual – e o racismo contido na prótese cultural, historicizando politicamente os artefatos culturais que a sociedade engendrou, como forjados na violência e pelos mecanismos à mãos das pessoas em determinadas posições, problematizando, assim, as marcas da oficialidade cultural. (KLOBUCKA, 2014, p.37) Os estupros cometidos pelos senhores bancos estava, e ainda continua, contido na construção de um Estado e os silenciamentos por eles cometidos orientam os signos da oficialidade na cultura, assim ele cita Freyre.

atividade genésica que tanto tinha de violentamente instintiva da parte do indivíduo quanto de política, de calculada, de estimulada por evidentes razões económicas da parte do Estado (Freyre 2002, 37; 1946,10– 11 apud KLOBUCKA 2014, p;).

Mas, por outra via, a autora mostra outra forma como Freyre constrói o lusotropicalismo em escritos posteriores à *Casa Grande Senzala* (1933). Esses textos são, conjuntamente com Sílvio Romero e sua teoria do “encontro das três raças”, amplamente utilizados por certas correntes para afirmar uma “democracia racial” que defende um encontro harmônico, onde não há racismo no Brasil, um povo livre de preconceito. Gesto que naturaliza a violência – uma identidade nacional entregue como “natural” invés de violentamente forjada.

Esse outro Freyre é visto em seu escrito *O mundo que o português criou* (1940). Nessa publicação o autor afirma que a cultura miscigenada, fruto da colonização portuguesa, é uma “[c]ultura formada pela *confraternização* das raças, de povos, de valores morais e materiais diversos, sob o domínio de Portugal e a direcção do cristianismo” (FREYRE, 1940, p.64, apud. KLOBUCKA, 2014, p.39, grifos da autora). Klobucka expõe até mesmo nosso controverso ex-presidente, Fernando Henrique Cardoso, em um diálogo com o também ex-presidente de Portugal, Mário Soares, reendossando a tese de Freyre como a base formadora da identidade nacional. As marcas da colonialidade portuguesa criaram um mundo harmônico baseado no “amor” e no “afeto”, assim dirão os ex-presidentes que “o Português criou um mundo diferente” que tem seu próprio em “uma percepção do ‘outro’ . . . a capacidade de aceitar o ‘outro’” e “uma curiosidade pelo outro”. (KLOBUCKA, 2014, p.35). Kabengele Munanga também apresenta essa leitura (e escrita) de Freyre que endossa a integração harmoniosa e apaziguamento das tensões-perturbações envoltas nas cultura.

[...] aproximação sexual entre escravas negras e índias com os senhores brancos; aproximação que, apesar da assimetria e da relação de poder entre senhores e escravos, não impediu a criação de uma zona de confraternização entre ambos. Essa aproximação foi possível, segundo Freyre, graças à flexibilidade natural do português. Assim, explica-se a origem histórica da miscigenação que veio diminuir a distância entre a casa grande e a senzala [...] (KABENGELE, 1999, p.79)

Essa é o principal papel onde figura o “mestiço”. Como elemento-chave na economia da identidade brasileira a palavra ‘mestiço’ normalmente é designada para expressar uma mistura hierarquizada de raças, como “uma mistura de várias ‘partes’ ou culturas, tanto a europeia como da indígena” (REES;PINTO, 2012 p.40). Uma riqueza ou acréscimo de identidades que mantém e reforça as identidades de sua ascendência como puras, finalizadas e homogêneas – comunidades harmônicas sem periferias. O mestiço deve pagar tributo e respeito, obedecer as expectativas das tradições, além de ter nelas sua auto-

referência donde observa-se com baixa estima, estigmatizado por afastar-se do original. O termo suscita uma unidade coesa, exortadora da diferença *na* cultura e também neutraliza as identidades conflitantes em sua disposição umas com as outras, como se o caso fosse um mero encontro de duas culturas iguais e não toda uma série de estupros, conquistas, saques e massacres. Ele apazigua, assim, dentro e fora da cultura, a sua cultura e as outras, despolitizando sua formação em uma amnésia biográfica.

Essa visão da miscigenação, que endossa a neutralização dos conflitos em uma “democracia racial”, vem tentar recuperar a ideia de unidade cultural-nacional, com o que lhe é “próprio”, e, mais uma vez, excluir o que ameaça a prótese cultural, excluir suas minorias e periferias. Diferentemente, Anzaldúa evoca a palavra *mestiza* para dar visibilidade a como é ser uma mulher em uma sociedade masculina. Ela põe o termo *mestiza* para enfrentar a violência a que indígenas e latinos estão submetidos em território Anglo, já o termo “mestiço” enfatiza a mistura que apaga, em sua síntese sexual e cultural, a violência a que indígenas e pretos foram, e ainda são, submetidos em território brasileiro. (REES;PINTO 2012 p.40).

Nesse sentido que, quando Derrida irá refletir acerca do “traço de união”, de contágio ou de diferença, presente no seu status de franco-magrebino, ele dirá que esse traço ou hífen representa uma “perturbação da identidade” (DERRIDA, 2001, p.28) que faz uma cultura demorar-se como ativa, furiosa, provocadora, perturbadora, crítica, desestabilizadora e *promissora*. Esse traço de união, também contido em “latino-americano” ou em “afro-brasileiro”, parte de um silêncio, de um vazio da cultura em dar-se presentemente, na necessidade de suplementa-la com uma explicação, de propor o que ela é. Mas, esse vazio, invés de calar uma cultura, ou embranquecer, ou apagar a diferença, ou fingir o consenso, unidade e repetitividade, ele chama atenção à violência, diz Derrida:

O silêncio deste traço de união não pacifica nem acalma nada, nenhum tormento, nenhuma tortura. Nunca fará calar a sua memória. Poderá mesmo agravar o terror, as lesões e as feridas. Um traço de união nunca bastará para encobrir os protestos, os gritos de cólera ou de sofrimento, o barulho das lágrimas, dos aviões e das bombas. (DERRIDA 2001 P.24)

razão pela qual essa amnésia permanece activa, de certo modo, dinâmica, poderosa, algo bem diferente de um simples esquecimento. (DERRIDA 2001 P.47)

Não se trata, portanto, de uma harmonização em uma unidade apaziguada, uma democracia racial conforme explicada. A *mestiza* é a figura que sangra quando a capital ergue os muros que delimitam a pureza e a segurança de seu “dentro”, chamando atenção à parte invisibilizada, calada, que suspeita, descorda e difere. Sua “contribuição” é sua força de indeterminar, de abrir da clausura a estrutura do “mesmo”. Sem lugar nas monogenealogias da pátria-mãe, nem nos significados impressos na língua-materna, nem na história das identidades que performam a história da civilização; ao mesmo tempo, sem lugar, língua ou narrativa-história próprias, órfãs, ocupantes do vácuo invisível da cultura, a *mestiza* habita os entre-lugares, *entre* dentro e fora. De lá ela tece sua crítica e propõe sua prótese da cultura.

Conclusão

A cultura nas periferias é essa perturbação do acomodado. Indeterminação que possibilita poder engajar-se ou apostar nela. Esse gesto abala qualquer concepção de

capital cultural, é uma ameaça à metrópole porque ela retira a autorização de seu poder dessa legitimação. Da perspectiva da capital a periferia é uma vergonha e uma ameaça. “Gringos in the U.S. Southwest consider the inhabitants of the borderlands transgressors, aliens – whether they possess documents or not, whether they’re Chicanos, Indians or Blacks.” (ANZALDÚA, 1987, p.3). As fronteiras são essa crítica que impede o centro de se conhecer com absoluta transparência, de fechar a cultura com boa consciência, se fechar num mundo, numa ontologia apaziguada, onde a capital tenha o veredicto final, a palavra final sobre o ser dos entes, sobre o que são, como são as coisas; “O espaço de um mundo dentro de um horizonte ontológico é o espaço do centro, do estado orgânico e auto-consciente sem contradições porque é o espaço imperial.” (DUSSEL, 1977, p.8)

A questão da periferia não trata, podemos por fim concluir, do fim topográfico ou temporal da cultura. Nem do fim de uma cultura (ou da cultura, da possibilidade de cultura) e começo de outra uma nova, nem na distância espacial entre o centro e a metrópole, distância que resguardaria suas identificações. A crítica periférica infiltra as fissuras do que historicamente era considerado uma capital-metrópole, de sua autoimagem própria. Trata-se de perceber como o que era mantido fora pelos limites, o que era externo, sempre esteve dentro, eliminando qualquer cultura “pura” de disseminação, contágio, migração, espaçamento, etc., “After all, Chicanos are about 80% Indian, and almost everything in our culture is Indian. There is very little Spanish. That’s history.” (ANZALDÚA, 2009, p.105). É impossível separa-los em outra história de outra civilização ou da história dita própria, o “próprio” hospeda e inclui o “outro” em si, construindo-se em auto diferença, “Ya no estamos afuera o atrás del marco de la pintura – we no longer stand outside nor behind the frame of the painting.” (ANZALDÚA, 2009, p.115). Por isso, se aqui dividimos Anzaldúa e marcamos seus pedaços com vários rótulos – mulher, *queer*, mexicana, *chicana*, professora em território Anglo, etc. – não é para identifica-la, mas para problematizar essas formas. Ela “também” pertence a essa história, é interna e externa à ela, *mestiza*. Não é mais possível à cultura, nenhuma cultura, ver-se como pura ou una.

O corpo político-linguístico-cultural “original” deve ser pensado tendo em consideração as mulheres, os racializados, os *queer*, os portadores de HIV, migrantes, perversos, os toxicomaníacos, os indigentes, as pessoas em situação de rua e todos os “cidadãos de segunda classe”. A prótese de origem procede com uma hipérbole de zelo na tentativa de marcar o tom e o ritmo dos corpos e das representações, tão artificialmente planejados que estes perdem sua aparência de fundo natural. A cultura é formada não pela articulação, morta em síntese, das suas contradições, mas pela negociação e produção constante dessas. Não há um “centro” que detenha e fundamente o “jogo” de substituições que é a diferença *na* cultura, a diferença dentro da cultura, os “entre-lugares” da cultura.

Referências bibliográficas:

- ANDRADE, Oswald de; Antropofágico, Manifesto. Em Piratininga ano 374 da deglutição do bispo Sardinha. Revista de antropofagia, v. 1, n. 1, 1928.
- ANZALDÚA, Gloria. Borderlands: la frontera. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- _____. The Gloria Anzaldúa Reader. Duke University Press, 2009.
- DE HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, ed. Original 1936.
- DERRIDA, Jacques. O monolingüismo do outro. Ou a prótese de origem. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.
- _____. Posições. Autêntica Editora, 2001.
- _____. The other heading: Reflections on today's Europe. Indiana University Press, 1992.
- DUSSEL, Enrique. Filosofia da libertação na América Latina. São Paulo: Loyola, 1977.
- FREIRE, Gilberto. Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal., 48 ed. rev., São Paulo : Global, 2003.
- _____. O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas. José Olympio, 1940.
- KLOBUCKA, Anna M. All you need is love, in: _____, Gender, Empire, and Postcolony: Luso-Afro-Brazilian Intersections. Springer, 2014.
- MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Editora Vozes, 1999.
- REES, Dilys Karen; PINTO, Joana Plaza. Entre-Lugares e Identidades Monolíticas: Leituras múltiplas de Anzaldúa em sala de aula. Cadernos de linguagem e sociedade, v. 13, n. 1, p. 30-55, 2012.
- SALES GOMES, Paulo Emílio. Cinema: trajetória no subdesenvolvimento. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. Brasil: uma biografia: Com novo pós-escrito. Editora Companhia das Letras, 2015.
- _____. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São paulo: companhia das Letras, 1993.

Caos e direito: Teoria dos institutos fractais

Pedro Augusto Simões da Conceição¹

Introdução

Este texto visa a apresentar um entrelaçamento entre teoria do direito e teoria do caos. O texto foi construído a partir da exposição e defesa de 07 teses que serão elaboradas a partir do relacionamento do direito com a teoria da ciência, até à colocação de uma nova relação entre a metodologia científica e os limites da descrição filosófica do direito.

1) O jurídico é imensurável

O jurídico, aqui compreendido como o caráter *jurídico* de um fato socialmente observável (um contrato, um crime, um processo, um tributo, uma eleição, etc.), é imensurável.

Faço expressa referência ao conceito de *mensuração*, central para a filosofia da ciência de Bunge (1976, 2015). Para o filósofo, a *mensuração* é uma atitude empírica do cientista, enquanto observador, em relação a determinado fenômeno, com intuito de *precisa-lo*. A mensuração seria, assim, a essência do *fazer* ciência, é o ato que a constitui e o qual pode ser apresentado como o conjunto dos seguintes elementos: a existência de um objeto mensurável, uma medida ou padrão de medição, um instrumento de medição e um observador (BUNGE, 1976, p. 119).

A mensuração não se confunde com a medida, ainda que ambas costumem compartilhar a matematização ou a simbolização como linguagem formal. A medida é parte da mensuração, certamente, mas a recíproca não é verdade. Este ponto é relevante e será retomado à frente.

O jurídico pode ser *medido*, por assim dizer, por critérios absolutos, que seguem um código positivo/negativo ou por critérios relativos, que seguem uma escala gradual.

No primeiro caso, teremos *juízos* sobre o legal e o ilegal, o típico e o atípico, o válido e o inválido, o eficaz e o ineficaz, e assim por diante. No segundo, teremos avaliações sobre a urgência, a necessidade, a adequação, que variam do mais ao menos, mas que não implicam uma oposição ou uma relação de contrariedade. O importante a notar dessa característica do jurídico é que ela não estabelece nem uma medida nem um instrumento de medição.

2) O direito não é ciência

Sendo a mensuração a postura básica do fazer científico e sendo o jurídico imensurável, concluo que o direito não é ciência.

¹ Universidade de São Paulo

Nem o fazer direito, nem o estudar direito são ciência.

Essa divisão basilar entre a prática acadêmica e forense, própria do direito e que o distingue significativamente das demais “ciências humanas”, já denota o caráter não científico do direito, em especial porque, em algum nível, a prática forense é impossível sem o estudo do direito e, ainda assim, ela dispensa qualquer mensuração com uma medida fixa.

A ambiguidade do termo direito já foi explorada por diversos autores, mas costumeiramente se refere ao conjunto de normas jurídicas, em que o caráter *jurídico* dessas normas se confunde com sua *positividade*, de modo que estudar direito seria estudar o arcabouço das normas jurídicas positivas e aplicar o direito seria formular juízos válidos dentro da ordem jurídica (KELSEN, 1986).

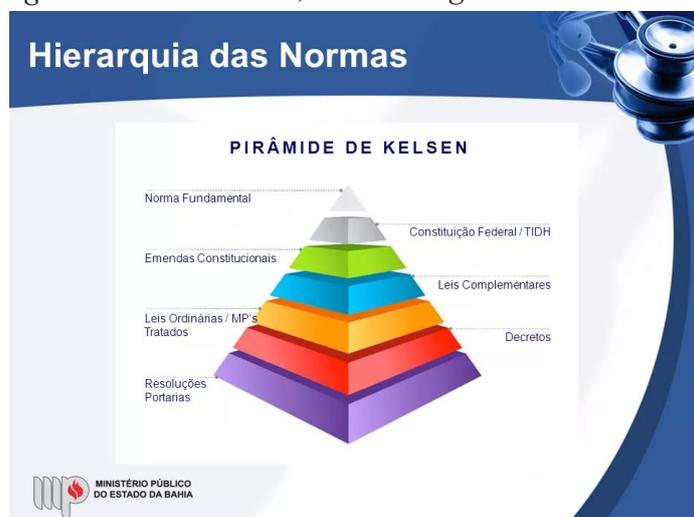
Apesar disso, as disciplinas jurídicas são constante e insistentemente apresentadas como *ciência do direito*. Ferraz Junior (2015) atribui a isso a própria modernização do direito. Quando surge a ideia de *sistema* no seio da modernidade, o próprio direito passa a ser descrito como um *sistema*, assim como haviam sistemas astronômicos, químicos, etc.

Essa aproximação indevida outorgou, paulatinamente, ao estudo e à prática do direito uma visão equivocada do direito, o qual passou a ser observado e aplicado como um *sistema linear*.

A própria ideia de linearidade é pedra angular do conceito de *segurança jurídica*, por exemplo. Podemos apontar como característica da linearidade a previsibilidade do sistema e o fato de que as reações dos elementos são proporcionais aos *inputs* feitos no sistema. Em termos jurídicos, isso corresponde exatamente à ideia da segurança jurídica: dentro de uma pequena margem de erro (a interpretação que existe dentro da norma, enquanto quadro normativo que limita a interpretação), o direito possui subsunções pré-estabelecidas para todas as situações reguladas.

Essa crença, forte, impacta tanto o estudo do direito a nível dogmático, ou seja, na descrição dos eventos hipotéticos e genéricos dentro de regras de subsunção pré-estabelecidas, quanto na aplicação do direito, sendo que a argumentação jurídica trabalharia nos pequenos espaços de divergências interpretativas que viriam a ser pacificados com a sempre recorrente homogeneização das práticas e da jurisprudência.

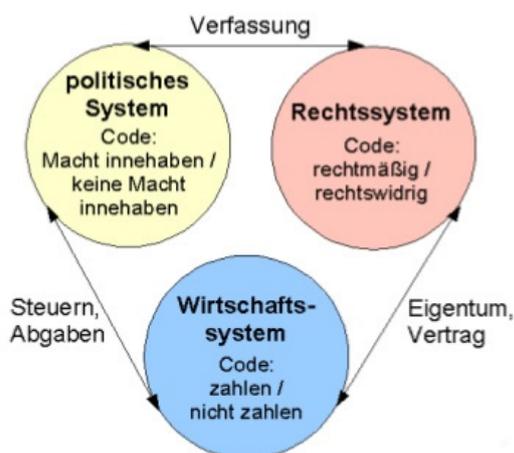
A essa visão distorcida que relacionava direito e ciência sempre correspondeu uma série de descrições *geométricas* do direito, como as seguintes:



2 Imagem retirada de um estudo público elaborado pelo Ministério Público do estado do Bahia.

e

Die Systemtheorie:



Strukturelle Kopplung:

Nach Luhmann sind soziale Systeme

- operativ geschlossen
- und kognitiv offen.

Die operative Geschlossenheit ist die Voraussetzung für die kognitive Öffnung.

Diese kognitive Öffnung ermöglicht wiederum die strukturelle Kopplung.

3

Como se nota, as formas geométricas escolhidas, a *pirâmide*, na representação normativa kelseniana, e o *círculo*, na representação comunicacional luhmanniana, são *euclidianas*. As formas euclidianas encaixam bem com as descrições feitas por Kelsen e por Luhmann, pois, nos dois casos, o direito é visto de forma *sistêmica* e linear.

Com maior ou menor complexidade, a linearidade do sistema se mantém mesmo que as operações sejam sofisticadas e que o grau de certeza seja probabilístico, de modo que as representações bi e tridimensionais euclidianas representam sem prejuízos as teorias, com o malefício, porém, de cair no que Bachelard denomina *empirismo ingênuo*:

Aqui, vamos tomar a simples palavra esponja e veremos que ela permite expressar os fenômenos mais variados. Os fenômenos são expressados: já parece que foram explicados. São reconhecidos: já parece que são conhecidos. Nos fenômenos designados pela palavra esponja, o espírito não está sendo iludido por uma potência substancial. A função da esponja é de uma evidência clara e distinta, a tal ponto que não se sente a necessidade de explicá-la. Ao explicar fenômenos por meio da palavra esponja, não se terá a impressão de cair num substancialismo obscuro; também não se terá a impressão de fazer teorias, já que se trata de uma função toda experimental. À esponja, corresponde portanto um *denkmittel* do empirismo ingênuo. (BACHELARD, 1996, p. 91).

3) O direito pode se aproximar da ciência

O fato de o direito não ser ciência (ou, mais precisamente, não *fazer ciência*), não quer dizer que não possa – que não deva, inclusive, – se aproximar da ciência e de estudos de caráter científico.

Nomeio três aproximações possíveis e valorosas.

3 Imagem extraída de uma apresentação *slideshare* pública intitulada “Kurzpräsentation Niklas Luhmann: Die Realität der Massenmedien”, por Gesa Maren Schmidt, disponível em: <https://de.slideshare.net/gesamarenschmidt/kurzpräsentation-niklas-luhmantheorie-der-massenmedien>

A primeira, e mais familiar aos juristas, é a aproximação quantitativa, que aproxima, sobretudo, direito e estatística. As análises quantitativas podem trazer informações preciosíssimas para os aplicadores do direito, em especial para avaliação de resultados concretos de políticas públicas estruturadas a partir de documentos legais, o que é notável na área criminal (com relatórios prisionais e sobre reincidência), empresarial (número de empresas abertas, fechadas, em recuperação, etc.), em políticas universais (no setor de saúde, educacional, etc.) e no mercado de capitais.

A segunda é uma posição intermediária, entre direito e ciência, que é a *modelagem*. De forma aproximada com o que ocorre nas ciências, o direito é capaz de trabalhar com *modelos*, os quais ajudam tanto a interpretar fatos passados quanto a projetar fenômenos futuros - nos dois casos, porém, tem-se que o objetivo é *futurístico*, pois mesmo quando o direito interpreta fatos pretéritos, o faz visando a respostas futuras.

Certamente, por depender de termos e formulações sempre abertas à interpretação, a modelagem jurídica nunca é plenamente científica, e sua matematização (sua simbolização lógica, sobretudo) possui alcance limitado na descrição do *jurídico*.

A terceira é a via da metáfora. Por ela, o direito pode ser pensado a partir de relações construídas com os mais diversos campos da ciência, por meio de aproximações mais ou menos metafóricas.

Um exemplo salutar é a teoria do direito quântico, de Goffredo da Silva Teles (1973), que absorve os conceitos de *interação* e de *campo* da física quântica e, a partir de um certo espinosismo revisitado, como vemos no trecho abaixo:

Num a sociedade, certas exigências serão sempre autorizadas, e certas proibições, sempre impostas. Isto decorre da função instrumental das sociedades humanas. Essas autorizações e proibições implicam interações necessárias. Necessárias, em verdade, porque são vitais, uma vez que constituem a condição para que a sociedade atinja seus objetivos. Pelo simples fato de existir, a sociedade impõe tais interações. A unidade biótica da sociedade não se realizaria, se as mencionadas autorizações e proibições não existissem. Analogamente, a unidade física do átomo não seria o que realmente é, se proibições e permissões não existissem para os saltos dos elétrons. Conclui-se do que acaba de ser exposto que, em toda a massa de movimentação, verificada numa sociedade, há sempre um quantum de movimentação que pode ser oficialmente exigida, e um quantum de movimentação que pode ser oficialmente proibida [...]. (TELLES JUNIOR, 1973, p. 60).

Aqui também o direito não é *ciência* e não faz ciência, pois Telles Junior não se propõe a *mensurar* as interações entre homens, mas apresenta o direito como o *campo* que regula as interações entre homens⁴, mas a aproximação, além de criativa, revela um potencial crítico não positivista na aproximação entre direito e ciência.

4) A modelagem integra a metodologia jurídica

Das três formas de aproximação entre direito e ciência, que apresentamos acima, a *modelagem* é, certamente, a mais instrutiva para o jurista, porque integra, classicamente, a ideia de aplicação do direito na figura da *subsunção*.

4 Telles Junior faz, ainda, uma comparação estrutural entre normas jurídicas e o DNA, em referência às operações de sintetização comandadas no interior da célula como uma "Inteligência" organizacional, assim como o direito seria a inteligência organizacional da célula social.

O direito opera com uma modelagem *analítica*, por meio da ideia de subsunção de fatos a normas, visando à uma *conclusão* que, por sua vez, não será necessariamente *lógica*, porque conta com um elemento de arbitrariedade na prescrição, mas será sempre *normativa*, no sentido de que dependerá de um *movimento* para sua efetivação, ou seja, de um *fazer direito*.

A subsunção funciona de modo similar a uma função e tende a apresentar os processos normativos como *subestruturas* do todo normativo (o ordenamento, muitas vezes tido como o próprio direito) - aqui ainda, porém, o procedimento de interpretação não corresponde a uma *mensuração*, a não ser de modo metafórico (como uma medida do fato em termos de *adequação* à norma) e individualizado, caso a caso.

Ao utilizar a modelagem subsuntiva para *projetar* respostas normativas a fatos futuros, o direito encontra severos problemas por lidar apenas com abstrações (um homicídio abstrato, um contrato abstrato, e assim por diante). Essa expectativa de que as coisas aconteçam de forma *linear* e não *caótica* dá ao direito a capacidade de projeção também *linear*, sendo que o principal aspecto dessa linearidade se dá sempre pela *individualização* dos casos futuros.

A projeção de um conjunto de casos futuros acaba resvalando para a *política* e para a *economia*. Assim, por exemplo, é jurídico o assunto de *um homicídio* futuro, mas é tema de política criminal o conjunto de homicídios futuros, ainda que, para cada um deles, se estabeleça uma resposta jurídica.

Em defesa de uma generalização das expectativas jurídicas, surgiu o movimento do *Law and Economics*, para trazer ao direito o potencial predicativo da microeconomia ou, quando muito, da economia comportamental.

Essa limitação da generalização do direito fez com que o tema da justiça se deslocasse para uma problematização política (uma justa política criminal, uma justa política educacional, etc.) e econômica (justiça distributiva, justiça e liberdade econômica, etc.) enquanto que aos casos individuais restou um posicionamento da justiça enquanto *justeza*, enquanto *uso correto da técnica jurídica*, que implica, sobretudo, um bom conhecimento, por parte do jurista, das técnicas de subsunção⁵.

5) A visão de direito como ciência retirou-lhe o caráter de justiça

Foi precisamente a insistência em uma concepção científica do direito - sistêmica, linear, euclidiana, e assim por diante - que acabou por afastar o direito de um paradigma de *justiça*.

Ao direito parece caber apenas a *justeza* dos procedimentos jurídicos, enquanto técnicas de operacionalização de um sistema linear que traga *previsibilidade*.

Nesse sentido, tanto a imagem da pirâmide quanto a do círculo reforçam uma ilusão de que o direito é um sistema completo e coerente, ao mesmo tempo, ainda que as teorias que dão substrato a essa visão tentem lidar com as incompletudes ou com as incoerências do direito.

6) O direito é caótico

Se há algo a ganhar com a compreensão do direito como sistema, é preciso observá-lo em seu dinamismo não linear.

5 Sobre este deslocamento, assunto é debatido em: SIMÕES DA CONCEIÇÃO, Pedro Augusto. When the Law Performs: inquiries on the possibility of an aesthetics of law, *Revista Contemplação*, 2018 (17), p.84-105.

O direito, enquanto sistema, é caótico.

O elemento central para a definição do *caos* é a *imprevisibilidade* (SMALE, 2000, p. 16). Definir, portanto, o direito como *caótico* significa romper com uma tradição que, ao associar o direito com o sistema, trouxe para o estudo do direito um caráter de tecnicidade com o qual não posso concordar.

Isso porque o direito é aberto, poroso e indefinido. O fato de que ele é o instrumento de decisão não garante, sequer, que uma decisão será tomada.

É verdade que, em diversos momentos, o direito tem um comportamento linear, mas a observância do direito em uma escala *macro* aponta para uma *imprevisibilidade* constante. Mais que isso, o direito dá, comumente, respostas *desproporcionais* aos *fatos* que geraram sua movimentação.

Respostas desproporcionais, absurdas, reações agudas a inputs são elementos que constituem a imprevisibilidade de um sistema e são provas do *caos*.

Afirmar que o direito é caótico, contudo, é uma aproximação *metafórica* entre o direito e a ciência que estuda sistemas *fisicamente* caóticos⁶.

Essa metáfora tem alguns eixos. Obviamente a porosidade hermenêutica e argumentativa do direito é potencialmente responsável por resultados inesperados, mas a bem dizer a verdade é o entrelaçamento da porosidade hermenêutica com a institucionalização da prática jurídica que cria o verdadeiro ambiente

Ocorre que é precisamente a imprevisibilidade hermenêutica *somada* à imprevisibilidade institucional que faz com que os estímulos, os inputs ao sistema jurídico, gerem resultados randômicos, não lineares. Assim como o pêndulo que, sozinho, não é caótico, mas ao ser acoplado a outro pêndulo (pêndulo duplo) apresenta uma movimentação exemplarmente caótica, os dois fatores, o hermenêutico e o institucional, combinados, fazem do direito um sistema banhado em caos.

Darei alguns exemplos.

No Brasil, em 2011, o Supremo Tribunal Federal julgou uma ação direta de inconstitucionalidade e um arguição de descumprimento de preceito fundamental sobre o reconhecimento da união homoafetiva. O Tribunal julgou favoravelmente pelo reconhecimento da união homoafetiva como equiparável à união estável heteroafetiva. O Tribunal surpreendeu ou não a seu público cativo, mas a verdade é que decisões absolutamente díspares entre si (o não reconhecimento da causa de pedir, a declaração da inadequação do meio jurídico adotado para pleitear a matéria, o reconhecimento da união apenas para o caso concreto, o não reconhecimento da união, a omissão em julgar, a demora para julgar, a remessa do tema ao Legislativo, entre outras saídas possíveis) poderiam ser esperadas e seriam *igualmente* válidas.

Em 2014 foi deflagrada a maior operação policial do país, a Operação Lava Jato. A condenação do ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva por suposto envolvimento no maior esquema de corrupção de que se tem notícia não aconteceu por meio do desvio de verbas multimilionárias que sempre foram anunciadas por setores panfleteiros da mídia que lhe fazia oposição, mas sim por ter desfrutado de férias em um sítio e em um triplex, que seria de seu uso. A comunidade jurídica especializada em matéria criminal se dividiu

⁶ Se concordarmos com Bachelard que a ciência é, em si, uma aproximação - um conhecimento aproximativo - então faço aqui uma aproximação da aproximação, uma *intimidade* com o científico.

sobre a legitimidade da condenação e o resultado final, visto em 2018, acirrou ainda mais os debates: a confirmação da condenação em segunda instância (em tempo recorde, mesmo para a velocidade dos julgamentos da Operação) levou à inelegibilidade do ex-presidente. Uma infinidade de resultados diversos também possíveis seriam igualmente válidos.

Pequenos *inputs* podem causar respostas aberrantes, não apenas em matéria de interpretação e argumentação jurídica, mas também nas respostas institucionais (juízes que decidem durante as férias e outras peripécias).

Esses são apenas dois exemplos que visam demonstrar o aspecto não-linear, verdadeiramente caótico do direito. Assim visto, nem o sistema jurídico é linear, nem o fazer direito é científico. O estudo dos objetos jurídicos, porém, quando se tem em mente serem eles *caóticos*, se aproxima muito mais de uma postura *científica* que ao fazer a defesa de uma técnica jurídica voltada para os dogmas da segurança e previsibilidade.

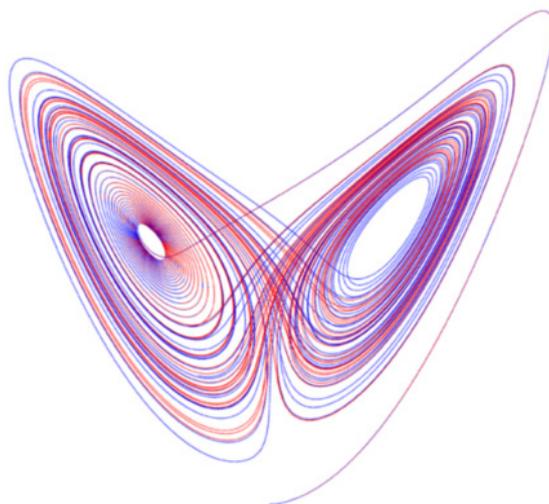
O empecilho para se fazer uma ciência do caos jurídico, por assim dizer, é o momento de inseparabilidade entre a descrição e a prescrição, que ocorre precisamente no estudo/uso dogmático do direito os quais, a cada comentário (descritivo ou prescritivo), exigem uma série de tomadas de decisões do analista/usuário.

Essas decisões operam dentro de um cenário duplo de validades hermenêuticas e institucionais que precisam ser habilmente equilibradas pelo jurista, mas que permitem um campo amplo de possibilidades criativas, estabilizadas por fatores tradicionais (a doutrina consolidada, a jurisprudência, o cenário político, os movimentos sociais, etc.).

A questão é que essas decisões operam *juízos* em que o X da questão não pertence à mensuração, pertencem, e isso defendo, à justiça. O direito não faz ciência - faz justiça.

Nesse sentido, a objetividade própria ao direito toma assento em um campo conflituoso que é o de debate acerca do justo. É uma objetividade apenas em um sentido hegeliano - uma objetividade criada pela mediação de distintas singularidades subjetivas.

Mas o ponto de maior relevância na afirmação da caoticidade do direito está na potencial superação do seu caráter imprevisível. Superação, aqui, significa quase um sinônimo de *compreensão* ou, ao menos, capacidade de observação.



A figura acima⁷ representa o fator de atração de Lorenz. Edward Lorenz demonstrou, na década de 1960, que mesmo modelos simplificados de previsão do tempo seriam

7 Extraída de conteúdo didático produzido pelo Instituto de Matemática e Estatística da USP, disponível em: http://matemateca.ime.usp.br/pendulo_duplo.html

altamente sensíveis às condições iniciais, de modo que alterações ínfimas nas informações iniciais que alimentam o sistema de previsão poderiam resultar em alterações drásticas na previsão.

O imaginário popular conhece esse lema pelo *efeito borboleta*. Ironicamente, uma visão bidimensional do que ficou conhecido como o *atrator de Lorenz* (imagem acima - de fato representada em três dimensões) lembra uma borboleta. O atrator de Lorenz mostra que mesmo os sistemas caóticos possuem um atrator, ou seja, um ponto para o qual o sistema *pende*, uma *tendência* que se manifesta mesmo dentro de um padrão *caótico*⁸.

Esses padrões desvendados pela observação do caos também podem auxiliar o jurista na sua observação e aplicação do direito.

7) A geometria fractal é mais adequada ao direito

Se às composições lineares do sistema jurídico correspondem imagens geométricas euclidianas, a uma visão caótica do direito poderá servir uma imagética não-euclidiana.

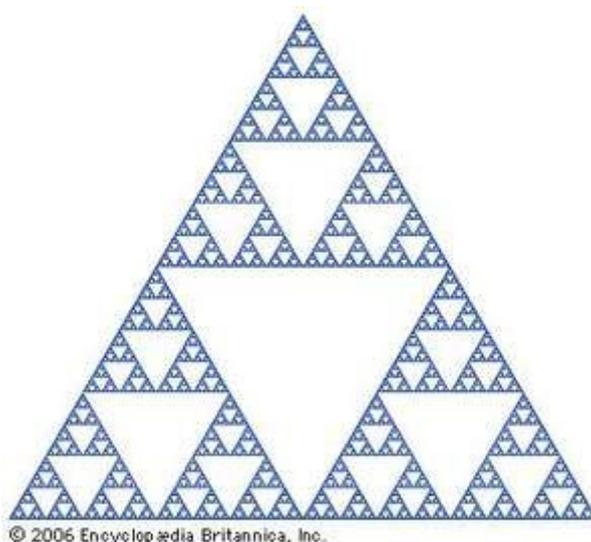
Defendo que a geometria fractal é mais adequada ao direito.

Fractais são figuras geométricas cindidas, como definiu Mandelbrot.

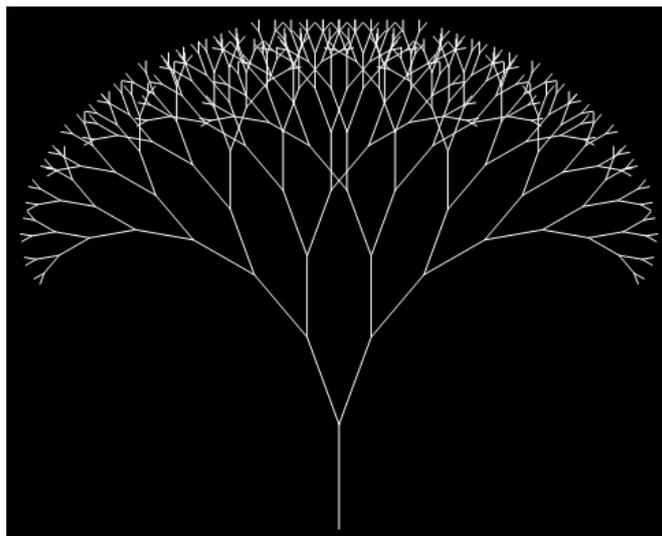
O matemático belga (MANDELBROT, 1977; 1995; 2004) se inquietava da apropriação *euclidiana* de formas da natureza e lembrava que nuvens não eram esferas, montanhas não eram cones e costas marítimas não eram círculos.

Pelo contrário, figuras fractais são cindidas, divisas, parciais, cheias de contornos aparentemente caóticos, mas que revelam padrões mais ou menos difíceis de apreender. Assim, a construção geométrica da árvore, em um caminho que leva do tronco às copas, dos galhos aos ramos e destes às folhas - que, por sua vez, tem também uma estrutura caudular - seria uma repetição incessante de cisões e divisões em partes menores que mantêm uma relação homotética com o todo.

Fractais possuem, a nível micro, a mesma forma que possuem a nível macro:



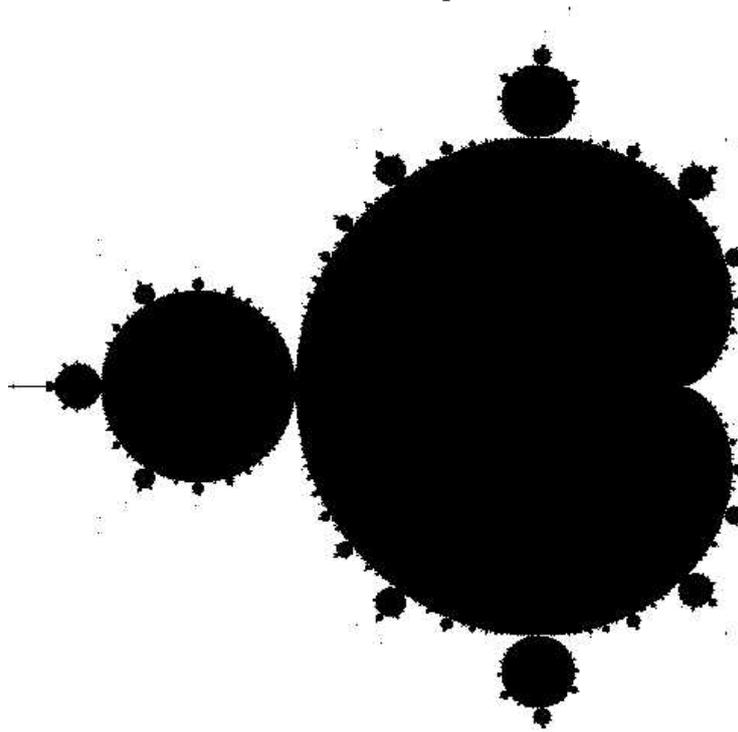
8 A explicação matemática pormenorizada é muito mais complexa, e envolve um aprofundamento sobre o sistema de Lorenz e suas equações diferenciais ordinárias - mas foge absolutamente do escopo deste trabalho.



9

A estrutura de cada elemento é similar à do todo, de modo que ao dar um “zoom” em alguma parte da figura, encontraremos a mesma imagem que a figura do todo - porque os elementos iniciais são reproduzidos a partir de uma regra arbitrária de iteração, que segue *ad infinitum*..

O fractal mais famoso, e um dos mais complexos, é o do *conjunto de Mandelbrot*¹⁰:



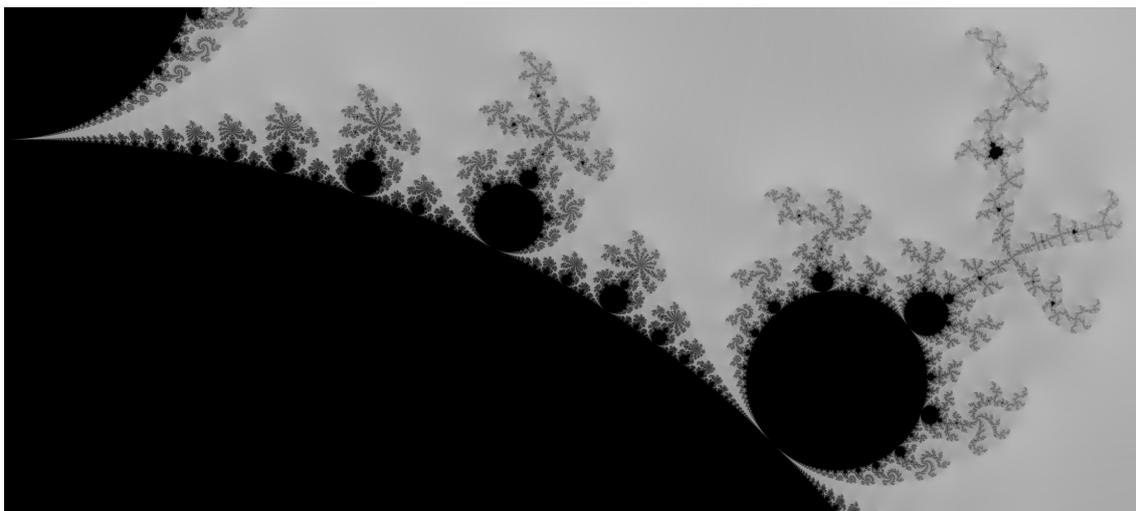
11

9 Imagem de uso livre, rosetta code.

10 Cujá definição matemática é: “But even the study of complexity had better seek inspiration from the study of simple transforms. Hence many scholars independently thought of studying the quadratic transform $x \rightarrow x^2 + c$. Two French mathematicians of the 1910s, Gaston Julia and Pierre Fatou, went further, replacing the real x by a complex z . A real number is the position of a point on a straight line, while a complex number is basically a point in the plane, namely, a combination of the coordinates of a point P . The replacement of z^2 by $z^2 + c$ might seem a minor change, but that is very far from being the case. Quite to the contrary, the iterates’ behavior depends crucially on the value of c .” in Mandelbrot, 2004, p. 262.

11 Disponível em: <https://www.cs.princeton.edu/~wayne/mandel/mandel.html>

Em que o zoom em um de seus extremos se assemelha à seguinte imagem:



12

Se aproximarmos a imagem dentro do quadrante, teremos uma diversidade de formas complexas que retornam, sempre em algum momento, à forma original¹³.

Nesse cenário, como a geometria fractal pode nos auxiliar a compreender o direito?

Em primeiro lugar, é preciso abrir mão de uma visão geométrica totalizante do sistema jurídico - uma vez que assumimos seu caos interno, precisamos deixar em suspenso a descrição holística do sistema.

O que há de fractal no direito, então?

Os institutos.

Uma análise fractal do direito é apenas um *modelo* de análise, na linha do definido supra acerca de uma abordagem modelar.

A novidade metodológica, porém, está na identificação dos elementos do *sistema* jurídico a partir de uma consideração dupla. Ou seja, não podemos apenas observar a matéria hermenêutica e pensar o sistema jurídico como um sistema de normas, exclusivamente, nem assumir uma postura puramente pragmática ou empirista e restringir o direito às suas comunicações, à prática jurídica, às relações de poder.

Conjugando a complexidade hermenêutica com a complexidade institucional, delimito que os elementos do sistema jurídico são, em realidade, *os institutos jurídicos* - e estes, por sua vez, são fractais.

Existem diversas normas sobre contratos, existem diversas práticas sociais sobre contratações diversas - mas o contrato é um instituto. Ele tem um *núcleo duro*, elementos basais geralmente postos pela norma, mas ele também tem uma funcionalidade básica, econômica ou política (o preço, a promessa, etc;) e essas realidades se entrelaçam de forma complexa. O destrinchar dessa realidade ou o constituir dessa realidade é, exatamente, o papel da dogmática.

12 Imagem de uso livre, creative commons.

13 Há vários vídeos no YouTube com zoom na estrutura, com um número altíssimo de iterações, como este, com 750000000 de iterações: https://www.youtube.com/watch?v=aSg2Db3jF_4

O aspecto institucional do direito é prolixo: por ser normativo, é jurídico, mas por ser factual, é também político, econômico, social, moral, e assim por diante. As normas, contudo, apesar de apresentarem-se mais jurídica que qualquer outra coisa, em função da *positividade jurídica*, também possuem elementos cuja definição sempre escapa do puramente jurídico.

Por isso os *institutos* surgem como inteligência dogmática para lidar com essa ambiguidade normativo-factual do direito vivido, que vai muito além dos jogos de poder institucional e das peripécias da hermenêutica jurídica.

Uma pessoa que lida com contratos toda a vida sabe muito sobre contratos, uma pessoa que estuda sobre contratos toda a vida sabe muito sobre contratos. No direito, teoria e prática possuem uma simbiose linda: tanto o teórico quanto o advogado sabem muito sobre contratos.

Essa é a magia dos institutos. E por que seriam eles fractais?

Porque eles são pontos de atração para o caos hermenêutico-institucional do direito. As normas mudam, os ventos da jurisprudência também, mas o *contrato* permanece lá, como uma constante. A forma contratual e seus conteúdos típicos volta e meia reaparecem, trazendo algum conforto para aqueles que precisam operar em um mundo complexo.

O mesmo ocorre com o crime, com a pena, com a sociedade, com a empresa, com o casamento, com a parentalidade, com o tributo, e assim por diante.

Os institutos são atratores. É mais que isso: eles possuem estruturas fractais. Como destaquei em outro estudo acerca do contrato:

Desde a revolução *voluntarista*, a autonomia das partes ganhou o holofote central do que chamo aqui o *modelo-contrato*, sendo contemporâneo das grandes sistematizações dogmáticas que resultam tanto na elaboração da teoria do negócio jurídico, quanto em uma *teoria geral do contrato* o qual passa a ser elevado a “instituto” geral de direito.

A autonomia privada, por sua vez, ganhou *status* de princípio e de elemento regulador da abrangência extralegal dos tipos contratuais previstos pela lei, ou seja, os contratos podem extrapolar seus elementos típicos na medida da *autonomia privada* das partes.

Se a manifestação de vontade, ou a autonomia das partes se torna o elemento fractal do direito civil das trocas econômicas, a tipologia dos contratos reproduz a regra de repetição da codificação em menor escala. Nessa medida, podemos dizer que os artigos que regem o contrato de compra e venda no código civil são eles mesmo o código da compra e venda (de modo que a mesma estrutura do código se repete em suas subpartes, em *zoom*) (SIMÕES DA CONCEIÇÃO, 2018).

Percebe-se, assim, que as estruturas normativas e institucionais levam para a aplicação individual a mesma relação forma-conteúdo que guia o projeto político-social dos códigos, das leis e dos desenhos institucionais.

8) Conclusão

Olhar para o direito em seu aspecto hermenêutico-institucional como um sistema caótico que pode ser decifrado pelos institutos jurídicos, seus atratores fractais, é apenas uma tentativa epistemológica de se ressuscitar uma certa tradição teórica kelseniana e

reconciliá-la com a tradição (mais presente) das críticas às instituições jurídicas, campo no qual temos bebido das mais diversas fontes (da sociologia e filosofia francesa, com Bourdieu e Foucault na ponta de lança, mas também da nossa própria sociologia pátria, na esteira de Florestan Fernandes e Buarque de Hollanda).

O esforço aqui mediado visou também reconciliar as tentativas de aproximação entre *humanidades* e *ciências exatas*, pós-Sokal, em uma pequena empreitada contra a tara positivista por um marco *científico* próprio ao direito.

Nesse sentido, não deixo de apresentar uma espécie de *ontologia* das coisas jurídicas - e que seriam essas coisas? Os institutos jurídicos. Ao mesmo tempo fechados em sua normatividade positiva e em sua aplicabilidade institucionalmente limitada e abertos em sua potencialidade semântica e em sua flexibilidade sintática no momento da aplicação.

Se concluo por algum avanço prático este é de índole pedagógica: o que é estudar direito senão estudar as *coisas* jurídicas? O estudo que abre o jurista à prática - sendo a recíproca absolutamente verdadeira - é o estudo dos *institutos* e a exploração de seu caráter fractal.

Pela via da repetição, superar o caos que se impõe ao direito com o intuito de, assim, abrir alas para a realização da justiça.

Referências bibliográficas:

- BACHELARD, Gaston. *A Formação do Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BUNGE, Mario. On confusing 'measure' with 'measurement'. In. Idem. (Ed.) *The Methodological Unity of Science*. Boston: Reidel, 1976.
- BUNGE, Mario. *Física e Filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- KELSEN, Hans. *Teoria Geral das Normas*. Porto Alegre: Fabris, 1986.
- MANDELBROT, Benoit. *Fractals and Chaos: the Mandelbrot set and beyond*. New York: Springer, 2004.
- MANDELBROT, Benoit. *Les Objets Fractals: forme, hasard et dimension*. Paris: Flammarion, 1995.
- MANDELBROT, Benoit, *The Fractal geometry of nature*. New York: Freeman, 1977.
- SIMÕES DA CONCEIÇÃO, Pedro Augusto. When the Law Performs: inquiries on the possibility of an aesthetics of law, *Revista Contemplação*, 2018.
- SMALE, Steve. Finding a Horseshoe on the Beaches of Rio, in ABRAHAM, R.; UEDA, Y. (Ed.s). *The Chaos Avant-Garde: Memories of the Early Days of Chaos Theory*. London: World Scientific Publishing, 2000.
- TELLES JUNIOR, Goffredo da Silva. O direito quântico. *Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo*, 68(1), 45-69., 1973.

Subjetividade, biopolítica, necropolítica

Peter Pál Pelbart¹

Na trajetória de Deleuze e Guattari, as noções de sujeito, subjetividade, subjetivação, assujeitamento, dessubjetivação, se alternam, se cruzam, se opõem, se distribuem de variadas maneiras, conforme o contexto. Para começar pelo meio, tomemos a pergunta dirigida por Jean Luc Nancy a vários pensadores, entre eles Blanchot, Derrida, Lyotard, Rancière, Balibar, Lacoue-Labarthe : « Depois do sujeito, quem vem ? » Ora, dados nomes tão diferentes, podemos imaginar a diversidade das respostas, desde um longuíssimo e labiríntico esforço de Derrida, por exemplo, para explicitar os pressupostos da questão, até a brevidade da resposta de Deleuze, de menos de duas páginas, ainda mais curta que a de Blanchot. Eu o cito :

um conceito nunca morre como se quer, mas somente na medida em que novas funções em novos campos o tornam caduco. Por isso nunca é muito interessante criticar um conceito : mais vale construir novas funções e descobrir novos campos que o tornam inútil ou inadequado. (DELEUZE, 1989, p. 89).

Ora, não é o que ele mesmo fez ao longo de toda sua obra face ao conceito de sujeito ? Ao invés de criticá-lo, inventou funções que tornaram inútil a noção de sujeito. Mas antes disso, cabe-nos perguntar: quais funções eram essas que o sujeito preenchia? Sobretudo duas, responde Deleuze : uma de universalização, outra de individuação. Ou seja, o sujeito era garantidor da *universalidade*, sob a forma do Eu (Je), de um lado, e o sujeito era suporte da *individuação*, sob a forma do eu (moi), de outro lado. O Eu universal e o eu individual. Eles não necessariamente estão em harmonia – e cada filosofia sustenta diferentemente essa distância. Em todo caso, é em torno dessa tensão que se desenha o que se chama de uma filosofia do sujeito e suas aventuras, ou desventuras. Se Deleuze ajudou a tornar caduco o conceito de sujeito, é que sua suposta unidade cede lugar a um campo transcendental sem sujeito, às singularidades pré-individuais, às individuações não pessoais, às ecciedades. Em vez de um sujeito, gramatical, psicológico, epistemológico, temos um campo no qual a noção mesma de sujeito torna-se incidental, ou mesmo deslocada. Para dizê-lo de modo abrupto, não mais função de universalização, mas de singularização, não mais função de individuação apoiada no eu, mas ancorada no acontecimento. E por fim, ambos indexados a um agenciamento. De golpe, tudo muda, e adentramos uma outra paisagem, feita não mais de sujeitos, porém de singularidades, de acontecimentos, de agenciamentos.

1 Doutor em Filosofia da PUC-SP.

Se remontamos à trajetória de Deleuze, tudo começa com Hume. O sujeito não é constitutivo, ele é constituído. Ele não está dado, ele é o que ultrapassa os dados. É a constituição do sujeito que interessa, mais do que a constituição do objeto que supõe, já, um sujeito dado. Donde a necessidade de examinar a constituição do sujeito enquanto movimento, prática, experiência, sucessão, diferenças. O sujeito é aquele que crê e inventa. Ele crê pois afirma mais do que sabe, ele estabelece conexões, é uma idéia viva. E ele inventa na medida em que é síntese, síntese do tempo – hábito, expectativa, futuro, duração, em suma, criação, produção. A constituição do sujeito não pode ser dissociada de uma afetividade, de circunstâncias das quais ele constitui a singularização, a individuação (DELEUZE, 1953). Eis um sujeito que preserva um traço de suas funções precedentes, de universalização e de individuação, porém que já as deslocou em direção a um campo ao mesmo tempo mais amplo e mais molecular – que será designado, posteriormente, de campo transcendental assubjetivo.

Já em Nietzsche, temos o seguinte :

A grande descoberta da filosofia de Nietzsche, sob o nome de vontade de potência ou de mundo dionisíaco, aquela que marca sua ruptura com Schopenhauer, é esta: sem dúvida o Eu (Je) e o eu (moi) devem ser ultrapassados num abismo indiferenciado; mas este abismo não é um impessoal nem um Universal abstrato, para além da individuação. Ao contrário, é o Eu, é o eu que são o universal abstrato. Eles devem ser ultrapassados, mas por e na individuação, em direção a fatores individuantes que os consomem, e que constituem o mundo fluente de Dioniso. O inultrapassável é a individuação mesma. (DELEUZE, 1968, p. 332)

Já não há Eu nem eu, mas individuação a partir desse mundo fluente, dionisíaco. Daí a pergunta de Nancy: « A individuação, será ela que responde à questão *Quem ?* » (NANCY, 1989)

Em *Mil Platôs* aparece a noção de subjetivação. Ela remete a uma unificação do campo, como um golpe unitário em meio a uma multiplicidade. Subjetivação equivale aqui a assujeitamento no interior de um agenciamento determinado. Mais do que isso, a subjetivação ela mesma é um estrato, assim como a significância, o organismo, a interpretação. Donde essa consigna inversa : « Desestratificar, abrir-se para uma nova função... Dessubjetivar a consciência e a paixão. » (DELEUZE-GUATTARI, v.2, p. 90). De fato, parece impossível se desprender da subjetivação da qual somos vítimas ou cúmplices ou mesmo os agentes, e se descolar do sujeito que lhe é correlato, sem intervir no agenciamento de que ele depende. É preciso, pois, partir do agenciamento, sempre, é a lição maior de *Mil Platôs*, é o deslocamento decisivo do qual não extraímos ainda todas as implicações, mesmo hoje, quando se deixa de dizer eu mas se permanece no mesmo regime de subjetivação. « A significância e a interpretação têm a pele tão dura, elas formam com a subjetivação um misto tão aderente que é fácil acreditar que se está fora disso ao passo que se continua secretando isso. » (DELEUZE-GUATTARI, v.2, p. 94).

Eis um exemplo dos mais vivos, no belo relato de Daniel Defert sobre sua trajetória na associação Aides que ele fundou alguns meses depois da morte de Foucault. Na última página de seu livro *Uma vida política*, quando descreve a importância da difusão graças à Internet das práticas inventadas pelas associações para ter acesso aos tratamentos, ele faz menção à « construção universal, apoiada no modelo ocidental ou mais exatamente

americano, de uma subjetivação homossexual, de uma identificação universal a um modelo psicológico e político » que seu livro, assim como seu percurso ou o de Foucault, não pararam de combater. (DEFERT, 2015, p. 223) Em contrapartida, haveria todo um trabalho a ser feito em torno das invenções « socio-éticas » propostas por sua associação pioneira, cujo objetivo, enquanto contra-poder, não era apenas responder às urgências de uma epidemia que ressuscitava uma estigmatização antiga, mas também colocar em xeque os valores morais sustentados por essa mesma sociedade. Contra a subjetivação homossexual, não uma outra subjetividade, mas um outro agenciamento, uma máquina de guerra. Nem sujeito, nem subjetivação, nem assujeitamento, mas um novo agenciamento.

É só em seu *Foucault*, curiosamente, talvez influenciado pelo autor de *História da sexualidade*, que Deleuze retoma a subjetivação num sentido positivo. Foucault teria mostrado a constituição de um sujeito que se desatreia dos códigos, operação designada como « subjetivação », ou dobramento. Conhece-se a interpretação ousada de Deleuze : « Os gregos dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. » (DELEUZE, 1998, p. 108) Donde essa *relação da força consigo mesma, o poder de afetar a si mesmo, o afecto de si por si*. Mesmo que essa subjetivação derive do poder, ela não depende dele, e dele se desprende – é sua força. É verdade que a longo prazo, o poder transforma esta subjetivação em assujeitamento através de procedimentos diversos, que intervêm em nossa vida cotidiana, nossa interioridade, nossa individualidade, por saberes, codificações, hermenêuticas. Mas justamente : « Haverá sempre uma relação a si que resiste aos códigos e aos poderes ; é a própria relação a si que é uma das origens desses pontos de resistência. » E eis-nos no coração da subjetividade compreendida agora não mais como assujeitamento, mas como resistência : « A luta por uma subjetividade se apresenta então como direito à diferença, e direito à variação, à metamorfose ». A subjetivação ou a subjetividade não têm mais por eixo um sujeito universal ou individual, Eu ou eu, porém a diferença, a metamorfose. O problema que Deleuze levanta em seguida é saber por que Foucault, tão preocupado em preservar o marco de curta duração em seus estudos, no caso da subjetividade recuou até os gregos, como se ali estivesse a origem dos modos de subjetivação, na sua forma interiorizada, individualizada, ligada à identidade, que pesa sobre nós e da qual caberia se desvencilhar. Donde as questões : « Quais são os novos modos de subjetivação, sem identidade, em vez de identitários? » (DELEUZE, 1998, p. 108) E ele acrescenta : « As mutações do capitalismo não encontram um « vis-à-vis » inesperado na lenta emergência de um Si como local de resistência ? A cada vez que há mutação social, não há um movimento de reconversão subjetiva, com suas ambiguidades, mas também com seus potenciais? » (DELEUZE, 1998, p. 108) E numa longa nota de pé de página, Deleuze menciona a série de acontecimentos históricos (Vietnã, Argélia, novo sindicalismo, psiquiatria institucional) e correntes de pensamento, de Lukács a Guattari e sua micropolítica do desejo, passando pela escola de Frankfurt, o marxismo italiano, o situacionismo, etc., para mostrar a relação entre as novas lutas e a nova subjetividade. Foucault teria mencionado antes o contexto americano e as novas formas de comunidade (DELEUZE, 1998, p. 108n). Nada disso impede Deleuze, nesse momento, de sustentar sua definição filosófica, parcialmente inspirada em Foucault, porém mais propriamente deleuzeana, da subjetivação como variação da dobra, dobra do fora, zona de lentidão, onde é possível tornar-se « mestre de sua velocidade, relativamente mestre de suas moléculas e de suas singularidades » (DELEUZE, 2007, p. 217). Subjetivação sem sujeito, sem identidade, sem significância – ousemos o salto : subjetivação apoiada numa dessubjetivação. Foi Agamben quem o

explicitou nesses termos, ao postular que Foucault reivindicava uma dessubjetivação que, no entanto, pudesse engendrar uma subjetivação não coercitiva (estética da existência).

O ponto de subjetivação

Mil Platôs ainda supõe uma equivalência entre subjetivação e assujeitamento. Mas outras subjetivações não assujeitadas são possíveis, evidentemente, com a condição de não retomarem a figura do sujeito e não se apoiarem sobre o *ponto de subjetivação* ou o *agenciamento* em que este se ancorava. Quando Negri pergunta a Deleuze qual política pode prolongar na história o esplendor do acontecimento e da subjetividade, Deleuze responde com prudência.

Pode-se com efeito falar de processos de subjetivação quando se considera as diversas maneiras pelas quais os indivíduos ou as coletividades se constituem como sujeitos”, mas ele acrescenta, como que relativizando o peso dessas palavras: “tais processos só valem na medida em que, quando ocorrem, escapam tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes [...] Não há aí nenhum retorno ao “sujeito”, isto é, a uma instância dotada de deveres, de poder e de saber. Mais do que falar de processos de subjetivação, poderíamos falar sobretudo de novos tipos de acontecimento. (DELEUZE, 2007, p. 217)

É como se os processos de subjetivação fossem secundários em relação aos novos tipos de acontecimento aos quais eles dão passagem. « A individuação de uma vida não é a mesma que a individuação do sujeito que a leva ou a sustenta » É evidente : a vida e o sujeito não se desdobram sobre o mesmo plano. Teríamos, então, duas séries : vida, plano de consistência, afectos, acontecimento, Aion, de um lado ; sujeito, substância, forma, pessoa, Chronos, de outro. A máquina de guerra estaria do lado da primeira série, o aparelho de captura do lado da segunda. A passagem de um a outro ou vice-versa é evocado em termos variados, inclusive, eventualmente, de subjetivação e dessubjetivação, mesmo que esses termos sejam insuficientes, e se empregam sempre em função do agenciamento que os ultrapassa. De modo que se insistimos em mantê-los, seria preciso diferenciar dois tipos de dessubjetivação, a « negativa » e a « positiva », para ir rápido – a negativa é a « assujeitada » e a positiva a « não-assujeitada ». Se a afinidade entre uma dessubjetivação negativa e uma subjetivação reterritorializante é evidente – digamos, a desterritorialização capitalística e as reterritorializações étnicas, ou psicanalíticas, ou médicas (« eu sou um soropositivo »), menos evidente é a relação entre uma dessubjetivação positiva e uma subjetivação não-assujeitada, como : « Eu sou um egípcio, um índio, negro, japonês », de Nijinski, que não deságua num sujeito, mas numa movência esquizo, numa flutuação.

Já podemos enfrentar uma questão embutida em nosso início. Para que serviria livrar-se do sujeito, se for para reencontrar as subjetivações ou as individuações? A menos que tais subjetivações provenham de uma dessubjetivação, ou remetam antes a acontecimentos. Eu me pergunto, por exemplo, se Marielle Franco não poderia ser pensada segundo esses parâmetros. Sujeito ? Subjetivação Identitária ? Ou precisamente uma Subjetivação proveniente de uma Dessubjetivação dupla : por um lado, a dessubjetivação necropolítica a que está submetida a população da favela, dessubjetivação negativa ; por outro lado, a dessubjetivação positiva, através da qual ela já não era ela, mas algo além ou aquém - um Acontecimento, que remete antes a um Agenciamento, um Agenciamento coletivo de enunciação, uma máquina de guerra. Não uma líder personalista que vira um

sujeito político, mas uma voz que carrega várias vozes menores, vários devires menores, vários povos, várias lutas – mulheres, negras, favelados, lésbicas, despossuídos, mas também mulheres empoderadas, devir-feminino da política, devir-negro do ativismo, devir-negro do mundo, como o postula Achille Mbembe. Quando a dessubjetivação negativa se converte em dessubjetivação positiva, e dispara uma subjetivação não identitária, remetendo a um Agenciamento coletivo, estamos mais próximos de uma máquina de guerra. Até podemos tomar o exemplo de um ex-presidente encarcerado, quando pensa transformar-se numa idéia que extrapola sua circunscrição individuada, como um gás que não pode ser preso nem contido, tal como sugerido nos textos de Deleuze sobre a Revolta e Lawrence da Arábia. É a força de um Acontecimento, não pertencer a ninguém, já que o que lhe pertence é sua potência de dessubjetivação e de subjetivação coletiva, uma máquina de guerra biopolítica em colisão com a necropolítica escancarada.

Referências bibliográficas:

DEFERT, Daniel. Une vie politique. Paris : Seuil, 2015. [Uma vida política. São Paulo : N-1 edições, 2019, no prelo]

DELEUZE, Gilles. Empirisme et subjectivité. Paris : PUF, 1953.

_____ Différence et répétition. Paris : PUF, 1968.

_____ Foucault. São Paulo : Brasiliense, 1988.

_____ “Un concept philosophique”, In NANCY, J. L. Confrontations. Cahier 20. Paris : Aubier, Hiver 1989.

DELEUZE Gilles ; GUATTARI, Felix. Mil Platôs 2. Rio : Ed. 34, 1995.

NANCY, Jean Luc. Confrontations. Cahier 20. Paris : Aubier, Hiver 1989.

Simultaneidade e profundidade: Uma análise do espaço em Merleau-Ponty

Rafaela F. Marques¹

Mundo “tout fait” e simultaneidade

Ao se indagar sobre as posições intelectualista e empirista a respeito, principalmente da percepção, Merleau-Ponty chega a um ponto, na verdade seria mais apropriado dizer erro, comum a ambas. Tal “erro” é precisamente o que o autor chama de “mundo objetivo” que, segundo ele, não é “primeiro nem segundo o tempo, nem segundo seu sentido” (Php², 34; 53). Isso quer dizer que tanto as teses empiristas quanto aquelas do intelectualismo partem desse mundo objetivo – aquele dos átomos, da ciência, onde não encontram ambiguidades, mas apenas verdades cientificamente comprovadas – em suas reflexões; sendo este o pressuposto sobre o qual ambos trabalham sem, no entanto, o reconhecer.

Por mais que as duas correntes filosóficas tenham sido colocadas em lados opostos desde que surgiram, nosso autor esclarece que há entre elas uma concordância quanto ao princípio fundador de suas teses, elas “são incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui seu objeto. Ambas guardam distância a respeito da percepção, em lugar de aderir a ela” (Php, 34; 53). Observamos nessa hesitação em aderir à percepção o ponto nevrálgico da crítica do autor em relação às duas correntes. Como é sua intenção fazer uma fenomenologia da percepção, ou seja, descrever a percepção como ela se dá antes de toda e qualquer idealização ou juízo que se possa fazer dela, tal tarefa fica instantaneamente impossibilitada caso partamos dos pressupostos defendidos por essas duas abordagens clássicas da história da filosofia.

O mundo aquém do mundo objetivo – ou científico – deveria apresentar-se para nós como algo claro e facilmente acessável por que é apreendido a todo momento pelos nossos sentidos. Porém, o pensamento objetivo se nega a dar o devido crédito a esse mundo, ao invés disso ele o objetiva e conceitua, impedindo-o assim de aparecer livremente à percepção imediata. Dessa feita, não é difícil justificar que tudo aquilo que percebemos possui um ar de indeterminação, não existindo praticamente coisa alguma que possa ser vista, ouvida, sentida com cem por cento de clareza. Isso se deve justamente à impossibilidade de constituir um mundo por inteiro. “Se fosse possível uma consciência constituinte universal, a opacidade do fato desapareceria” (Php, 74; 95) e, por esse motivo, o fato mesmo, como o percebemos, seria impossível. Os fatos não são transparentes e não

1 Doutoranda PPGFil/UFSCar – Bolsista CAPES

2 Php: *Phénoménologie de la perception*; SNS: *Sens et non Sens*. As referências completas podem ser encontradas no final deste trabalho. A paginação indicada em cada citação refere-se primeiramente às edições originais francesas e as segundas às traduções em português.

se apresentam inteiros a nossa percepção, mas sim em um campo de percepção sempre inacabado e onde suas partes sempre reenviam a um todo que me escapa atualmente, estando, porém, presente em perspectiva.

Nós possuímos apenas uma “vista parcial” do mundo devido ao modo pelo qual somos estamos nele, que é o corpo. E este “apenas” não representa, a nosso ver, um problema já que o inacabamento e a opacidade são características da percepção e da nossa experiência do mundo e das coisas, não representando, assim, uma espécie de falha ou falta que deve ser superada ou completada. O esvaziamento do corpo e a supervalorização da consciência não condizem com o método proposto por Merleau-Ponty. Não é possível que a reflexão me liberte da ilusão de ver o sol muito próximo em dias de neblina (Php, 75; 96), porque a maneira como eu o percebo independe dessa reflexão objetivante.

Eu *vejo* o sol a duzentos passos de mim em um dia de névoa, mesmo sabendo que ele está, na verdade, a anos luz de distância. Esta impossibilidade de perceber que a ilusão é, de fato, uma ilusão e assim “entender” que o sol não está perto de mim, põe a nu a existência de um espaço vivido, aquém do espaço objetivo. Caso a espacialidade geométrica fosse verdadeiramente constituinte e primordial não haveria por que se perguntar sobre a “real distância” do sol, ainda que exista névoa.

Limitando-se ao mundo objetivo – ou mundo “tout fait” –, o que chamamos de pensamento clássico deixa de pensar na experiência perceptiva enquanto experiência de um corpo “atingido” pelo mundo ou habitante dele, para dar a essa experiência o estatuto de ideia, de um “ajuntamento” de partes, ou ainda de uma simples relação estímulo/resposta. Dessa forma, “não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Só falo de meu corpo em ideia, do universo em ideia, da ideia de espaço e da ideia de tempo” (Php, 86; 109). Entretanto, é justamente dessa experiência antepredicativa e sua relação com o mundo préobjetivo que se preocupa a fenomenologia e será sobre essa base que Merleau-Ponty construirá sua filosofia.

Um exemplo dessa vivência antepredicativa citado por Merleau-Ponty é a síndrome do braço fantasma, condição amplamente pesquisada após a primeira guerra mundial. O membro fantasma representa, para o indivíduo que o tem, uma possibilidade ainda aberta, isso ocorre porque “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (Php, 97; 122). A concretude das situações diante das quais o sujeito lesionado é colocado, apela para uma resposta corporal cuja realização efetiva é impossível; o esquema corporal do sujeito lesionado ainda conta com o braço que, fisicamente, deixou de existir e, assim, continua a sentir-se capaz de levar a cabo tarefas agora impossíveis. Por essa razão, também, é impossível reduzir a síndrome do membro fantasma ao domínio puramente fisiológico ou mesmo psicológico; essa doença possui, antes, um caráter existencial que é, em Merleau-Ponty, uma imbricação necessária entre psíquico e fisiológico, sendo mesmo, em alguma medida, inválida essa dualidade.

Podemos dizer, então, que existe, entre o corpo e seu entorno, uma relação que não é a mesma que aquela dos objetos entre si. Segundo Merleau-Ponty, as partes do corpo longe de estarem “desdobradas umas ao lado das outras”, são, com efeito, envolvidas umas nas outras (Php, 114; 143), e os órgãos do meu corpo não estão “justapostos no espaço”, mas formam um esquema corporal indiviso. Fato demonstrado pela impossibilidade de o

sujeito que possui o membro fantasma “aceitar” a perda efetiva deste. A parte que deixou de existir atualmente ainda conta no esquema corporal do indivíduo lesionado.

O esquema corporal – tanto dos indivíduos típicos quanto daqueles acometidos por alguma espécie de síndrome – possui uma espécie de espacialidade que não é aquela dos objetos – de posição. Sua espacialidade é originária e depende de fatores que ultrapassam as relações de espaço ordinárias: “A ‘situação’ exprime a relação de uma coisa em função de outras graças a um princípio, um *telos*, uma *Gestalt*, comuns, enquanto que a ‘posição’ denota simplesmente seu lugar ‘geográfico’ no seio de uma superfície” (VETÖ, 2008, p. 417 – tradução nossa), por essa razão a espacialidade do esquema corporal não é de posição, como aquela dos objetos, mas de situação.

O espaço que nos interessa não é aquele das coisas dispostas simetricamente em um meio homogêneo e, por isso,

a verdade do espaço, do espaço primordial, subjetivo, não é sua divisibilidade em pedaços de extensão isotrópica, ela consiste, pelo contrário, na articulação segundo direções. A percepção do espaço se faz de acordo com a representação das direções e são as direções que permitem ao sujeito se orientar em seu mundo (VETÖ, 2008, p. 424 – tradução nossa).

Ou seja, não se trata mais de pensar um espaço em que os elementos estão dispostos simultânea e simetricamente para a inspeção de um sujeito separado dele. O valor das direções e o caráter intencional da motricidade impedem justamente essa isotropia mencionada pelo comentador. Dessa feita, é capital compreender as razões pelas quais os valores espaciais mudam na experiência perceptiva. As direções não são arbitrariamente colocadas em um mundo já pronto e resolvido em que o indivíduo se movimenta sem maiores problemas. Um exemplo dessa dificuldade apresentada pelo mundo, dessa variação de valores intencionais em relação ao movimento é a profundidade, dimensão que é, para Merleau-Ponty, a mais existencial e fenomenológica.

A mais existencial das dimensões

Em *Le doute de Cézanne*, o autor afirma que a profundidade é “a dimensão que nos oferece a coisa, não como exposta diante de nós, mas como cheia de reservas e como uma realidade inesgotável” (SNS, 20; 133). Já que o mundo da ciência é justamente aquele onde todas as coisas estariam disponíveis para a inspeção de um espírito de sobrevoos, a profundidade é, por excelência, uma dimensão não-científica. Tendo em vista esse fato e a necessidade, por parte do pensamento objetivo, de explicar o mundo, resolve-se que a profundidade, de fato, não é nada além da “largura considerada de perfil” (Php, 295; 343). Porém, tal abordagem dessa dimensão só pode ser feita por um sujeito que não está efetivamente situado. E que, como já vimos, não é possível, já que ser é sempre ser em situação e o pensamento de sobrevoos não tem mais lugar na filosofia merleau-pontiana. O filósofo nos explica:

Para tratar a profundidade como uma largura considerada de perfil, para chegar a um espaço isotrópico, é preciso que o sujeito abandone seu lugar, seu ponto de vista sobre o mundo, e se pense em uma espécie de ubiquidade. Para Deus, que está em todas as partes, a largura é imediatamente equivalente à profundidade. O intelectualismo e o empirismo não nos dão um relato da experiência humana do mundo: eles dizem o que Deus poderia pensar dela (Php, 295-6; 344).

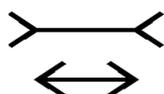
Quer dizer, nós, reles seres humanos, contrariamente a Deus, não estamos situados em todos os lugares possíveis, não somos portadores da qualidade da ubiquidade como Ele; assim, o espaço em que habitamos não é isotrópico. As propriedades das coisas externas, por vezes, mudam de acordo com a direção que elas assumem. Não se trata, pois, de investigar como o pensamento objetivo ou a filosofia da consciência compreendem as relações entre o sujeito e o mundo, mas buscar, a partir de um método fenomenológico, o nascimento deste mundo, seu brotamento anterior a qualquer objetivação. Por isso o estudo da profundidade se faz imprescindível.

Em uma estrada muito reta e muito longa, por exemplo, para o sujeito que a olha, as retas presentes nas margens da rodovia “parecem”, ao longe, convergir para o mesmo ponto, mesmo que o indivíduo “tenha consciência” que duas retas paralelas jamais se cruzam em qualquer ponto. Dessa forma a profundidade, segundo Merleau-Ponty, contribui para a recusa do prejuízo do mundo. Nesse exemplo da estrada, admitimos que vemos um possível ponto de convergência entre as retas paralelas, a percepção que temos do espetáculo não é mascarada por nenhuma qualidade ou categoria objetivamente imposta. Mesmo que tenhamos consciência de que jamais, em hipótese alguma, duas retas paralelas podem vir a se cruzar, continuamos a *ver* as margens da rodovia convergindo uma em direção à outra, lá ao longe.

O autor afirma que essas margens não são simplesmente paralelas, mas “paralelas em profundidade”, o que faz do fenômeno observado algo inteiramente diverso de sua “realidade objetiva”. Segundo Merleau-Ponty, “através de sua deformação virtual, *estou na estrada ela mesma*, e a profundidade é essa própria intenção que não põe nem a projeção perspectiva da estrada, nem a estrada ‘verdadeira’” (Php, 302; 351). Da mesma forma, quando observo uma pessoa ao longe, ela só se torna extremamente pequena se me coloco na perspectiva analítica em relação a essa pessoa, se eu isolo aquela imagem do restante do contexto e se “meço a grandeza aparente” daquele elemento apartado de seu entorno (idem). Em vista disso, as imagens de um mesmo rapaz visto a cem metros de distância e a dois, não são nem maiores nem menores. O jovem está (e, por conseguinte, sua imagem) “aquém do igual e do desigual, ele é *o mesmo homem visto de mais longe*” (Php, 302; 352), não sendo o caso, aqui, de nos valermos de um possível olhar analítico, que mede as distâncias, mas apenas de perceber esse mesmo rapaz mais ao longe ou mais perto de nós.

Em outro momento da *Fenomenologia da percepção*, nos deparamos com uma conclusão parecida com essa a respeito da visão em profundidade. Merleau-Ponty afirma, na “Introdução” que na ilusão de Müller-Lyer³, “os dois segmentos de reta, (...), não são nem iguais nem desiguais ; é no mundo objetivo que essa alternativa se impõe” (Php, 12; 27). Essas retas, então, não devem ser iguais ou desiguais, mas somente distintas uma da outra. Todo o problema, neste caso, reside no fato de que a ciência exige que essa comparação seja feita, “sem ver que o próprio do percebido é admitir a ambiguidade, o ‘movido’, é deixar-se modelar por seu contexto” (Php, 18; 33). Isto posto, é no mínimo forçado que queiramos estabelecer igualdade ou desigualdade entre as retas. Segundo o autor, isso até pode ser feito, mas por “uma percepção analítica que não é natural” (idem), não sendo, entretanto, com essa percepção analítica que devemos nos preocupar.

3



Ao ignorar a profundidade e afirmar que o homem visto a cem metros é menor que quando o vemos a dois representa um retorno a essa visão analítica, que não nos dá o fenômeno em sua aparição primordial. A questão da grandeza aparente refere-se, efetivamente, aos pontos de ancoragem que são oferecidos pelo espetáculo ao “poder explorador” possuído por mim: meu corpo. O homem visto a cem passos “oferece a ao meu olhar pontos de apoio menos numerosos e menos precisos”, além disso ele “ocupa menos completamente meu campo visual” (Php, 302; 352), decorrendo disso a imagem menos clara que eu possuo dele.

A profundidade é, para nosso autor, uma dimensão primordial, porque as coisas no mundo se organizam “naturalmente” em profundidade; não é meu olhar que coloca nelas essa qualidade. Quando observamos um quadro, por exemplo, o desenho existente ali “procura seu equilíbrio escavando-se segundo a profundidade” (Php, 303; 354). Porém, não se trata somente de uma propriedade em-si do desenho ou do mundo que se organiza, existe também uma “participação” ativa do indivíduo que vê, pois “a profundidade nasce sob meu olhar porque **ele** procura ver *alguma coisa*” (Php, 304; 354 – negritos nossos). Conseqüentemente, tanto o espetáculo se organiza já em profundidade quanto meu corpo é essa potência intencional que sempre intenta perceber “alguma coisa”.

Vetö (2008, p. 426-428) esclarece que, apesar de a análise merleau-pontiana se reduzir, em grande medida, à questão da profundidade, as outras duas dimensões – altura e largura – são igualmente importantes e originárias, tendo em vista o caráter estrutural da percepção do esquema corporal, fator que impossibilita que se isole uma das dimensões e, assim, ela seja a única relevante para a experiência perceptiva. Segundo este comentador:

é para a reflexão geométrica que a altura e a largura designam uma justaposição de partes do espaço quando o saber perceptivo ensina que as coisas do espaço ‘coexistem porque são todas envolvidas na tomada única de nosso corpo sobre o mundo. Altura, largura e profundidade são apenas momentos de articulação dessa tomada (VETÖ, 2008, p. 428 – tradução nossa).

No entanto, por que motivos Merleau-Ponty resolve dar essa primazia, ainda que teórica, neste momento, à profundidade? Devemos levar em consideração sua importância atestada por momentos posteriores de sua empreitada filosófica. Em *O olho e o espírito*, último texto terminado pelo fenomenólogo, existe uma longa passagem sobre a questão da profundidade. Ela é, neste texto, largamente associada ao par visibilidade/invisibilidade, tão caro à última ontologia merleau-pontiana. Barbaras (1991, p. 238 – tradução nossa) afirma: “enquanto as outras dimensões são desdobradas diante do sujeito e parecem pertencer às coisas mesmas, a profundidade é considerada a partir do sujeito, exprime sua perspectiva sobre o mundo, corresponde ao desdobramento mesmo da exterioridade”. Disso decorre a afirmação de que ela é, em relação às outras, “a mais existencial” – e não a única existencial:

Largura e altura, enquanto relações entre objetos, são derivadas e, em seu sentido originário, são, elas também, dimensões ‘existenciais’. (...) O vertical e o horizontal, o próximo e o longínquo são designações abstratas para um único ser em situação, e supõem o mesmo ‘face-a-face’ do sujeito e do mundo (Php, 309; 360).

Existe, segundo Merleau-Ponty, uma “recomendação” por parte dos fenômenos à nossa capacidade perceptiva que, em geral, atende a ela: “na percepção normal (...) o

sentido do percebido me aparece como instituído nele e não como constituído por mim” (Php, 305; 355), não há, portanto, um papel fundador de uma consciência constituinte no ato perceptivo, mas um apelo por parte dos fenômenos que solicita nossa percepção. O olhar, que observa o desenho em profundidade de um quadro, por exemplo, é “este gênio perceptivo abaixo do sujeito pensante, que sabe dar às coisas a devida resposta que elas esperam para existir diante de nós” (Php, 305; 356). Existe, portanto, uma relação de cumplicidade entre o corpo e o mundo, entre a maneira pela qual o espetáculo do mundo se organiza espontaneamente e as “ferramentas” que possuímos para percebê-la.

Uma vez que a profundidade foi descrita e suas manifestações foram exemplificadas, falta, agora, elucidar a relação entre espaço e tempo na qual é possível falar de uma síntese da profundidade, sem, no entanto, identificá-la àquela do kantismo. A síntese perceptiva não é feita inteiramente pela própria percepção, havendo sempre uma “dimensão de ausência” que escapa aos sentidos (Php, 274; 318), existe uma síntese geral “constituída de uma vez por todas” (Php, 275; 319) feita, não pelo corpo ou por uma consciência transcendental, mas pelo tempo: “para nós a síntese perceptiva é uma síntese temporal” (Php, 276; 321). Não se deve pensar, porém, que essa síntese temporal se dê livremente ou seja constituída por algo externo à situação do ser encarnado, pois “a organização da experiência remonta à atividade transcendental do corpo. (...) é necessário que o tempo surja *por meio* do corpo” (FERRAZ, 2006, p. 206). O próprio Merleau-Ponty nos livra de uma suposta “criação” do tempo pela subjetividade, o que nos jogaria, novamente, em um idealismo difícil de ser superado. Segundo o autor “meu corpo toma posse do tempo” (Php, 277; 321) e por esse motivo essa subjetividade temporal “está sempre inserida em alguma situação organizada previamente pelo esquema corporal” (FERRAZ, 2006, p. 205).

De maneira análoga, devemos reconhecer que a existência das coisas no espaço se faz também em relação ao tempo; pois, quando vejo o homem a cem metros de distância ele está tanto no espaço quanto no tempo, já que a percepção nos dá “um campo de presença” onde as coisas estão dispostas segundo a ordem dos “coexistentes” – espaço – e a dos “sucessivos” – tempo – que são, com efeito, inseparáveis. Por isso devemos encarar a questão da profundidade não no âmbito do pensamento e da ubiquidade, mas “como possibilidade de um sujeito engajado” (Php, 309; 360) tanto espacial (ser em situação) quanto temporalmente. Tal engajamento, entretanto, se dá a partir da experiência do corpo próprio, que possui certo poder sobre seu entorno, o que garante a possibilidade de afirmar a grandeza aparente de objetos, sem que haja quaisquer comparações.

O mundo se apresenta, e se organiza, a partir de formas, e não por elementos isolados que demandariam um tipo de compreensão baseado em relações causais. A forma é, ao mesmo tempo, “um conjunto que tem um sentido” e uma constituição autônoma, em certa medida, que “se altera ou se reorganiza diante de nós como um espetáculo” (SC, 338; 344-5). Sendo assim, ao mesmo tempo em que as formas nos apresentam o mundo elas impedem que o vejamos de maneira completa, transparente e acabada.

De maneira análoga, ao mesmo tempo em que o corpo nos possibilita acessar a este mundo e é, como diz Merleau-Ponty, o “veículo do ser no mundo” ele nos limita por estarmos sempre em situação. Sendo assim, fica difícil defender uma espacialidade baseada na disposição simultânea e isotrópica dos elementos, é mais coerente assumir esse outro espaço, permeado por relações de valores entre as coisas e os corpos, no qual simultaneidade não representa uma característica pré-objetiva, antepredicativa e

existencial, mas apenas uma mediação colocada posteriormente pelo pensamento objetivo ou cientificista.

O espaço geométrico, como vimos, longe de ser aquele ao qual devemos sempre nos reportar se quisermos compreender a espacialidade, representa, com efeito, somente um recorte de um espaço originário, primordial, pré-lógico, de onde todos os outros são extraídos. Existe uma multiplicidade de experiências espaciais, não sendo este fato uma contradição, já que o mundo só precisaria ser “absoluto” se houvesse uma “consciência absoluta” cuja demanda deveria ser atendida por essa “unidade”. No entanto, observamos que a consciência não é mais desencarnada, ou como nos diz Merleau-Ponty, ela não pode mais “sobrevoo” o mundo e extrair dele as respostas que almeja. O que existe é uma situação perene, um corpo que traz em si as potencialidades da ação, além de ter a capacidade da reflexão. Para nosso autor, não devemos mais separar corpo e consciência⁴, a questão do movimento – trabalhada nos dois últimos capítulos desse texto – ilustra bem o ponto que defendemos aqui:

O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento. E preciso que o mundo esteja, em torno de nós, não como um sistema de objetos dos quais fazemos a síntese, mas como um conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos. O “movimento gerador do espaço” não desdobra a trajetória de algum ponto metafísico sem lugar no mundo, mas de um certo aqui em direção a um certo ali (Php, 444; 518).

Ou seja, novamente o pensamento de sobrevoo, a ideia de que leis físico-matemáticas podem dar conta da experiência do real, é problematizado e tido, manifestamente, como insuficiente. Essas posições, esse certo “aqui” que vai *em direção* a um certo “ali” é o poder do corpo sobre seu entorno, que, no entanto, não é absoluto. Segundo Merleau-Ponty, existe um limite para essa “liberdade” devido ao caráter dual do mundo: “O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis” (Php, 517; 608). Para que possamos, então, habitar este mundo ambíguo, que se apresenta sempre inteiro, mas nunca inteiramente pronto, também o corpo, o veículo de ser no mundo, nosso “meio” de ter um mundo deve comportar em si uma ambiguidade, que é justamente o fato de ser também passividade.

4 É sabido que há inúmeras discussões a respeito do possível “idealismo” merleau-pontiano persistente na *Fenomenologia da percepção*, e nós não ignoramos essa discussão. No entanto, não nos aprofundaremos nessa questão aqui já que, principalmente no que se refere ao conceito de “espaço” presente no livro de 1945, o papel do corpo e da motricidade enquanto intencionalidade originária, nos pareceu um tanto claro. Sobre o primeiro ponto mencionado cf. BARBARAS, 1991; FERRAZ, 2009 e MOUTINHO, 2006; esses três autores tratam do tema e apresentam três acepções distintas e muito esclarecedoras. Segundo Noble os avaliadores das teses de doutoramento de Merleau-Ponty atribuíram, em alguma medida, esses resquícios idealistas presentes na *Fenomenologia* à adoção de um vocabulário da fenomenologia alemã: “Émile Bréhier (...) salienta a propensão de Merleau-Ponty a adotar os hábitos linguísticos da fenomenologia alemã” (NOBLE, 2008, p. 140). Porém, como não é este nosso principal objeto de estudo no momento, não nos deteremos, agora, em tal assunto.

Referências bibliográficas:

- BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 1991.
- FERRAZ, Marcus S. A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação editorial Humanitas, 2006.
- _____. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945.
- _____. *Sens et non-sens*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- _____. "A dúvida de Cézanne". In: _____. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *La structure du comportement*. Paris : Presses Universitaires de France (Quadrige), 2013.
- MOUTINHO, Luiz Damon S. *Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.
- NOBLE, Stephen A. "De la conscience et du comportement à la conscience perceptive: critiques et enjeux d'une pensée en devenir. Inédits de et sur Merleau-Ponty, 1940-1945. *Revue internationale de philosophie* 2008/2 (nº 244), p. 127-147.
- VETÖ, Miklos. "Léidétique de l'espace chez Merleau-Ponty". *Archives de Philosophie*. 2008/3, Tome 71, p. 407-438.

Bergson e arte: estética do real¹

Ana Flávia Costa Eccard²
Rafaela Francisco da Nobrega³

Este artigo tem a intenção de estudar a estética bergsoniana cujo interesse se infiltra na criação artística. Definimos como objetivo pensar a criação no que tange a arte sem deixar de tratar analogamente a noção de criação da natureza, em que o impulso vital percorre todos os seres, além das aproximações com o fazer filosófico. Conforme se vislumbra no título, nossa hipótese concentra seus interesses na arte como conhecimento do real a partir de uma investigação metafísica da filosofia bergsoniana, deslocando a forma estética do plano do ideal para o plano do real.

Desta feita trataremos de como as noções de matéria, imagem e duração são importantes para que possamos entender a fundação de uma estética em Bergson. Estes conceitos dimensionam como se constitui o processo criativo, tanto no que concerne a criação entendida como um todo complexo, como na esfera da criação artística. Situa a matéria como um conjunto imagético no qual apresenta uma imagem particular, o corpo. Sendo centro de ação, o corpo interage com outras imagens no universo e permeia percepções e afecções. Bergson demonstra também as diferenças entre matéria e percepção da matéria, sendo esta última ligada à ação, além de permear as características da percepção em seu estado puro.

Bergson aborda Em *Introdução à Metafísica* as formas de conhecimento do real. Dentre os modos, a ciência e a metafísica se estabelecem. Ao distinguir ambos, nosso autor demonstra como a ciência está interessada em analisar, ou seja, ter uma realidade exterior representada, traduzida, comparável a outros elementos. Já na metafísica se tem a intuição como método, obtendo assim o conhecimento imediato do real, ou nas palavras de Bergson (1989, p. 15) “a metafísica é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos”. Nesse sentido, a metafísica proposta por Bergson, precisa ultrapassar o conceito para atingir a intuição, uma vez que a metafísica não seria outra coisa senão estética, pois penetra na realidade a fim de inventá-la.

Podemos entender que a consciência em Bergson (1989) é memória, em ocorrência contínua, não podendo ser idêntica a anterior justamente por estar sempre sendo incorporada por novos elementos, ou seja, há o anterior e o atual que vão se encadeando, além de suscitar no corpo, como centro de indeterminação, o surgimento de afecções.

1 Pesquisa e trabalho desenvolvidos para apresentação no GT FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA DE EXPRES-
SÃO FRANCESA.

2 Doutoranda PPGFIL e PPGD/UVA, bolsista CAPES, email: anaeccard@gmail.com.

3 Doutoranda PPGFIL, bolsista CAPES, email: nobrega.rf@gmail.com.

Bergson compreende que a vida interior não pode ser representada por imagens, pois são ao mesmo tempo variedade e continuidade, cheia de nuances, tampouco por conceitos, visto que é incapaz de suscitar a intuição por não exigir esforço algum e atuarem como símbolos. Porém, a imagem ao menos se aproxima mais do real, do concreto, podendo minimamente nos aproximar da intuição.

A filosofia de Bergson outrora fora acusada de ser dualista por propor pares problematizantes, como a querela da matéria e do espírito, presente em seus títulos e na discussão no corpo de seus textos, no entanto, nosso autor rechaça o dualismo em *Matéria e memória* e coloca os problemas em termos mistos, múltiplos. Também podemos notar como sua visão contrasta com a vigente em seu tempo, em que as transformações científicas se espalham e os métodos de conhecimento tornam-se mais e mais precisos e concretos.

Cabe elucidar, em contrapartida, como Bergson entende a questão do conhecimento e onde incide sua crítica ao tipo analítico do mesmo, perpetrado por mediações, fragmentado, relativizado, dado a representações. Sua abordagem sobre o tema concentra-se em *Introdução à Metafísica*, onde nos apresenta as diferenciações do conhecimento e suas imbricações com a espacialização do tempo. Nesse aspecto, estamos diante de uma demanda que traça a novidade da metafísica bergsoniana, qual seja, a duração e sua mobilidade irreduzível. Worms (2004, p.12-13) assinala que essa dualidade entre duração e espaço adquire seus contornos em *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, publicado antes de *Matéria e Memória e Introdução à Metafísica*.

Em *Introdução à Metafísica*, temos o que nosso autor estabelece como modos de conhecer metafísicos: circundar o objeto e coincidir com ele. No primeiro teríamos um modelo de conhecimento relativo, cujos símbolos utilizados servem para nos manter afastados do objeto, ainda que próximo a ele. Já no segundo o conhecimento se daria de modo absoluto, pois não estaríamos imersos em símbolos e representações, mas sim no próprio objeto, penetrando nele. Esse modo de conhecer seria através do método proposto por Bergson, o método intuitivo. Pela intuição seríamos capazes de conhecer sem mediações simbólicas ou relativas concernentes aos subterfúgios próprios da inteligência, mas antes de modo imediato, em que o conhecimento se dá de modo desinteressado e não abstrato. Temos em Bergson um método de contato com a realidade que é partilhado tanto pela filosofia quanto pela arte, visto que pela intuição o artista e o filósofo têm este contato instantâneo que instila a nós a alegria ao passo que nos põe diante desse real através do movimento.

A noção de matéria em Bergson nos ajudará a traçar as relações que esta tem com outros elementos importantes para nosso entendimento da proposta estética bergsoniana, pois nos situa aos aspectos concernentes com o espírito e a ideia de movimento. Em *Matéria e memória*, Bergson define que matéria é imagem e no conjunto de imagens que habitam o universo encontra-se o corpo. Esse corpo funciona como um campo de ação, dele não nasce a representação, visto que se trata de uma imagem percebida e sentida, por dentro e por fora, ou seja, uma imagem particular. A matéria seria o conjunto, a totalidade das imagens, seria mais que representação idealista e menos que uma coisa. Enquanto que a percepção da matéria seria esse conjunto de imagens relacionado à ação, atuante em prol de garantir que a vida pragmática imprima a manutenção da vida tanto no aspecto individual quanto na espécie humana. Nessa medida confrontaremos a matéria em sua germinação para adentrar no campo da atuação do impulso vital face a instituição cristalizada das coisas.

Em termos de origem da matéria, chegaremos a uma constituição que se dá a partir de uma suspensão do impulso vital que tende a fluir em mobilidade. A matéria pode ser moldada para criar o novo, mas não é próprio dela a criação no sentido de imprimir uma emoção capaz de realizar o ato criador. É da potência do espírito que se cria. A matéria age como resistência à criação, mas superar este obstáculo é o meio pelo qual o élan vital se realiza. Por esse motivo, a matéria figura como empecilho, mas instiga seu ultrapassamento para efetivar a criação.

Afirma Bergson (2010, p. 17), “chamo de matéria o conjunto das imagens, e de percepção da matéria essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo.” Ainda que Bergson defina a matéria como acima exposto ele nos alerta que esta é uma definição provisória, pois entende que essa é uma tarefa impossível.

Porém, tem-se algumas indicações. Dentre elas está a indivisibilidade do movimento. A divisibilidade do movimento é uma ilusão que vem confundindo desde Zenão de Eléia, pois o que se pode mensurar através da divisão é a trajetória e não o movimento. Em Zenão vê-se a espacialização do movimento e da duração, ou seja, o movimento é fixado no espaço. A segunda indicação proposta por Bergson é que há movimentos reais, esses movimentos seriam da ordem do absoluto, pois não se restringem a uma mudança de lugar ou de distância entre pontos referenciais, ou seja, não se tratam de relativizar o movimento com dados externos a ele. A terceira proposição bergsoniana é de que toda divisão da matéria é uma divisão artificial, tomando o corpo como objeto material para ilustrar sua concepção, Bergson observa que esse corpo carece de necessidades que objetivam a conservação tanto do indivíduo, quanto da espécie. Desse modo, a necessidade primeira é de manter-se vivo o que implica em agir. As divisões que decorreriam por esse motivo orientam justamente a ação útil, porém, Bergson ressalta que nossas necessidades conservam-se na força da continuidade.

Tem-se assim uma ideia de matéria que congrega o movimento ao considerar que matéria também é imagem e a imagem encerra em si o movimento. Contudo, devemos levar as palavras de Bergson em alta conta quando este afirma que a matéria não conserva em si o impulso de criação, mas é atravessada por ele. Sobre do que se trata esse impulso, que Bergson chama também de élan, e de sua importância no ato criador tanto na natureza quanto no vivente na figura do artista, permitindo que o entendimento da matéria como instrumento aliado do artista na elaboração técnica e ao mesmo tempo como elemento de resistência ao ímpeto criador?

Trata-se do élan vital e este conceito diz respeito a uma força cuja tendência é a de se diferenciar e instaurar mudanças, ou seja, uma potência que promove a continuidade das coisas pela diferença e constante mobilidade, atualizando o virtual, inventando, cruzando a matéria no curso de seu movimento. Está em toda forma como a vida se apresenta, vegetal ou animal, sendo o salto que promove a diferença.

Desse modo, o élan vital está ligado ao movimento e a uma tendência que o realiza, situando-o na duração e tendo como resultado a materialização das transformações possíveis do mundo vivo. O élan pode ser conceituado como contração e distensão, na contração como acúmulo de potência e na distensão como trégua. Assim, não pode ser pensado em termos biológicos, pois seria reduzir a vida a justificativas físico-químicas. Para Bergson a criação não obedece a uma lógica linear, mas também não é resultado de

um arbítrio qualquer. O élan vital cumpre a união do artista e do filósofo por engendrar a força vital acumulada em razão da criação.

Bergson coloca o élan em termos de saltos, porém sem inclinações finalistas, pois não corresponde a um modelo guia de toda realização da matéria. O élan criador se manifesta de modo livre, envolto em mobilidade e não responde a determinações. Ele diz respeito a uma interação da natureza que se apresenta no artista como manifestação, prescinde de inspiração ou arranjos psicológicos.

Nosso autor, afirma que não somos o próprio impulso vital, mas antes “somos apenas essa corrente [impulso] carregada de matéria, isto é, de partes congeladas de sua substância que ela arrasta em sua ao longo se de seu percurso.” (BERGSON, 2005, p. 260). No tocante ao movimento, nosso pensador atribui a uma concepção vulgar a apreensão deste de modo estático. No quarto capítulo de *A evolução criadora*, mais precisamente *O mecanismo cinematográfico do pensamento e a ilusão mecanicista*, Bergson aponta para como a reconstituição do movimento sucede a animar instantes particulares que compõe o todo, colocando nosso entendimento sobre as coisas em seu exterior ao invés de no interior de seu devir, tendo assim uma recomposição artificial do movimento por não ter sido apreendido em sua interioridade movente. Desta feita, somente a intuição aplicada como método é capaz de tomar o movimento em sua mobilidade imediata, acompanhando a jornada metafísica empreendida. O vitalismo presente na filosofia de Bergson evidencia a arte como esse contínuo de criação, essa constante dinâmica de novidades posicionadas na invenção de mundos novos.

Insta dizer que a ideia de estagnação não se situa na doutrina bergsoniana. Trata-se sim de uma filosofia modelada pelo movimento. Esta compreensão se faz necessária por explicitar o modo como a noção de criação se estabelece. Não é possível pensarmos em termos de invenção do novo numa realidade dada a fixidez, pois o movimento deve ser entendido justamente na cinesia e não quando se infere um pretenso repouso. O movimento empreende assim uma superação da matéria, no sentido de romper com a rigidez das formas, como no excerto a seguir:

O esforço é penoso, mas é também precioso, mais precioso do que a obra que resulta dele, porque, graças a ele, tiramos de nós mais do que tínhamos, elevamo-nos acima de nós mesmos. Ora, este esforço não seria possível sem a matéria: pela resistência que ela opõe e pela docilidade a que podemos conduzi-la, ela é ao mesmo tempo obstáculo, instrumento e estímulo; ela experimenta nossa força, conserva-lhe a marca e provoca a intensificação. (BERGSON, 2009, p.31-32).

Encontramos em Bergson a percepção atrelada ao movimento, como o modo pelo qual o que se encontra fora do corpo, em relativa exterioridade, entra em contato conosco e nossas faculdades perceptivas. A seguir podemos indagar: como a percepção pura se explica? Percepção pura seria aquela capaz de eliminar os traços da memória e perceber a matéria de modo instantâneo. Na memória encontramos um ponto de interseção que une a matéria ao espírito.

Bergson ao tratar de consciência, situa que ser e ser consciência percebida tem uma diferença de grau, não de natureza, posto que no ser material a interação entre as imagens acontece sem barreiras enquanto no ser consciente há uma gama de funções e interesses que alteram ou interferem na percepção da matéria, elas atravessam e não são

percebidas instantaneamente porque dela abandonamos o que à nossa necessidade não é útil. A percepção consciente é pobre, pois não abarca a totalidade, só atinge alguns pontos. Não podemos inferir que a percepção consciente nasça dos estímulos cerebrais, pois bem vimos que o cérebro é centro de ação. Seria a percepção voltada para a ação e não para o conhecimento? Se a percepção funciona de modo reativo é porque ela carece de contato, de modo mecânico. Destarte, a percepção sempre terá registros de lembranças, sendo a “subjetividade” uma contração do real, como uma condensação. A memória quando se faz percepção, por essa contração do real, traz à baila a consciência presente na percepção. A percepção pura, por outro lado, seria aquela cuja memória não afeta o presente, ou seja, percepção que acontece de modo imediato, instantâneo. Dito isto, Bergson entende que percepção liga-se a zonas de indeterminação.

Tem-se então, diferenças de grau na percepção, como podemos constatar nas palavras de Bergson “à medida que eles nos falam [os artistas], aparecem nuances de emoção e pensamento que poderiam ser representadas em nós há muito tempo, mas que permanecem invisíveis.” (2006, p. 151) Assim, o artista passa do sensório-motor à percepção criadora, abandonando as necessidades cotidianas ligadas a manutenção da vida.

No que tange à noção bergsoniana de imagem, temos que imagem é a imagem que se tem percebida, assim como é uma imagem em si. Esta definição presente em *Matéria e Memória* não dissocia o feíto e a existência propriamente da imagem, visto que não cabe atribuir ao cérebro a construção de imagens por se tratar ele mesmo de uma. Em outras palavras, a imagem existe independentemente de podermos percebê-la, vê-la ou mesmo interagir com ela, modificando-a, pois ela faz parte do conjunto de imagens que compõem o universo.

Dado que uma imagem particular, especial, o corpo o é pela razão de ter uma interação distinta dentro desse conjunto imagético, tendo relevante papel na influência exercida sobre as demais imagens assim como estas últimas se apresentam indicando as possíveis ações que o corpo pode efetivamente cumprir, nas palavras de Bergson (1999, p.14) “Meu corpo é [...] uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe.”

Sobre a representação, temos esta como imagem virtual, superficial, que não interage com as outras imagens permitindo sua passagem, transformando-se num quadro. Nessa continuidade, portanto, representação é menos que presença, pois se trata de diminuição enquanto a presença é integralidade e precisa transmitir essa integralidade. Nesse sentido, representação retém apenas o que interessa e isso “reflete contra nossa liberdade”. O tópico a seguir trará mais considerações acerca da noção de virtualidade em Bergson.

Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson afirma que quanto mais homogênea a duração, melhor entendemos que ela se dá por sucessões e estamos mais propensos a tomá-la numa dimensão espacial, isto é, de poder mensurar analogamente ao modo como se faz com o espaço. Quando o espaço ocupa o domínio da consciência a duração pura se perde porque não podemos quantificá-la, apenas senti-la. Ainda em *Ensaio* Bergson nos apresenta sua concepção acerca das multiplicidades, em que conclui que apenas o eu de profundidade conhece os dados imediatos da consciência, pois elas podem ter o caráter quantitativo ou qualitativo, a primeira relacionada ao espaço, composta de homogeneidades e a segunda relacionada ao tempo arranjada heterogeneamente. A

justaposição acontece no espaço e não na pura duração, ao passo que na duração se tem a sucessão que não prescinde do espaço, em outros termos, a multiplicidade quantitativa referente ao espaço se dá por meio de justaposições, adições, refere-se à matéria, enquanto que a multiplicidade qualitativa ocorre no tempo, na pura duração através de sucessões e diz respeito aos afetos, ao espírito.

Bergson abandona o conceito platônico de alteridade e dá lugar ao conceito aristotélico de alteração, em cujo cerne imbrica a ideia de diferença, de mudança. Dito isto, o ser então é definido por sua duração, por suas mudanças e diferenças, duração operando então por tensão e distensão. Uma vez que a metafísica bergsoniana entende a duração a partir de duas multiplicidades, a externa e a interna, a primeira que diz respeito ao espaço (quantitativa) e a segunda que diz respeito ao tempo (qualitativa), surgem os mistos, quando matéria e espírito se confundem e interagem. É possível inferir que a duração pura não é justaposta, e ainda que movimento é tensão e extensão, isto é, pura mobilidade. Tem-se, assim, a duração bergsoniana como puro devir, estabelecendo-se uma filosofia do tempo. Para Bergson o real não é fixo e sim mudança e nessa introdução de *O pensamento e o movente* nos mostra claramente o modo pensa a mudança a partir da duração, contrapondo a noção do tempo científico.

No entanto, como não ver que a essência da duração é fluir e que o estável acostado ao estável não resultará nunca em algo que dura? O que é real não são os 'estados', simples instantâneos tomados por nós, mais uma vez, ao longo da mudança; é, pelo contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a própria mudança. Essa mudança me indivisível, ela é mesmo substancial. (BERGSON, 2006, p. 9-10)

Ao pensarmos em termos de passado, presente e futuro, poderíamos dizer que para Bergson seria tudo duração, mas com diferentes estágios de contração e distensão, isto é, o passado seria a duração contraída, o presente é a atualização das virtualidades e o futuro é a duração distendida.

Bergson em *O pensamento e o movente* exorta o real como uma experiência fundadora na existência que pode se dá no exterior ou no interior, no primeiro como visão, no segundo como intuição. Mesmo com todos os apontamentos sobre a materialidade, Bergson compreende que não há como desvincular nossa existência da matéria. Desse modo, pode-se estabelecer que o contato com a duração real, pura é o meio pelo qual o ato livre pode se manifestar, num esforço de conhecimento do real. Esse movimento considera um afastamento da inteligência com todos seus subterfúgios instrumentais e se aproxima do ato criador. Cabe ressaltar que o movimento é sempre ininterrupto, seja na ação livre (criação), seja na ação mecânica (repetição).

Insta salientar que a diferença entre tempo e espaço tem demasiada importância no pensamento bergsoniano. O espaço frequentemente nos interessa como uma maneira de representar fixamente, para sermos capazes de imobilizar para conhecer através da razão. Em *O pensamento e o movente*, Bergson nos mostra como tentamos “nos tornar senhores da matéria”. Assim, o espaço se coloca como uma exigência à vida. A arte então, tendo seu caráter criador, está ligada à duração, num processo esforçoso de superação da matéria e realização.

Em Bergson há diferenças de natureza impressas na duração e diferenças de graus impressas no espaço, não tendo a cooperação necessária entre ambas as esferas por estas

direcionarem seus esforços em direções divergentes. O espaço assume relação com o paralisado, o fixo na medida em que o tempo, ou duração, em sua acepção mais acertada para o bergsonismo, lida com o fluxo continuado, sempre movente.

Um conceito bastante importante na filosofia de Bergson é o de memória, que opera segundo duas tendências: a memória-lembrança e a memória-contração⁴. Isso diz respeito a dois movimentos que a memória faz, o de se distender enormemente e o de se contrair na mesma medida. Em se tratando de memória-lembrança, temos um prolongamento do passado, porém de um passado sem utilidade, mantido meramente pelo “efeito de uma necessidade natural” como descrito pelo autor (2010, p.88). Lapoujade (2013 p.25) compreende que na memória-contração o passado e o presente estão lado a lado, atuando simultaneamente e ampliando a utilidade do passado⁵. Desse modo, a memória figura como virtualmente coexistente⁶. Memória como prolongamento do passado no presente se afigura como outro aspecto da duração.

O passado é o virtual na medida em que ele se mantém no presente, não estando relegado a algum outro lugar no tempo, (BERGSON, 1999, p.269) “a memória de modo algum consiste em uma regressão do passado ao presente.” Seriam apenas diferenças de graus coexistindo, passado e presente.

O caráter “psicológico” da duração existe como um grau. A virtualidade não é uma possibilidade, ela é uma realização, uma invenção. (BERGSON, 1999, p. 116). O passado é o grau que opera em contração na duração uma vez que ao presente cumpre se atualizar. Nas palavras de Bergson:

Seja porque o presente encerra distintamente a imagem sempre crescente do passado, seja sobretudo porque ele, pela suas contínua mudança de qualidade, dá testemunho da carga cada vez mais pesada que alguém carrega em suas costas à medida que vai cada vez mais envelhecendo. (BERGSON, 2006, p. 201).

Temos que a realidade enquanto duração figura como pilar da filosofia bergsoniana, visto que a duração é uma unidade múltipla alcançada pela intuição. Ação visa à criação, a saída de um estado de ausência para um estado de presença, em que a desordem não é ausência de ordem, mas a frustração de uma ordem pela qual ansiávamos.

A dimensão própria da memória seria a de congregar as percepções passadas que de algum modo entraram em relação com a percepção presente, isto acontece visando uma deliberação para um momento atual. A memória pode então se ligar às circunstâncias, cumprindo demandas da sobrevivência, mas também pode se afastar dessas prerrogativas e se encontrar em estado puro, intimamente conectada ao espírito. Temos então que esta é o fenômeno da revisitação do passado no momento atual, portanto no presente temos uma extensão. Cumpre detalhar que em *A percepção da mudança* Bergson esclarece a não necessidade de explicar a memória e ainda a não existência desta como uma faculdade especial que tem por finalidade reter o passado, haja vista este cumprir sua conservação própria.

Objetivamos aqui adentrar no estudo da criação em arte tendo Bergson como elemento norteador para a compreensão do acontecimento artístico. Vimos o repertório

4 Esse duplo é indissociável.

5 Condensando a matéria em qualidades.

6 Pois acumula e conserva, contrai e distende.

conceitual do filósofo a fim de construir nossa compreensão sobre sua noção de criação do real mediante o processo criador da arte, ao entendimento dos papéis da inteligência e dos elementos de diferenciação evocados pelo impulso vital. Nossa pesquisa procurou estabelecer as bases capazes de nos lançar no interior da filosofia bergsoniana e nela identificar o problema colocado não em termos de fruição, mas de criação. Bergson enxerga o movimento criador da natureza presente também na arte e considera o contato com o real de modo imediato.

Para elucubrar sobre a criação do real pela arte na filosofia de Bergson, perpassamos as principais noções impressas na sua doutrina a fim de estabelecer os fundamentos diretrizes desse estudo. Buscamos esclarecer a abordagem sobre as funções que as ideias de matéria, imagem, consciência, duração e impulso vital adquirem no problema da arte como criação da realidade. A ideia de percepção como um atributo da ação aproxima a percepção da matéria ao passo que a distancia da memória, isto é, a percepção sensível visa a ação da vida pragmática e recebe da memória apenas aquilo que melhor oriente essa ação.

Ao tratar de imagem Bergson salientou que dentre todas as imagens contidas no universo o corpo seria a única imagem privilegiada. Este privilégio incide na possibilidade de o corpo concentrar em si centro de ação e de indeterminação e poder interagir com outras imagens dispersas no mundo. Sua existência não prescinde de nossa capacidade de percebê-la, ela existe autonomamente da percepção que dela tenhamos, sendo desta maneira algo independente da capacidade inventiva do cérebro, ou seja, o cérebro não cria imagens. Constituindo também uma imagem, o cérebro só pode interagir com as demais, não ser o centro de criação de imagens no universo. Ao afirmar que tudo que habita o universo se trata de imagem, Bergson nos traz outra imagem que adquire apreciação em sua filosofia, que a consciência. Esta, por sua vez, consiste numa atividade que comporta em si a observação voltada para seu próprio interior, evocando um lugar que Bergson chamou de “eu ou mim”. Esse eu ou mim não é da ordem da abstração, mas antes uma força ativa que dura.

Nesse sentido, a duração advém como importante componente no que tange a elucubração da criação em arte na filosofia de Bergson. A duração pura se desenvolve em termos sucessivos na interioridade desarticulada de seu misto, ou seja, o espaço, pois concentra em si a multiplicidade qualitativa em que se observam diferenças de natureza e está voltada para as apreensões do espírito. O caráter primordial da duração em Bergson se concentra no devir. O real se cria pelo jorro que atravessa a duração num salto no desconhecido, na indeterminação, porém impelida pelo impulso vital.

Referências bibliográficas:

- ACKER, Leonardo Van. *A filosofia bergsoniana: gênese evolução e estrutura gnosiológica do bergsonismo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959.
- ARTEMIDORUS, Daldianus. *Sobre a interpretação dos sonhos/Artemidoro de Daldis*; Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- CANGUILHEM, Georges. Le concept et la vie. In.: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1968
- _____. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas; Revisão técnica de Manoel Barros da Motta; Tradução do posfácio de Piare Macherey e da apresentação de Louis Althusser, Luiz Otávio Ferreira Barreto Leite. 6 ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- BERGSON, Henri-Louis. *A Energia Espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *A Evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. 1. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *As Duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *Aulas de psicologia e metafísica*. Clermont-Ferrand, 1887-1888/Henri Bergson; Edição de Henri Hude, com a colaboração de Jean-Louis Dumas; prefácio de Henri Gouhier; Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Biblioteca do pensamento moderno)
- _____. *Cartas, conferências e outros escritos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores)
- _____. *Cours I: leçons de psychologie et de métaphisique*. Clermont-Ferrand, 1887-1888
- _____. *Cursos sobre a filosofia grega*. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Duração e Simultaneidade*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.
- _____. *Oeuvres. Édition du centenaire*. 5ª Ed. Paris: PUF, 1991.
- _____. *O Pensamento e o Movente*. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *O Riso*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira; Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.
- GUIMARÃES, Geraldo César. *Imagens da Memória*. 1. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.
- GOMBRICH, Ernest Hans. *A História da Arte*. 16. Ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- HYPPOLITE, Jean. *Figures de la pensée Philosophique*. T. Premier. Paris: PUF, 1971.
- JOHANSON, Izilda. *Arte e intuição: a questão estética em Bergson*. 1. Ed. São Paulo: Associação Humanitas/FFLCH/USP, FAPESP, 2005.
- _____. *Bergson: pensamento e invenção*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2008.

JUNIOR, Bento Prado. *Presença e Campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

LALANDE, Andre. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correa, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torrer, Maria Gorete de Souza. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Alteração de si pelo diagnóstico do presente: O exercício espiritual de Foucault

Thiago Fortes Ribas¹

Desde a década de 1960 Foucault propõe como tarefa de sua filosofia a realização de um diagnóstico do presente. Em um momento inicial, a questão do diagnóstico aparece ligada à noção de transgressão, trabalhada por Foucault principalmente em relação à loucura e à literatura. O diagnóstico do presente pergunta-se sobre quem somos hoje, trazendo nas respostas a esta pergunta possibilidades de deixar de sermos o que somos. Ou seja, trata-se de transgredir uma forma histórica de ser, de pensar e de agir que caracteriza o presente. As formas históricas dos sistemas de pensamentos possuem, no entanto, uma espessura própria, principalmente porque não são reconhecidas como históricas, mas sim naturalizadas e vistas como necessárias. Assim, quando as pesquisas arqueológicas de Foucault voltam-se ao diagnóstico da morte do homem, o discurso humanista em voga na França da segunda metade do século XX o enxerga como uma ameaça. Uma ameaça que não é caracterizada somente como uma força contrária a um modo de pensar, mas, pelo menos em um primeiro momento, para o pensamento humanista o discurso foucaultiano é visto ou como um equívoco ou como uma impostura. Anteriormente, ainda pouco conhecido e voltado à loucura ou à literatura, a arqueologia de Foucault desagradava sobretudo alguns representantes de linhas diversas na psicologia e na psiquiatria. Tudo muda em 1966 com a publicação de *As palavras e as coisas*. Sucesso de vendas e comentado por grande parte da intelectualidade francesa, este livro torna célebre o seu autor e impulsiona uma forma de filosofia da diferença que vinha se contrapor a filosofia do sujeito da fenomenologia e do existencialismo.

Em 1968, após as polêmicas causadas pela publicação de seu último livro, Foucault discorre em uma entrevista sobre o caráter provocador de sua escrita:

Falo, de certo modo, sobre os cadáveres dos outros. Eu devo confessar, postulo um pouco suas mortes. Falando deles, eu estou na situação do anatomista que faz um autópsia. Com minha escrita, percorro o corpo dos outros, os inciso, levanto os tegmentos e as peles, tento descobrir os órgãos e, revelando os órgãos, tento fazer aparecer, enfim, este foco de lesão, este foco de mal, isto que caracterizou suas vidas, seus pensamentos e que, em sua negatividade, organizou finalmente tudo isso que eles foram. [...] Também compreendo porque as pessoas tomam minha escrita como uma agressão. Eles sentem que há nela qualquer coisa que os condena à morte. De fato, eu sou muito mais inocente que isto. Não os condeno à morte. Suponho simplesmente que eles já estão mortos. É por isso que me surpreendo bastante quando os escuto gritar (FOUCAULT, 2011b, p. 37).

1 Professor Adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

L'attitude cynique dans la philosophie de Foucault L'attitude cynique dans la philosophie de Foucault L'attitude cynique dans la philosophie de Foucault L'attitude cynique dans la philosophie de Foucault

A posição de agressividade de seu discurso é bem explícita na analogia realizada neste trecho. A construção teórica de sua perspectiva sobre os discursos de outros se faz, segundo as suas próprias palavras, de forma similar ao trabalho de um anatomista que disseca cadáveres. Haveria nos discursos que analisa um foco de lesão que caracterizou suas existências e seus funcionamentos, ou seja, algo de negativo e, até mesmo, de maligno que não tem simplesmente o caráter de um acidente em relação ao todo destes discursos, mas que organizou seu modo de ser enquanto eles eram vivos, que os sustentou enquanto ainda estavam em vigor, colocando para funcionar um sistema de pensamento que respondia aos critérios de existência discursiva de suas épocas. Foucault se impõe a incumbência de tornar inteligível por meio de sua descrição arqueológica este coração venenoso dos discursos analisados responsável por seu encontro com a finitude. Sua arqueologia almeja fazer falar a materialidade documental dos enunciados que compõem os discursos humanistas, mostrando um funcionamento histórico marcado por aquilo que, concomitantemente, os torna possíveis e transitórios. Em outras palavras, podíamos falar que Foucault revela as regras que os formavam e os tornavam verdadeiros, mas que agora os falsifica em um novo ordenamento epistêmico.

Vemos, então, na atitude foucaultiana de análise/dissecação dos sistemas de pensamento que vigoraram em determinado momento a desconstrução da naturalidade das práticas discursivas e não-discursivas, reveladora das condições históricas que as destinam a terem um fim e as retiram um suposto caráter de necessidade e neutralidade. A atitude teórica de Foucault tem um forte posicionamento político, sendo uma agressão aos que ainda vivem de acordo com tais pensamentos. Para Foucault, esta sua agressão se dá no embate de realidades formadas pelas práticas discursivas divergentes. De um lado, os humanistas acreditam que seus pensamentos estão isentos de condições históricas, tomando o homem como um fundamento absoluto; por outro lado, Foucault afirma a inaturalidade que os caracterizaria no presente e defende o seu ultrapassamento para que seja possível um pensamento atual. Politicamente a atitude de Foucault realiza uma operação crítica e uma operação criativa: criticamente opera através destas contestações uma forma de ação que retira o enorme poder conferido aos discursos analisados quando estes eram considerados universais; criativamente, tal atitude tem seu valor construtivo ao libertar o pensamento das amarras dos sistemas discursivos ultrapassados construindo um novo domínio de pensamento chamado de análise dos saberes. Neste novo domínio da análise dos saberes, posto em funcionamento na esfera discursiva atual, as separações tradicionais entre ciência e política, saber e poder, teoria e prática não têm mais cabimento, pois todo enunciado analisado se encontra desde sempre em relações de poder, de forma que a prática discursiva só pode ser analisada levando em conta suas correlações constitutivas com práticas não-discursivas. Assim, atentando para as mudanças epistêmicas do nosso tempo, as análises foucaultianas dos saberes exigem no seu próprio exercício um novo rigor no funcionamento de discursos que impele não só ao reconhecimento da transitoriedade e do caráter estratégico de todo discurso, mas também uma autocrítica constante dos solos em que se apoiam nossos pensamentos, resultando em uma busca permanente de criação de novas formas de pensar avessas a cristalizações.

Obedecendo a este novo rigor na construção de seus próprios discursos, a ação política, inseparável da atividade filosófica que Foucault levou a cabo durante sua vida, apresentou-se com algumas características. Primeiro, podemos dizer que ela se fez tendo como referência os campos históricos de saberes, o que significou a rejeição de qualquer teoria do conhecimento que pudesse orientar a atividade política. Em segundo lugar, vemos que, negando a posição do universal, a ação política foucaultiana requisitou sempre uma delimitação estratégica. Não seria possível manter um rigor necessário e uma postura intelectual honesta nas bases do domínio dos saberes sem especificar suas análises. A figura do intelectual universal, como aquele que fala em nome da razão, não poderia encontrar atualmente condições epistemológicas para funcionar. Na perspectiva foucaultiana, trata-se de uma figura morta, visto que, no lugar da pressuposição de uma razão universal, as análises atuais trabalham sobre diferentes formas de racionalidades encontradas na materialidade dos enunciados que compõe diferentes sistemas de pensamento. Por fim, como uma terceira característica desta ação política sobre os saberes vemos que, inseparavelmente ao diagnóstico do presente, a transformação ocasionada pela análise é também uma transformação de nós mesmos que relança o trabalho em busca de novas transformações ainda não previstas. Os saberes produzidos neste trabalho são transformadores porque atualizam o campo ao qual ele se investe trazendo novos desafios com a aparição de outras formas de pensar. Foucault considera o campo de saberes como formador das nossas realidades, conseqüentemente, as transformações deste real são também transformações de nós mesmos enquanto produtores e envolvidos por esses saberes. O campo de saberes em que vivemos revelam as condições históricas de existência dos sistemas de verdade que definem quem somos, como devemos viver e como pensamos. Assim, no momento em que se retira o véu de necessidade destes sistemas de verdade escancarando o sistema de suas formações históricas deixamos de ser capturados e definidos por eles, transgredindo assim uma forma de limitação de nossa liberdade ao torná-la visível. Isto se efetiva, no entanto, sem que possamos encontrar repouso em novas formas de verdade, pois elas sempre estarão marcadas pela finitude característica de nossa condição. Por essa razão, o trabalho crítico investe infinitamente sobre os discursos ocasionando uma perpétua transformação de nós mesmos.

Para colocar de forma resumida as três características que ressaltamos da ação política de Foucault digamos que, de modo interligado, temos as seguintes operações funcionando em seu discurso desde a arqueologia: a ampliação da política para o domínio dos saberes, tradicionalmente não politizáveis em decorrência do pensamento tradicional da teoria do conhecimento; em segundo lugar, a especificidade da atuação política em sua localização estratégica, que recusa o papel do intelectual universal; e, por fim, a transformação constante de nós mesmos e de outros no trabalho da reflexão filosófica sobre a atualidade. Cada uma destas operações ganha sua inteligibilidade plena somente na correlação com as outras duas. Assim, a politização dos saberes só é possível em um pensamento que já recusou a soberania do sujeito de conhecimento, sendo esta recusa uma declaração de morte também da função do intelectual universal e da permanência de uma identidade de qualquer figura análoga ao sujeito que seria oposta ao devir histórico. Há, então, uma coerência intelectual no pensamento de Foucault que revela um entrelaçamento necessário destas operações que são simultaneamente teóricas, éticas e políticas.

A análise do trabalho político-intelectual de Foucault a partir destas operações encontra um material bastante fértil na sua própria reflexão sobre a atitude cínica levada a

cabo em seu último curso no *Collège de France*. Em *A coragem da verdade*, o próprio Foucault realiza uma aproximação de sua atuação filosófica provocadora de seus contemporâneos com a atitude do cinismo antigo. Naquele momento, tratava-se de destacar certa ousadia filosófica em manifestar um tipo de verdade que exige a exposição a alguns riscos, afinal, questionar os discursos e os valores sociais admitidos por seus contemporâneos é o mesmo que se colocar como inimigo de seu tempo. Além do caráter arriscado deste tipo de provocação filosófica voltada para a atualidade, vemos que para realizar uma atitude similar àquela empreendida no cinismo antigo era preciso manifestar uma vida verdadeira, exigindo-se não só uma provocação dos outros, mas também um exercício ético de constante contestação de si mesmo. Neste exercício ético as comodidades de uma forma de vida livre de conflitos internos e externos são descartadas, fazendo-se necessário um exame perpétuo das nossas práticas em relação à verdade, uma vez que é por meio delas que a própria verdade acontece. Vemos, então, que nas suas últimas aulas a ousadia passa a ser uma questão filosófica importante, pois, é preciso ousar para colocar a si mesmo em questão, para dar razão de si mesmo. Assim, cuidar de si pela verdade exige uma série de provações, de autocríticas e de enfrentamentos que levariam à construção de um modo de ser em certo ultrapassamento constante de si mesmo.

Em 1982, no curso *A hermenêutica do sujeito* o tema do cuidado de si mostrava-se como uma alternativa ao modelo transcendental e cristão de pensar a subjetividade ligada a uma verdade a ser descoberta. Inicialmente, então, o cuidado de si era pensado como produção ativa de subjetivação pelo exercício da verdade. Neste último curso, em 1984, o cuidado de si aparecerá, de modo mais elaborado, como “um cuidado do dizer-a-verdade, o qual requer coragem e sobretudo um cuidado do mundo e dos outros, exigindo a adoção de uma ‘verdadeira vida’ como crítica permanente do mundo” (GROS, 2011, p. 308). Aqui, o engajamento filosófico exigido para viver uma vida verdadeira contrasta com as formas do engajamento que se dariam em nome de uma verdade ou em nome de outro mundo, um mundo transcendente. Assim, o engajamento filosófico encontrado por Foucault principalmente no cinismo antigo manifesta sua força não ao se referir a um conjunto fechado de saberes e verdades a serem enunciados de forma definitiva, mas, ao contrário, na sua atitude contestadora face à existência. Acredito que temos elementos suficientes neste momento final da obra de Foucault para chamarmos esta atitude transformadora de si pelo exercício da verdade de um exercício espiritual.

Já no curso de 1982, Foucault chama a atenção para este relacionamento entre o sujeito e a verdade naquilo que ele chama de espiritualidade: “para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por 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, 2010, p. 17). Com a questão da espiritualidade, trata-se de buscar saberes que transformam aquele mesmo que executa o movimento do saber. O sujeito, visto não mais como transcendental, mas sim como correlato de práticas históricas, produz na sua própria vida uma manifestação de verdade que o transforma, sem que se possa separar o saber produzido de uma alteração daquele que o produz. Assim, cuidar de si pela verdade é uma prática de deslocamento e transfiguração de si mesmo pelo exercício dos saberes.

Nas suas últimas aulas, ao abordar o tema do cuidado de si e a espiritualidade, a figura de Sócrates é emblemática para Foucault. A partir das concepções socráticas do cuidado de si poderíamos observar “dois desenvolvimentos diferentes na história da

filosofia ocidental” (FOUCAULT, 2011a, p. 138): de um lado, o cuidado de si que levaria ao reconhecimento da alma como ontologicamente distinta do corpo, o qual daria início ao discurso da metafísica; de outro, o cuidado de si como maneira de ser, como estética da vida, o qual levaria à pergunta pela forma de vida verdadeira e, na análise do cinismo, acarretaria na identificação da vida filosófica com uma vida outra. Neste segundo modo do cuidado de si socrático, a atitude filosófica deve fazer a provação das almas pela verdade no dia-a-dia dos habitantes da cidade. Através de seu jogo de interrogação irônica, o objetivo de Sócrates seria “fazer que as pessoas cuidem de si mesmas, que cada indivíduo cuide de si [enquanto] ser razoável que mantém, com a verdade, uma relação fundada no próprio ser da sua alma” (FOUCAULT, 2011a, p. 75). A missão socrática apareceria, então, como a incitação a um desenvolvimento ético permanente e de grande valor a toda cidade: Sócrates ocupa-se de si mesmo e dos outros sendo útil à cidade inteira.

Assim, a filosofia socrática apareceria aqui mais como forma de incitação ao cuidado de si do que ao estudo da verdade como transcendente. Este cuidado de si de Sócrates, aparece, então, como referência essencial ao cinismo antigo, no qual podemos perceber também uma relação imanente da atividade filosófica com a existência cotidiana na cidade. No cinismo antigo, o *bios* é o objeto da filosofia, sendo esta “concebida como um empreendimento essencialmente ‘prático’” (LORENZINI, 2010, p. 474). A teoria e a prática são inseparáveis nesta compreensão da filosofia como cuidado de si. Para que tenha sentido, é preciso tornar a prática filosófica visível na sociedade para provocar os outros a também levar adiante a tarefa de cuidar de si mesmos. Constrói-se assim uma relação com a verdade manifesta na vida que seria contrária à transcendência metafísica.

Fica claro, então, que o cinismo ganha grande relevância para Foucault na medida em que “faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2011a, p. 150). A ideia de aleturgia aparece aqui como ritual de produção da verdade, ou seja, como prática de determinados procedimentos que permitem a manifestação da verdade. Tal ideia aparece como oposta ao desvelamento da verdade ou à demonstração de uma verdade epistemológica. Nas formas aletúrgicas os atos feitos por alguém manifestariam uma verdade reconhecida por outros no seu próprio enlace com a subjetividade. Nas aleturgias da verdade não estão em jogo condições de possibilidade internas à lógica dos enunciados, não se pergunta pelas “estruturas próprias dos diferentes discursos que se propõem e são recebidos como discursos verdadeiros” (FOUCAULT, 2011a, p. 4). Em outras palavras, a verdade como produção aletúrgica está vinculada muito mais a uma forma manifesta de conduta do que a regras internas de um discurso. Na aleturgia, então, se manifesta um tipo de verdade que se faz no engajamento subjetivo como potência ética, tendo na coragem requisitada por estes atos a autenticação desta verdade. Novamente aqui vemos que se realiza um exercício espiritual de alteração de si inseparável da manifestação de uma verdade.

O cinismo antigo, nas análises de Foucault, revelaria alguns sentidos da manifestação da verdade que poderiam ser identificados na recorrência de suas atitudes. Analisando a inteligibilidade das atitudes cínicas, Foucault destaca quatro sentidos segundo os quais algo pode ser dito verdadeiro no pensamento grego clássico. Para o pensamento grego clássico, em primeiro lugar, o verdadeiro é aquilo que não é dissimulado, aquilo que não pode ser oculto. Em segundo lugar, é verdadeiro o que não se mistura ou que não recebe adições. Como terceiro sentido do que é verdadeiro entende-se aquilo que é reto, se expondo sem rodeios conforme uma convicção, sem se curvar para agradar os ouvidos de

seus interlocutores. E, finalmente, é verdadeiro o que não se corrompe, o que permanece imutável. A verdade que se encontra no exercício de uma vida verdadeira dos cínicos antigos preserva estes quatro sentidos: uma vida não dissimulada, não misturada, reta e incorruptível.

No entanto, estes quatro sentidos da verdade se manifestam na vida cínica através de uma extrapolação de suas características no escândalo de uma vida que se faz verdadeira. Assim, ao levar tais fundamentos da verdade ao limite, de modo polêmico e arriscado, o cinismo coloca-se também no limite da própria filosofia. Ele está em seu interior, mantém-se fiel à busca da verdade, mas, ao mesmo tempo, tendo na vida o seu principal objeto, e promovendo através dela um exagero caricatural da verdade, torna-se insuportável e muitas vezes marginalizado pelas escolas de filosofia com maior prestígio, as quais são incapazes de se reconhecer nele. Isso se dá porque o cinismo busca seguir estes quatro sentidos da verdade tendo como princípio de vida “mais fundamental e mais característico” um famoso lema, “altera a moeda” (FOUCAULT, 2011a, p. 211-212). Foucault chama a atenção aqui para a aproximação entre as palavras gregas moeda e lei: “*Nomisma* é a moeda. *Nómos* é a lei. Mudar o valor da moeda também é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra, lei.” (FOUCAULT, 2011a, p. 199) Se a alteração da moeda se faria apagando sua efígie para mostrar o seu verdadeiro valor, reduzindo o valor simbólico atribuído socialmente ao valor verdadeiro do metal de que a moeda é feita, assim também, alterar os costumes, as regras, as convenções, seria desafiar o consenso e rejeitar os princípios da vida social para mostrar de que é feita uma vida verdadeira.

Retomando a etimologia da palavra, cínico é aquele que lembra o cão, que sustenta um estilo de vida de cão. Na identificação da vida cínica com a vida de cão observa-se os quatro sentidos da verdade no pensamento grego. Ao modo dos cães, o cínico é aquele que manifesta uma vida sem simulações, porque não tem pudor, não se envergonha de levar uma vida pública, completamente visível nas ruas da cidade. Em segundo lugar, sua vida é pura como a vida dos cães. Sem misturas, porque, reduzida ao elementar, ela é indiferente às riquezas e aos luxos valorizados socialmente e não se prende a nada, buscando satisfazer somente as necessidades imediatas. Em terceiro lugar, à maneira dos cães, os cínicos manifestam uma vida reta, fazendo valer o seu discernimento ao latir, insultar e brigar contra seus inimigos. E, em quarto lugar, a vida cínica assemelha-se à vida do cão de guarda, soberana e sempre disposta a dedicar-se à proteção daqueles que têm o seu amor. Os contornos da atitude cínica, então, estão ligados a esta exacerbação da verdade manifesta na própria existência que denuncia a falsidade dos costumes. Opondo a natureza canina de seus atos à convenção cultural dos homens da *pólis* grega, o cínico é aquele que faz com que “as outras vidas, a vida dos outros, apareçam como não sendo nada mais que uma moeda falsa, uma moeda sem valor.” (FOUCAULT, 2011a, p. 215) A vida cínica aparece, então, como vida outra em relação à vida convencional.

O aspecto transgressivo e corajoso presente na manifestação cínica – primeiro, de uma verdade aletúrgica, ou seja, não-epistemológica, segundo, de uma verdade que se faz mais pela recusa violenta na redução dos valores a suas contingências do que pela instituição de um universal, terceiro, de uma verdade que exige um engajamento ético singular – é aquilo que parece mais valioso a Foucault. As aproximações que podemos fazer com a própria ação política e intelectual de Foucault se mostram justamente, nestas diretrizes da atitude cínica como exercício espiritual: primeiro, a pesquisa foucaultiana não propõe uma verdade de maior valor epistemológico, pois não supõe um sujeito de conhecimento. Ao

contrário, questiona os saberes ao mesmo tempo em que reconhece o caráter ficcional de sua pesquisa e daqueles mesmos saberes, dos quais ele revela suas condições de possibilidade histórica. Em última instância, muitas passagens nos dão elementos para afirmar que, para Foucault, trata-se de mostrar que as próprias verdades epistemológicas seriam apenas derivações das verdades aletúrgicas. Em segundo lugar, em sua prática filosófica Foucault também não institui outros universais, pois reconhece o caráter perspectivo e histórico de todo discurso, atuando, assim, ao desmascarar a contingência das políticas de verdade atuais, ou seja, assim como os cínicos, não se volta aos temas metafísicos consagrados na história da filosofia, mas problematiza as verdades que formam nossa vida cotidiana. Como terceira aproximação vemos que Foucault não tem como foco propor uma doutrina, mas, proibindo-se de recorrer às facilidades teóricas oferecidas pela tradição, exige uma rigorosa ética intelectual no constante ultrapassamento de si mesmo. E, finalmente, em quarto lugar, vemos que em suas pesquisas o arqueólogo e genealogista não separa a especulação teórica da prática, mas, pondo em questão a realidade atual, concebe sua filosofia como fundamentalmente prática, ou seja, Foucault não procura assegurar “apenas a aquisição dos conhecimentos” (FOUCAULT, 1984, p. 14) privilegiando a atividade teórica, mas faz da filosofia um exercício de si e a provocação dos outros na transformação do mundo.

Desse modo, vemos que para Foucault a filosofia como diagnóstico do presente exige uma forma criativa de engajamento, um engajamento capaz de considerar a vida como lugar de permanente resistência ao agenciar novos modos de existência contra as sujeições dos sistemas presentes de poder-saber-verdade. Ao tornar visíveis as coerções dos sistemas de verdade que nos formam o que Foucault nos traz é um novo problema ético: Que forma devemos dar às nossas existências quando as verdades que nos coagiam são desconstruídas? Há uma vida verdadeira quando reconhecemos toda verdade como histórica? Deste modo, o problema da ética pode aparecer para Foucault não como um conjunto de prescrições orientadas por um ideal transcendental, mas sim através das transformações possíveis de nós mesmos.

Referências bibliográficas:

- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France. (1983-1984)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011a.
- _____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *Histoire de la sexualité II – L’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*. Paris: Éditions de l’EHESS, 2011b.
- GROS, Frédéric. Situação do curso (A coragem da verdade), In: FOUCAULT, M. *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France. (1983-1984)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- LORENZINI, Daniele. La vie comme « réel » de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l’ordinaire, In LAUGIER, S. *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*. Paris: PUF, 2010.

O equilíbrio instável das relações humanas em *o ser e o nada*

Tiago de Oliveira Carvalho¹

Resumo: objetivamos abordar as relações humanas a partir do tratamento desenvolvido por Sartre na Terceira Parte de *O ser e o nada*, com foco na descrição fenomenológica que o filósofo francês faz da relação entre o Para-si e o Outro a partir da atitude significativa do olhar. Demonstraremos como que, na concepção existencialista, a liberdade só é experimentada como minha liberdade e que, portanto, as relações com as outras liberdades são, em sua estrutura ontológica, conflituosas. Apesar disso, neste trabalho, defenderemos que podemos igualmente afirmar que esse conflito não se desenvolve como uma separação absoluta dos seres humanos, a qual tornaria inviável a possibilidade histórica de construção de relações intersubjetivas minimamente equilibradas, mesmo que as descrevamos como um equilíbrio instável.

Palavras-chave: intersubjetividade; equilíbrio; conflito.

O ser e o nada foi duramente criticado por vários filósofos e comentadores devido seu suposto caráter abstrato e idealista. Entre eles estão expoentes da tradição crítica como Marcuse, Luckács e Axel Honneth. Bornheim, em *Sartre: metafísica e existencialismo*, resume muito bem qual seria o grande problema do empreendimento sartriano: uma ontologia idealista que não leva em conta a realidade histórica do homem, acabando por descrever uma liberdade subjetivista e sem realidade empírica (BORNHEIM, 2000, p. 230). Nessa acepção, *o ensaio de ontologia fenomenológica* não passaria de mais uma obra que comporia o conjunto de tratados metafísicos da filosofia Ocidental.

Entretanto, foram produzidos trabalhos que demonstram que não é possível classificar tão facilmente tal obra como mais um jogo de abstrações vazias da razão humana, tal como Kant estipula na sua *Crítica da Razão Pura*. A linha interpretativa que dá força teórica a essa outra compreensão da obra sartriana é respaldada na ideia que a ontologia elaborada por Sartre é concreta desde seu fundamento teórico, a saber o método fenomenológico. Este teria, explicitamente, a consideração metodológica segundo a qual “o concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos” (SARTRE, 2012, p. 43). À título de exemplo, é partindo dessa ideia que, em *O paradoxo da liberdade*, Belo busca demonstrar que Sartre não desconsidera a historicidade do ser humano na descrição ontológica da liberdade.

Assim, as considerações metodológicas da primeira parte de *O ser e o nada* vão de encontro a afirmação de Bornheim, para quem a metafísica moderna se alastra pela obra

1 Mestrando pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Email: carvalho.95.t@gmail.com

sartriana devido ao problema crítico radical da dualidade sujeito-objeto, diante do qual o filósofo francês teria optado por um subjetivismo radical diante da opacidade do em-si (BORNHEIM, 2000, p. 14-15). Com efeito, nos baseando na interpretação de que a ontologia fenomenológica se estrutura na tensão entre consciência e mundo em sua relação sintética (SOUZA, 2017, p. 165-166), buscaremos demonstrar que o conflito estrutural das relações intersubjetivas não se desenvolve como uma separação absoluta dos seres humanos, a qual tornaria inviável a possibilidade histórica de construção de relações intersubjetivas minimamente equilibradas, mesmo que as descrevamos como um equilíbrio instável.

Em outros termos, demonstraremos que a relação fundamental entre o Para-si e o Outro como um duplo jogo de oposições unilaterais que, no entanto, atestam uma unidade sintética que, por sua vez, possibilitaria relações intersubjetivas que, apesar de não deixarem de se estruturar como conflito, compreendem a estrutura conflitiva a partir de um esforço de ressignificação das relações humanas de modo a torná-las minimamente equilibradas e saudáveis num esforço conjunto e infundável que a qualquer momento pode voltar ao estágio da alienação mais opressiva possível.

Se desde a primeira parte de *O ser e o nada* vemos exemplos de situações concretas que já pressupõe outras subjetividades, visto que ser no mundo é estar em relação com o meio natural e com os outros, é só na terceira parte do *Ensaio de ontologia fenomenológica* o filósofo francês procura explicitar a estrutura fundamental das relações intersubjetivas. Esta estrutura se expressa também na totalidade homem-mundo e, enquanto tal, é apreensível a por meio da descrição fenomenológica das condutas humanas no mundo. É assim que, por meio da compreensão da vergonha e do orgulho, que Sartre compreende como a consciência imersa na imediaticidade de ações intencionais tem sua significação do mundo invadida pelo Outro, que, ao estruturar o mundo a partir de si, desintegra o universo de sentido do Para-si (SARTRE, 2012, p. 329).

Assim, na medida em que o Para-si se organiza como consciência de ser visto, o Outro aparece como um sujeito, que dá ao Para-si, que antes estava imerso na situação, sua objetividade, situando-se, enquanto objeto para um Outro, no mundo como um “Eu” a nível de consciência não-reflexiva. A vergonha de si diante do Outro que me vê com pena ou reprovação em uma situação na qual enciumado espio por meio da fechadura é essa consciência que demarca o surgimento da consciência irrefletida da objetivação do “Eu” no mundo a partir do olhar do Outro. Entretanto, essa consciência da objetivação do *Ego* no mundo, ao ser operada como significação livre que o Outro dá a situação, expressa também a alienação do Para-si, muito embora exista uma assunção deste de seu ser objetivado (SARTRE, 2012, p. 336).

A alienação na descrição ontológica possui duas características. A primeira, já explicitada, consiste na necessidade de apreender essa objetivação como fundamentada na subjetividade alheia, se constituindo, portanto, como algo inacessível, já que o tanto o Para-si, quanto o Outro, só pode apreender a construção de sentido das outras subjetividades a partir de sua própria significação. A segunda característica, se refere ao modo pelo qual a objetivação ocorre. O Outro apreende o Para-si como Em-si, um ser determinado do mesmo modo que os processos naturais, e não como liberdade que é. “Para o Outro, [...] estou *reclinado* para o buraco da fechadura como, assim como uma árvore *está reclinada* pelo vento (SARTRE, 2012, p. 338). Isso ocorre porque o Outro ao agir sobre minha liberdade a apreende, na estrutura da sua organização do mundo, como um meio ou um obstáculo suas próprias possibilidades.

Com efeito, essa estrutura revela o reconhecimento do Outro como ser humano, como liberdade, visto que o Outro surge no mundo do Para-si como um elemento transcendente que desintegra seu sentido; afinal, só é possível ter seu ser objetivado na exterioridade do mundo por um outro sujeito (SARTRE, 2012, p. 347). Mas, ao mesmo tempo, tal descrição indica, primeira vista, o empecilho ao reconhecimento recíproco: a objetivação do ser do Para-si é também alienação do ser deste pelo Outro, já que a subjetividade alheia lhe escapa por princípio. É essa estrutura que serve de motivação para que o Para-si apreenda o Outro como um objeto a fim de recuperar sua liberdade, mas ao fazer isso o Para-si perde sua objetividade, na medida em que o Outro tem sua significação do mundo negada pelo Para-si.

Essa dialética intersubjetiva, portanto, institui o conflito como sentido originário da relação fundamental com o Outro. No entanto, ela não se sustenta como um conflito no qual há negações diretas da liberdade alheia, visto que o que cada lado da relação nega é a sua objetivação como apreensão subjetiva que o Outro tem de “si”, sendo que ao fazer isso cada um perde sua objetividade totalizada no mundo. Por isso, essa relação intersubjetiva parece se aproximar mais daquele “duplo jogo de oposições unilaterais” entre o Para-si e o ser-Em-si, na qual há não uma síntese final da consciência como Em-si-Para-si. O que haveria de diferente é que esse duplo jogo de oposições unilaterais é vivenciado por ambas as partes como conflito, o que é bem diferente da relação entre consciência e ser-Em-si. Essas características, portanto, são as fontes da impossibilidade do termino do conflito entre o Para-si e Outro, uma vez que tornam impossível a apreensão recíproca e simultânea da significação do mundo operada por outra subjetividade.

Entretanto, temos que reconhecer que há um jogo intersubjetivo no conflito, pois, muito embora as liberdades não cheguem a alcançar definitivamente a objetividade totalizada que o Outro fundamenta, podemos falar que há uma reciprocidade indireta nas negações de cada lado desse “duplo jogo de oposições unilaterais”, na qual há um reconhecimento e afirmação recíproca do Outro enquanto sujeito, o que é respaldado na assunção do “Eu” alienado do qual Outro é fundamento. A argumentação de Sartre na descrição da dialética vai ao encontro da afirmação desse nexos intersubjetivo, na medida em que afirma que o Para-si só pode afirmar-se como si-mesmo na medida em que nega o seu “Eu” objetivado pela liberdade do Outro. E isso implica em um reconhecimento pelo Para-si do “Eu” alienado como seu ser, o que, por sua vez, revela novamente, o Outro como liberdade, mesmo que o “Ego” objetivado seja fundamentado por este e só a através deste seja apreensível. Sartre assim descreve o ‘Eu alienado’ como o nexos e a separação absoluta entre as subjetividades:

Minha negação fundamental não pode ser direta [...]. **O que denego ser, finalmente, não pode ser mais que essa denegação de ser Eu, pela qual o outro me faz objeto;** ou se preferirmos, [...] coloco esse eu denegado como Eu alienado no surgimento mesmo pelo qual me desprendo do Outro. Mas, por isso mesmo, reconheço e afirmo não somente o Outro, mas a existência de meu Eu-Para-outro, porque, com efeito, não posso *não ser* Outro se não assumo meu ser-objeto para Outro. A desaparecimento do Eu alienado envolveria a desaparecimento do Outro pelo desmoronamento do Eu-mesmo. Escapo ao Outro deixando meu Eu alienado em suas mãos. **Mas, posto que me escolho como desprendimento do Outro, assumo e reconheço como meu esse Eu alienado.** Meu desprendimento do Outro, ou seja, meu Eu-mesmo, é, por sua estrutura essencial, assunção como *meu* desse Eu que o outro denega. Assim, **esse Eu alienado e denegado é ao mesmo tempo meu nexos com Outro e símbolo de nossa separação absoluta** (SARTRE, 2012, p. 365)

Podemos afirmar, portanto, que há uma ambiguidade ontológica nas relações intersubjetivas, que, no mesmo tempo em que revela a impossibilidade de uma síntese final dos conflitos humanos na história, não deixa menos explícito que esse conflito é uma construção intersubjetiva livre, na qual há um reconhecimento recíproco das liberdades, mesmo que indireto, na medida em que o Para-si se escolhe como negação da sua objetividade alienada. Por isso, não é de se espantar que Sartre afirme que possamos nos considerar escravos, na medida em que a alienação fundamentada na existência do Outro não é o “resultado - histórico e susceptível de ser superado - de uma *vida*, na forma abstrata da consciência” (SARTRE, 2012, p. 344). Mas deveríamos deduzir que essa relação intersubjetiva fundamental é a-histórica, no sentido de que é metafísica, sendo determinante das relações humanas, o que impossibilitaria relações intersubjetivas positivas?

A primeira parte da nossa resposta é a de que o caminho fenomenológico não nos permite afirmar isso, porque Sartre parte da totalidade homem-mundo, como o sentimento vergonha, para revelar as estruturas que possibilitam a relação entre as subjetividades. E embora, tal estrutura não seja acidental no sentido histórico, ela só se revela enquanto tal nessas ações singulares, como a vergonha e o orgulho, não possuindo realidade abstrata, “assim como não podemos captar o espaço salvo através dos corpos que nos informa a seu respeito, ainda que o espaço seja uma realidade singular e não um conceito” (SARTRE 2012, p. 694). A ligação entre a relação fundamental com o Outro e as relações concretas com o Outro seguiria, portanto, o mesmo modelo das arquiteturas simbólicas do desejo descritas por Sartre em sua psicanálise existencial (SARTRE, 2012, p. 694).

Por motivos didáticos e pelo caráter da comunicação, podemos também comparar de modo enfático a ligação entre essas estruturas a relação mais fundamental entre o fenômeno e o ser-Em-si: relação fundamental com o Outro é a verdade das relações intersubjetivas, o que permite compará-las e compreendê-las, mas só existe à título de abstração, não possui realidade independente de tais relações, do mesmo modo que o ser do fenômeno só se revela nos fenômenos, ao mesmo tempo em que não se reduz a suas aparições e seja a condição da aparição das mesmas. Por conseguinte, não somos autorizados a falar de uma determinação metafísica e hierárquica do concreto pelo abstrato, mas tão somente de estruturas simbólicas distinguíveis em níveis de uma mesma relação singular e contingente, tal como o ódio. Desse modo, o conflito fundamental com o Outro é sempre realizado concretamente como escolha da maneira de entrar em conflito com o Outro, que pode ir do extremo da dominação do Outro como objeto ao extremo do apoderamento do outro como sujeito (SARTRE, 2012, p. 451).

A relação entre essas estruturas simbólicas no permitem avançar para a segunda parte da nossa tentativa de solução da problemática proposta, pois nos abre caminho para pensar as relações concretas com o Outro, já que as relações concretas não são determinadas metafisicamente, muito embora se possa objetar que o nexos entre as subjetividades traçado nesse plano fundamental pareça abstrato em demasia. Não há, nesse nível, nenhum lastro de uma relação intersubjetiva saudável ou estável, o que só poderia ser encontrado numa descrição mais pormenorizada das relações humanas. Mas, tão logo nos lancemos no nível concreto das relações intersubjetivas descrito em *O ser e o nada*, nos deparamos com descrições sartrianas que dão muito mais ênfase ao conflito do que a possibilidade de construção conjunta de projetos existenciais singulares, como vemos

na análise fenomenológica do amor. Foi lendo essas páginas que Axel Honneth, em *Luta por reconhecimento*, condenou a fenomenologia sartriana como um pessimismo metafísico. porque, em sua visão, Sartre descrevera como fundamental aquilo que seria apenas o lado negativo da intersubjetividade (HONNETH, 2003, p. 247).

Honneth não comete um erro crasso ao fazer esse apontamento. Como vimos, na fenomenologia do existencialismo, como aponta o filósofo alemão, “é ontologicamente impossível a perspectiva de uma reconciliação inter-humana”, pois a intersubjetividade é um infundável jogo de “reificação recíproca” (HONNETH, 2003, p. 247). O próprio Sartre aponta que os modos concretos de lidar com o olhar do Outro levam a um ciclo vicioso no qual não há uma dialética no sentido hegeliano do termo, apenas fracassos que servem como motivações para se tomar tentativas opostas às já utilizadas (SARTRE, 2012, p. 454). Até o amor que seria na visão ocidental, tanto do ponto de vista cristão quanto de figuras importantes da tradição filosófica, a melhor saída do ciclo do conflito, aparece, para Sartre, como mais um modo conflituoso de se lidar com a reificação da consciência. Vejamos como essa relação concreta se constitui como uma dialética sadomasoquista, tal como aponta Sartre em *Cadernos para uma moral*.

No amor o amante exige do amado que este assuma livremente o amante como sua razão do seu ser e existir, mas também quer que o amado desempenhe isso livremente a partir do papel de uma liberdade determinada e aprisionada livremente por suas paixões (SARTRE, 2012, p. 458-459). Caso o amante conseguisse seduzir o amado, o amor, como um conjunto de projetos que visa realizar unidade entre as consciências de tal modo que cada uma fundamente o ser da outra, permitiria a cada subjetividade fundamentar sua própria objetividade que estaria salva no movimento de transcendência da outra. Entretanto, o ideal de reconciliação inter-humana do amor falha porque, caso o amado passe a amar o amante, ou seja, também queira ser amado, se instaura um conflito subjetivo insolúvel na medida em que os dois amantes exigem as mesmas coisas, que não podem ser realizadas ao mesmo tempo. Os pares da relação constroem seu respectivo outro de modo que ele aja como sujeito para fundamentar sua objetividade, mas os mesmos, em um movimento simultâneo, se comportam como objeto para a liberdade do outro, o que impede que haja um jogo de reciprocidade na construção da objetividade da subjetividade alheia. Assim, cada sujeito seria remetido, após o fracasso do amor, à tarefa de construir solitariamente seu próprio *Ego*.

Diante dessa descrição que dá tanta ênfase ao conflito, aquela possibilidade abstrata de reconhecimento recíproco de liberdades, que permitiria, a nosso ver, uma construção conjunta de um projeto existencial, visto na relação fundamental com o Outro, parece inócua. Entretanto, ainda a nível de descrição ontológica, Sartre nos proporciona uma via alternativa, a partir do amor como projeto existencial, para se pensar um modo distinto de lidar com o sentido originário da relação com o Outro. É que no amor cada um não está mais alienado pela liberdade do seu respectivo parceiro devido ao fato de que ambos só experimentam o outro como liberdade, e desejam que assim seja o projeto de amar (SARTRE, 2012, p.469). Vemos aqui que o mesmo motor do conflito no projeto do amor é, de modo ambíguo, a possibilidade mesma de se estabelecer uma relação saudável e equilibrada cujo fim é o reconhecimento das liberdades, muito embora não seja a solução dos conflitos existenciais, uma vez que há o constante perigo de se recair na atitude alienante do Outro, como o masoquismo ou o ódio.

Ao seu modo, Sartre adere à resposta ocidental para a luta inerente às relações humanas, mas não dá uma solução como uma síntese final aos conflitos, porque não poderia sem comprometer as bases metodológicas da sua fenomenologia. O que ele faz é indicar um modo de lidar com esse conflito. Certamente, essa resposta não é suficiente. Não trabalha de modo mais frutífero essa via. Porque o filósofo não faz isso? Por ser uma impossibilidade da sua própria filosofia, por conta de um pretensão subjetivismo e dualismo, tal como aponta Bornheim? A nossa resposta vai em outra linha. Temos pelo menos duas justificativas para isso: primeiro, poderíamos interpretar que a ênfase na impossibilidade de superação do conflito em *O ser e o nada* foi motivada teoricamente pela refutação do *Mitsein* heideggeriano. Mas um motivo mais forte pode ser ainda levantado: a separação teórica entre o âmbito descritivo e o plano prescritivo na filosofia existencialista. O objetivo da fenomenologia é descrever as estruturas ontológicas da realidade humana tal como ela se apresenta a nós, em seu estado de má-fé, sendo impossível derivar das regiões do ser um dever-ser (SARTRE, 2012, p. 763-764).

De qualquer modo, a descrição fenomenológica, como afirma Sartre (2012, p. 763) nos uma ética de assunção das responsabilidades diante de uma realidade humana em situação, ou seja, sem recursos metafísicos na tarefa da livre criação de valores. Nos *Cadernos para uma moral* o filósofo francês, mesmo que não nos dando uma solução, dá uma das poucas chaves para continuação de uma construção normativa situada a partir daquilo que foi dito sobre o amor *O ser e o nada*. Com efeito, sem renunciar à dialética sadomasoquista do amor descrita no *ensaio de ontologia fenomenológica*, é proposta uma moral que lide com o conflito de modo frutífero para o desenvolvimento positivo das relações humanas deve optar por uma moral que preze pela equilíbrio baseado na manutenção contínua da **tensão** de tal modo que se mantenha as duas faces da ambiguidade da relação amorosa na unidade proporcionada por um projeto comum aos parceiros da interação a fim de que não se recaia na dualidade conflituosa (SARTRE, 1983, p. 430).

Isso não resolve o problema definitivamente. Como Sartre afirma nos *Cadernos para uma moral*, é preciso descrever como é possível no amor um reconhecimento e compreensão das liberdades mais profundos, características que ele negligenciara em *O ser e o nada*. Nesse momento, por conta do desenvolvimento das nossas investigações, podemos apenas apontar quais seriam os modelos ideais para duas características aludidas por Sartre de modo que fosse possível criar uma moral que mantenha aquela tensão: para a reconhecimento recíproco poderíamos propor a relação escritor/leitor; já, para a compreensão profunda, indicamos a relação do psicanalista e o sujeito a ser analisado. Essas duas atitudes, a nosso ver, passariam por aquela conversão radical da realidade humana da má-fé para a autenticidade, na medida em que ela possibilitaria um abono da atitude alienante, uma vez que o desejo concreto de ser não visaria mais o projeto contraditório de Ser-em-parasi e optaria pelo fazer e não pelo ser e, assim, o outro seria visado por essa ótica também.

Isso não salvaria as relações humanas da necessidade sempre recorrente de se reinventar diante da impossibilidade de síntese inter-humana definitiva para os conflitos, mas nos permitiria alcançar um modelo ideal e suficientemente abrangente para a construção de regras morais contingentes na tarefa de se estabelecer relações frutíferas e saudáveis nas mais diversas situações históricas. Assim, evitaríamos um relativismo radical, ao mesmo tempo em que passaríamos ao largo de uma moral abstrata e cega para as problemáticas singulares de cada período histórico.

Referências bibliográficas:

- BELO, R. S. O paradoxo da liberdade: psicanálise e história em Sartre. 2006. 155 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BORNHEIM, G. Sartre: metafísica e existencialismo. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- HONNETH, A. Luta por reconhecimento. Traduzido por Luiz Repa. São Paulo: Editora 34. 2003.
- PERDIGÃO, P. 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 ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, Vozes, 20. ed. 2012.
- SOUZA, T. Tensão na Ontologia Fenomenológica de Sartre - ou o equilíbrio instável entre o primado da existência do mundo e o primado do sentido da consciência. In: *Ética e Filosofia Política*, v. 1, p. 150-167, 2017.

Modos de subjetivação em Foucault: Sobre as noções de *parresía* e cuidado de si

Tulipa Martins Meireles¹

Afim de responder a questão sobre o sentido da vida e do viver, indagamos: no contexto de uma era secularizada e dominada tanto pela industrialização das massas como pelo crescente avanço tecnocientífico, problema próprio da modernidade, e no âmbito mais atual de uma era digital e virtual no seio de uma revolução tecnológica, além da desilusão em relação à política e a falta de perspectiva para o cuidado de si, como a filosofia pode conceber a noção de vida e dos modos de viver a partir de uma prática imanente e afirmativa?

O último recurso de Foucault aos cínicos, apresenta os esforços do autor por buscar na imanência uma forma de viver no horizonte da constituição ética do sujeito, sem a tentativa de universalização da moral e sem sucumbir ao niilismo moral, através de uma visão cética de desubjetivação do sujeito. Compreendemos que o estudo sobre o estoicismo e o cristianismo suscitaram no autor um crescente ceticismo em relação a ética e as formas de viver, mas com os cínicos Foucault propõe uma guinada na história das artes de viver, que coloca ênfase na vida como manifestação da verdade, ou seja, a verdade na imanência da vida ou a verdade que encarna o próprio corpo do viver, sem dissociação.

Para Foucault, o estoicismo submeteria a ascética filosófica a preocupação em universalizar a moral, fazendo a ética perder seu potencial de liberação do sujeito por ele mesmo, no sentido de constituir a si mesmo como sujeito da verdade, para orientar-se aos códigos e normas morais universais. Compreendemos que o cinismo se apresenta duplamente enquanto uma 'saída': primeiro a tendência estoica da universalização da moral; e segundo ao longo processo de adoecimento da vontade humana que Nietzsche tanto se ocupou em descrever: o procedimento do niilismo moral. A reavaliação do cinismo antigo por Foucault é a aposta numa concepção de vida afirmativa, que traz a verdade no corpo vivo da existência, sendo essa nossa hipótese.

Compreendemos que Foucault se distancia de uma saída propriamente política para pensar a constituição do sujeito e se concentra cada vez mais no problema dos modos de viver e na vida filosófica, apresentando assim uma tendência que encontraria significado maior em uma ética do indivíduo. A perspectiva do cinismo conduz a uma genealogia das artes de viver, que toma como central a vida, o *bíos*, e a maneira de viver no escândalo da verdade. Tal genealogia encontra na arte e na forma ética e estética de viver um âmbito revolucionário, em que estão associados os três polos da filosofia ocidental: a manifestação da verdade, o governo e a política e a ética e o modo de viver.

1 Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPel. Endereço eletrônico: tulipameireles@hotmail.com.

A noção de *parresía* como Coragem da Verdade

A noção de *parresía*, desenvolvida inicialmente nas pesquisas de Foucault como elemento da ascética filosófica dos filósofos estoicos², elemento portanto ético, é depois identificada como uma noção que possui origem propriamente política, sentido que entrou em crise na democracia (sec. IV) e passou a voltar-se inteiramente para o *ethos* individual, tanto na política, na relação entre o conselheiro e o príncipe, quanto na relação ética entre o mestre e o discípulo. A *parresía* na análise sobre o cinismo antigo (sec. IV) encontrou um desdobramento propriamente estético, no âmbito da vida e do viver que está fortemente vinculada a uma ética do indivíduo. Assim, a fim de apresentar uma saída para a questão colocada no início do texto, que não esteja propriamente no âmbito da prática política, mas que se aproxime de uma ética individual, concebemos que a *parresía* cínica caracteriza-se por certa ‘militância’ que está no âmbito da ética e do cuidado de si, abrangendo dessa forma o âmbito da relação com os outros e da coletividade, tal como Foucault apresenta em seu último curso *A Coragem da verdade* (1983-1984).

A investigação de Foucault sobre as diferentes formas da ‘constituição ética do sujeito por si mesmo’, pesquisa que encontramos nos escritos da década de 1980, principalmente nos cursos ministrados no Collège de France, revela a *parresía* dos filósofos da Antiguidade como forma de dizer verdadeiro própria do discurso filosófico. Tal noção surge como uma ‘forma de dizer verdadeiro’ que se concretiza como arte de si, como trabalho ético sobre si mesmo, como união da estética da existência com a ética do eu. Nesse contexto a *parresía* compõem o conjunto das artes de viver do período greco-romano, no contexto de uma ‘Cultura de si’, que é desenvolvido no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, a partir de Galeno, Sêneca, Epicteto, e também no terceiro volume de *História da sexualidade: O cuidado de si*.

A *parresía* possui na cultura de si um caráter ético na medida em que consiste na fala franca exigida da parte do mestre, do guia, diretor de consciência, ou de qualquer outro a quem indaga-se sobre si mesmo. Nesse sentido, na ascética antiga a *parresía* é indispensável para a própria constituição de si mesmo como sujeito, e a presença do outro é fundamental. Ela consiste em uma forma de discurso verdadeiro exigido para o conhecimento de si e portanto, para a constituição de si mesmo. No período helenístico e romano, época de ouro do cuidado de si, a *parresía* constitui-se como um exercício de si, como prática de si, que visa a subjetivação dos discursos verdadeiros, isto é, visa a transformação do discurso verdadeiro em *ethos*, em modo de viver.

Todavia, a *parresía* é uma prática muito antiga na cultura ocidental e possui um caráter fortemente político. Segundo Foucault, essa noção aparece pela primeira vez nos textos do poeta trágico do século V a.c, Eurípedes, nos quais designa “o direito de falar, o direito de tomar publicamente a palavra, de dizer a sua palavra, de certo modo para exprimir sua opinião numa ordem de coisas que interessam a cidade” (FOUCAULT, 2011, p. 31). Essa *parresía* descrita por Eurípedes encontrava o lugar privilegiado na democracia, e consistia em uma forma de falar a verdade que deveria ser conservada e exercida de maneira ‘livre’. Mas Foucault mostra que esse sentido da *parresía* entra em crise a partir do final do século V e principalmente no século IV, autores como Platão e Demóstenes

2 A noção de *parresía* surge tardiamente nas pesquisas do professor Michel Foucault, e está presente fundamentalmente nos cursos ministrados no Collège de France, entre 1981 e 1984. Nas obras publicadas a noção de *parresía* não é mencionada de maneira explícita. No volume três de *História da sexualidade: O cuidado de si*, Foucault apenas se refere a certa ‘intransigente franqueza’ indispensável na relação com o outro quando se indaga acerca de si mesmo, isto no contexto de análise do texto de Galeno, *Traité des passions de l’âme et ses erreurs*.

vão tratar dessa desconfiança em relação a prática da *parresía*, se referindo a uma ‘crise da *parresía* democrática’. A *parresía* é designada sobretudo como perigosa:

Ela é perigosa para a cidade porque é a liberdade, dada a todos e a qualquer um, de tomar a palavra [...]. Na democracia a *parresía* é uma latitude concedida a cada um de dizer, o que é conforme à sua vontade particular, o que lhe permite satisfazer seus interesses ou suas paixões. A *parresía* não é por conseguinte o lugar em que a *parresía* vai se exercer como privilégio-dever. A democracia é o lugar em que a *parresía* vai se exercer como latitude, para cada um e para todos, de dizer qualquer coisa, isto é, o que lhe aprouver (FOUCAULT, 2011, p.33).

Esse sentido negativo da *parresía* na sociedade democrática é apresentado por Platão na *República*, livro VIII, 557b, mas Platão também expõe o perigo da *parresía* na democracia sob o aspecto positivo, que é o da coragem da verdade:

Agora a *parresía* aparece como perigosa na medida em que requer, de parte de quem quer fazer uso dela, uma coragem que corre o risco, numa democracia, de não ser apreciada. De fato, entre todos os oradores que se enfrentam, nessa barafunda que Platão fala[...] tentam seduzir o povo e se apossar do leme, quais são os que serão escutados, quais são os que serão aprovados, seguidos e amados? Os que agradam, os que dizem o que o povo deseja, os que o lisonjeiam. E os outros, ao contrário, os que dizem ou tentam dizer o verdadeiro e bom, mas não o agradam, estes não serão ouvidos. Pior, eles suscitarão reações negativas, irritarão, encolerizarão. E o discurso verdadeiro deles os exporá à vingança ou à punição (FOUCAULT, 2011, p.34).

Sócrates na *Apologia*, afirma esse mesmo sentido positivo da *parresía* política na indagação a qual ele próprio apresenta uma resposta:

Mas, afinal de contas, já que eu me pretendo tão útil para a cidade, por que nunca agi publicamente? Porque nunca subi à tribuna para dizer qual era a minha opinião, meu parecer, e para dar conselhos à cidade em geral? E ele próprio responde: ‘Se houvesse me dedicado há muito à política, estaria morto faz tempo [...] não há homem algum que possa evitar perecer, por pouco que se oponha generosamente seja a vós, seja a qualquer outra assembleia popular, e que se esforce por impedir, em sua cidade, as injustiças e as ilegalidades (FOUCAULT, 2011, p.35).

Foucault mostra que no século IV a democracia se desqualifica cada vez mais como lugar privilegiado da *parresía* que aparecerá não mais na Assembleia, mas na corte. Na corte se instaura outro tipo de relação entre o dizer verdadeiro e o governo, que está ao lado do Príncipe e de seu conselheiro. Os textos que confirmam a relação favorável da *parresía* entre o conselheiro e o Príncipe compreendem que numa corte em que reina a liberdade de falar, em que o conselheiro pode praticar a *parresía*, é uma corte que retrata a unificação da cidade e seu sucesso. Assim, a democracia não era um bom lugar para a fala franca porque sua estrutura não dava lugar para essa diferenciação ética (na medida em que todos falam o que querem, e falam qualquer coisa). Por outro lado, na relação com o príncipe, o que está em questão é a alma do chefe, sua *psykhé*, na qual é possível exercer uma diferenciação ética. Diz Foucault:

O dizer-a-verdade pode ter lugar na relação com o chefe, o Príncipe, o monarca, simplesmente [...] porque eles têm uma alma e porque essa alma pode ser persuadida e educada e porque é possível, pelo discurso verdadeiro, lhe inculcar o *ethos* que a tornará capaz de ouvir a verdade e se conduzir em conformidade com essa verdade (FOUCAULT, 2011, p.54).

O *ethos* do soberano, tanto acessível ao discurso verdadeiro como formado pelo discurso verdadeiro que lhe é endereçado, será o princípio da maneira de governar do príncipe, ele “é o elemento que permite que a veridificação, a *parresía*, articulem seus efeitos no campo da política, no campo do governo dos homens, na maneira como os homens são governados” (FOUCAULT, 2011, p.57). Ao passo que na democracia é “a ausência de lugar para o *ethos* [...] que faz que a verdade não tenha lugar nela e não possa ser ouvida” (FOUCAULT, 2011, p.57). Tanto num caso, como no outro é o *ethos* que está em questão, ele “é o ponto de articulação entre o dizer a verdade e o bem governar” (FOUCAULT, 2011, p.57). Mas agora nessa relação não está tanto em questão a salvação da cidade a partir de certo dizer verdadeiro como um conselho que seja útil para determinada ocasião, mas tem como objetivo constituir o *ethos* do indivíduo, contribuir para a formação de uma maneira de ser.

A apresentação de Foucault sobre a noção de *parresía* no curso *A coragem da verdade*, conduz sempre mais ao horizonte das práticas individuais, da formação de uma maneira de ser. A partir desse deslocamento da prática da *parresía*, do horizonte institucional da democracia para uma prática individual, o autor compreende a filosofia ocidental, o discurso filosófico de maneira geral, como aquele que estaria no fundo de três realidades, a *alétheia* (dizer verdadeiro), a *politéia* (governo) e a *ethopoiesis* (formação ética do sujeito), que são para o autor polos irreduzíveis e irreduzivelmente associados um ao outro. Assim, o discurso filosófico para ele “nunca coloca a questão da verdade, sem se interrogar ao mesmo tempo sobre as condições desse dizer a verdade, seja do lado da diferenciação ética [...] seja também ao lado das estruturas políticas” (FOUCAULT, 2011, p.59). Para Foucault, todo o discurso filosófico ocidental, dos gregos antigos a contemporaneidade é sustentado por essa relação sempre mútua entre os três polos.

Mas Foucault parece um pouco cético em relação ao ‘bom governo’ pelo viés político e ao longo do curso se concentra sempre mais na questão da vida filosófica e dos modos de viver, que na história da *parresía* como Coragem da verdade, encontra o cinismo que lhe conduz a uma guinada na história da subjetividade ocidental e das artes de viver. Como Coragem da verdade, a *parresía* assumiu três formas na Antiguidade: política (Sólon), ética (Sócrates) e cínica (Diógenes de Sinope). A partir do desenvolvimento desses sentidos Foucault se desloca cada vez mais para a questão do indivíduo ético, que irá adquirir sua forma mais consistente na militância cínica, esta, na gênese da experiência filosófica ocidental consistiria, segundo Foucault, na experiência histórico-crítica da vida. Antes de desenvolvermos a questão da *parresía* cínica, iremos situá-la na grande história da Coragem da Verdade, e coloca-la como herdeira da filosofia Socrática, principalmente.

Na *Apologia*, Sócrates interroga o fato de não ter desenvolvido na cidade o papel de parresíasta político, como mostramos no início do texto. E quando Sócrates indaga sobre essa *parresía* política, seu exemplo é o papel desempenhado por Sólon, que é aquele cidadão ateniense que no meio da Assembleia popular tem a coragem de chegar de couraça e escudo na mão e desmascarar o tirano Pisístrato³.

3 Cf. Aula 15 de fevereiro de 1984.

Como sabemos, a razão que Sócrates deu para não ter desenvolvido esse papel é a missão que recebeu do Deus, o qual deve cuidar. Sócrates alega ter ouvido uma voz familiar, divina ou demônica que o desviou de fazer política. Ele afirma que não subiu à tribuna porque se subisse morreria, mas ao mesmo tempo cita exemplos em que teve que assumir o papel político, e que não se eximiu, tendo coragem de enfrentar os riscos. Segundo a *Apologia*, Sócrates não foi um político, porque se o fosse, ele teria morrido muito antes, e morto não teria sido útil para a cidade ou para si mesmo.

A voz que impediu Sócrates a não fazer política, teria a função de proteger a tarefa positiva e o encargo que ele recebeu do Deus de delfos. Sendo ela, “um exercício, uma certa prática do dizer a verdade, é a aplicação de um modo de verificação totalmente diferente dos que podem ocorrer na cena política” (FOUCAULT, 2011, p. 69). Ela instaura, em face de um dizer verdadeiro político, um outro dizer verdadeiro, que é o da filosofia. O momento da *parresía* em sua forma ética comporta três momentos: O primeiro momento é o da busca (*Zétesis*), “A busca que Sócrates empreende é uma busca que tem em vista saber se o oráculo disse a verdade. Sócrates quer ter a prova do que disse o oráculo” (FOUCAULT, 2011, p. 71). Não se trata, portanto, de interpretar o que o Deus quis dizer ou ocultar, mas de pôr a prova suas palavras: “Ninguém é mais sábio do que Sócrates”.

O segundo momento é a submissão ao exame (*exétasis*) e consiste em um passeio pela cidade, através do qual, o filósofo interroga os diferentes cidadãos e indivíduos (homens de Estado, poetas e artesãos), pondo assim a prova a profecia oracular. Nesse passeio Sócrates constata saberes cada vez mais sólidos, por exemplo, que os homens de Estado, considerados sábios por todos, não o eram em absoluto, e que em compensação os artesãos sabiam muito mais coisas, inclusive mais coisas que Sócrates. Todavia, tanto ignorantes como sábios, tinham em comum acreditarem saber coisas que na realidade não sabiam, enquanto que Sócrates sabia que não sabia. Nesse exame se trata de, em primeiro lugar, verificar se o oráculo disse a verdade, em segundo lugar, “provar as almas”, provar o que elas sabem e não sabem a propósito de seu ofício, de sua atividade, mas também a propósito de si mesmas; e se trata por fim, de confrontar essas almas com a alma de Sócrates.

No terceiro momento desse ciclo é apresentado como essa prática do passeio pela cidade e do interrogatório atraíram para Sócrates muitas hostilidades, e que, no entanto, ele não foi retido pelo perigo que elas podiam comportar. Sócrates afirma “um homem de algum valor não tem de calcular suas chances de vida e de morte” (FOUCAULT, 2011, p. 73). Entretanto essa forma de dizer a verdade é uma forma de *parresía* bem distinta da forma da *parresía* política.

Até aqui, sobre o personagem de Sócrates, duas formas de *parresía* como coragem do dizer verdadeiro se fizeram presentes: a *parresía* política, exercida por Sócrates, mas cujo exemplo maior é Sólon; e a *parresía* ética, sendo esta a missão propriamente socrática, cujo objetivo é o cuidado de si. Sócrates dirá: “não sei nada, e se cuida de vocês não é para lhes transmitir o saber que lhes falta, é porque, compreendendo que vocês não sabem nada, vocês aprendam com isso a cuidar de si mesmos” (FOUCAULT, 2011, p. 77).

A *parresía* ética e modo de viver ‘militante’ dos cínicos

Em *A Coragem da Verdade* Foucault pretende não apenas definir o momento em que o *bíos*, como subjetividade, passou a ser objeto de uma elaboração estética, de uma prática do cuidado, como também esteve vinculado a uma prática da verdade, do dizer verdadeiro,

compreendido por *parresía*. Essa prática do falar francamente com os outros está imbuída de significação ética no personagem de Sócrates, que desde a Apologia, diálogo platônico, define-se como *parresía* ética. Desse momento socrático na história do pensamento ocidental, Foucault derivou duas linhas de desenvolvimentos de como a prática filosófica foi refletida pelo ocidente. Com Sócrates, Foucault captou o momento em que o *bíos*, como objeto estético, no horizonte de uma ética da verdade (*parresía* socrática) esteve amarrado ao princípio do cuidado de si que deu origem tanto a uma metafísica da alma como a uma estética da existência. Nessa perspectiva, o ocidente foi permeado tanto pelo lugar de um discurso metafísico possível (metafísica da alma) como também pela preocupação com a maneira de viver (estética da existência).

Em nossa investigação, nos valemos da preocupação de Michel Foucault pelo *bíos* enquanto objeto de uma prática estética vinculada ao princípio do cuidado de si e da verdade, no sentido da *parresía*, a fim de compreendermos a maneira como Foucault vinculou a relação entre sujeito e verdade em seus últimos escritos e como apresentou a via do cinismo como uma maneira muito diferente de relacionar a verdade com a vida. Em um sentido afirmativo, esse vínculo consistiu em supor que com os cínicos temos uma forma de verdade encarnada na existência ou uma verdade que tem como condição para seu surgimento a própria vida e a maneira de viver. Com os cínicos, a verdade é estetizada, devendo manifestar na existência, como uma obra de arte, a subjetividade, o *bíos*.

Nas aulas de 1984 vemos como Foucault apresenta a questão da verdadeira vida e da estética da existência a partir do momento em que com Sócrates o dizer a verdade e a beleza da existência estão ‘amarrados’ ao tema do cuidado de si. E isso ocorre com a análise do autor sobre a relação entre dois diálogos platônicos: o *Alcibiades* e o *Laques*. Ambos os diálogos platônicos constituem para Foucault o ponto de partida para as duas linhas de evolução da reflexão e da prática filosóficas: a filosofia que ao propor aos homens o cuidado de si, os conduz a realidade metafísica da alma, e a filosofia como prova de vida, prova de existência e elaboração de certa modalidade de viver. A ética da verdade a partir do *Alcibiades* apresenta o “si mesmo” que conduz à *psykhé*, designando o lugar possível para um discurso metafísico⁴. O *Laques*, por sua vez, se dirige para o *bíos* como existência, é a maneira de viver, que deve ser posta a prova ao longo da existência⁵. Essas duas formas de verdade no pensamento ocidental são dois aspectos da verificação socrática: o ser da alma e as formas de existência.

Foucault apresenta um desenvolvimento da estética da existência que não se limita ao estudo das ‘artes de viver’, da ascética do estoicismo e do período greco-romano, vemos com os cínicos, a partir de Sócrates, um novo direcionamento. Ele afirma:

Procuro encontrar assim [...] a história do que poderíamos chamar, numa palavra de estética da existência. Quer dizer, não apenas, não tanto por hora, as diferentes formas que puderam adquirir as artes da existência [...]. Mas gostaria de captar [...] como pela emergência e pela fundação da *parresía* socrática, a existência (o *bíos*) foi constituída no pensamento grego como objeto de elaboração e de percepção estética: o *bíos* como uma obra bela (FOUCAULT, 2011, p. 141).

4 Cf. Aula 13 de janeiro de 1982, A hermenêutica do sujeito, na qual após uma longa análise do Alcibiades, Foucault explica o significado do “eu”, ou do “si”, quando se afirma que é preciso “cuidar de si mesmo”, tendo como resposta a preocupação com a própria alma, indagação própria e explícita no texto de Platão.

5 Cf. Aula 22 de fevereiro de 1984, A coragem da verdade, em que Foucault comparando o Alcibiades com o Laques afirma que, no segundo, a questão sobre o si mesmo da *Epiméleia*, contrariamente ao Alcibiades, não é posta explicitamente com a indagação “o que é preciso cuidar?” mas ao longo do diálogo essa questão é manifesta, o objeto do cuidado não é a alma, mas a vida.

Para Foucault, a prática cínica exige uma forma de vida muito marcante associada a um dizer verdadeiro ilimitado e corajoso. No cinismo, o vínculo fundamental entre viver de certa maneira e o dizer verdadeiro como uma tarefa a ser realizada ao longo da vida, é realizada em um marco teórico muito rudimentar, praticamente sem mediação doutrinal, porque a teoria no cinismo é pouco importante, em comparação com o platonismo, estoicismo e epicurismo, o que faria do cinismo, um exemplo fundamental da estética da existência.

Em torno desse tema da verdadeira vida, da estilística da existência, da busca de uma existência bela na forma da verdade e da prática do dizer-a-verdade, eu gostaria de tomar [...] o exemplo do cinismo, pela razão essencial que é a seguinte. Parece-me que, no cinismo, na prática cínica, a exigência de uma forma de vida extremamente marcante [...] é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade [...] que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar em intolerável insolência [...] esse vínculo essencial no cinismo, entre viver de certa maneira e se dedicar a dizer a verdade, são tanto mais notáveis por se fazerem de certo modo imediatamente, sem mediação doutrinal (FOUCAULT, 2011, p.144).

Assim, o cínico, a filosofia cínica seria herdeira da raiz socrática da estética da existência, e seu exemplo fundamental. Pois o cinismo é considerado por Foucault uma filosofia na qual a verdade está encarnada na existência de uma forma muito peculiar que o distingue de outras formas de filosofia na qual o vínculo entre vida e verdade eram igualmente importantes, como a filosofia do próprio Sócrates. No cinismo encontramos funções muito precisas do modo de vida em relação a *parresía*, a verdade. O imperador Juliano, por exemplo, em seu *Discurso contra Heracleios*, define essa relação do seguinte modo:

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 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. Vários testemunhos de que esse gênero de vida forma um corpo único com a filosofia cínica, que não é um simples ornamento (FOUCAULT, 2011, 148).

No cinismo, o modo de viver faz parte da prática filosófica, não possui como objetivo simplesmente corresponder de maneira harmoniosa ao dizer verdadeiro, como era com Sócrates, no *Laques*, mas possui funções precisas em relação a sua *parresía*.

Uma dessas funções corresponde a uma tarefa instrumental. Isso significa que o modo de vida do filósofo cínico, a mendicidade e a errância, por exemplo, são uma condição de possibilidade para a *parresía*. Epicteto afirma que o cínico tem o papel de *katáskopos* (palavra que significa ‘espia’, ‘batedor’), e ele afirma que “se quisermos ser um espia da humanidade e voltar para dizer a ela a verdade, dizer franca e corajosamente todos os perigos com que corre o risco de deparar e onde estão seus verdadeiros inimigos, é preciso não estar ligado a ninguém” (FOUCAULT, 2011, p. 149). Para ele, o cínico não pode estar ligado a ninguém, não pode ter família, porque sua família é a própria humanidade, da qual não é permitido que desvie atenção. Tal modo de viver é a condição para que o cínico desempenhe o papel parresiasta, condição fundamental sem a qual a manifestação da verdade não apareceria.

O modo de vida no cinismo também possui a função de “redução” em relação as convenções sociais. Os cínicos rejeitam as convenções da sociedade, as consideram inúteis e ordinárias. Para eles só pode haver espaço para a verdade quando as convenções sociais forem reduzidas ao máximo. É por isso que eles satisfazem em público tudo aquilo que as pessoas normalmente escondem, são clássicas as anedotas contadas muitas vezes por Diógenes Lartios, em que o Cínico, come e se masturba em praça pública, coisas que as pessoas faziam em casa, escondido, no privado. Também há relatos de Crates e Hipárquia fazendo sexo na rua, ou em qualquer lugar público. Mostrando assim como esses filósofos desprezavam e debochavam do modo de viver corrente, das convenções exigidas pela sociedade para o ‘bem viver’ dos cidadãos.

Também é fundamental no modo de vida do cínico a função de ‘prova’ para a emergência verdade. A vida ‘nua’ do cão cínico mostra apenas o que é indispensável para a vida humana, aquilo que constitui a sua essência mais elementar e rudimentar. A sua vida ‘livre’ e ‘independente’ quer mostrar o que deveria ser a vida, em toda sua simplicidade e rudimentariedade. No cinismo a vida que se reduz ao que ela é na verdade e a verdade só emerge enquanto forma de vida. É nesse sentido que a forma da existência é no cinismo a condição de possibilidade para o dizer verdadeiro parresiasta.

O caráter da coragem da verdade com o cinismo consumará uma maneira de viver como escândalo da verdade, o *bíos* como aleturgia, isto é, a vida como manifestação da verdade. Como afirma Foucault, o cinismo “faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer a verdade [...] 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” (FOUCAULT, 2011, p. 150).

Diz Foucault:

O próprio corpo da verdade é tornado visível, e risível, em certo estilo de vida [...]. Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que foi praticado pelo cinismo, desde sua emergência, que podemos situar no século IV do período helenístico e que prossegue pelo menos até o fim do império romano e – gostaria de mostrar – bem além dele. (FOUCAULT, 2011, p.152).

Como Foucault indica nesse parágrafo, ele pretende mostrar como o cinismo apresenta-se na história do pensamento ocidental enquanto uma atitude que se desdobra da Antiguidade a modernidade e que torna possível a realização de uma genealogia das artes de viver, da antiguidade aos nossos dias, pela via da estética da existência, isto é, da emergência da vida como lugar de inscrição da própria verdade.

Para Foucault, a ascética cínica consiste em uma militância pela “vida outra”, isto é, uma vida muito diferente do que habitualmente se está acostumado na sociedade, é uma busca pela ética individual. A prática da verdade no cinismo pretende mostrar ao mundo que para alcançar a verdade é necessário uma mudança completa na relação que temos conosco, e o retorno a si, esse cuidado é fundamental para alcançar a verdadeira vida, a vida imanente, a vida outra. Assim, o espírito individualismo, muitas vezes característico do cinismo, adquire uma nova desenvoltura na leitura de Foucault, que se refere a um cuidado de si, que é um cuidado com a humanidade no sentido ético e estético característico da *parresía* e do modo de vida cínico.

Referências bibliográficas:

- ARALDI, Clademir. *Nietzsche, Foucault e a arte de viver*. 2017. No prelo.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade V. 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- _____. *A Hermenêutica do sujeito*. Curso no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mario da Gama. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: Platão. Diálogos III: Sócráticos: Fedro (ou Do belo); Eutífron (ou Da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou Do dever); Fédon (ou Da alma). Tradução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008. p. 137-168.
- _____. Laques (ou Da coragem). In: Platão. Diálogos VI: Crátilo (ou Da correção dos nomes); Cármides (ou Da moderação); Laques (ou Da coragem); Ion (ou Da íliada); Menexeno (ou oração fúnebre). Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2010. p. 181-221.

Passado, presente e memória: A dinâmica das lembranças na filosofia de Henri Bergson¹

Úrsula Maria Coelho Lied²

Introdução

A teoria da memória elaborada por Henri Bergson surge como uma tentativa de explicar as diversas maneiras em que a relação entre passado e presente se manifesta. Esta relação ora é demonstrada por meio dos movimentos dos indivíduos, ora por lembranças nítidas que eles têm. Independentemente do modo como a ligação entre o passado e o presente apareça, ela cumpre um papel fundamental na vida dos indivíduos, pois cabe a ela orientar as ações. O objetivo deste trabalho é apresentar os elementos centrais da teoria bergsoniana acerca da memória, cuja ideia principal é demonstrar a sua relevância e o seu funcionamento.

A sobrevivência do passado

A filosofia bergsoniana sobre o tempo afirma que passado e presente coexistem. Segundo Bergson, temos o costume de pensar que o passado deixou de existir e que só há o presente porque apreendemos a realidade a partir das nossas necessidades (1999, p. 180). Deste modo, consideramos como existindo apenas aquilo que é útil para a ação do momento presente. Afirmamos a existência de todo o espaço e dos objetos postos nele mesmo que não os estejamos percebendo, pois a configuração espacial influencia em nossas ações. Opostamente, negamos a existência de eventos passados porque entendemos que eles não podem atuar sobre a ação presente.

Entretanto, Bergson defende que esta distinção entre passado e presente é equivocada. Ambos existem, a diferença entre eles é que o primeiro existe de maneira virtual e o segundo de maneira atual. Isto é, enquanto o presente é o momento que nos interessa, no qual podemos agir, o passado é o momento que não nos permite agir, logo, não nos é útil. Se o passado existe, é preciso explicar como ele existe, em que consiste esta existência virtual que Bergson atribui a ele. É neste ponto que a memória surge em sua filosofia.

O passado sobrevive de duas maneiras, ambas dependentes da memória. Uma das formas do passado sobreviver é por meio do que Bergson chama memória hábito (BERGSON, 1999, p. 88). Este tipo de memória diz respeito aos hábitos motores que adquirimos e que nos permitem executar determinados movimentos sem raciocinar sobre o seu passo a passo. Na linguagem contemporânea, equivale à memória procedural. A outra

1 Trabalho desenvolvido com apoio da CAPES

2 Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM

maneira de o passado sobreviver é por meio da memória pura, ou memória de imagens (BERGSON, 1999, p. 88). Neste grupo, estão todos aqueles conteúdos mentais que nós comumente chamamos de memória, como, por exemplo, informações sobre eventos passados.

O funcionamento da memória

A memória funciona a partir de três elementos: a lembrança-pura; a lembrança-imagem e a percepção. Os conteúdos mentais conservados pela nossa memória mas dos quais não somos conscientes são as lembranças-puras. São informações sobre o passado que existem virtualmente, pois quando se tornam conscientes são lembranças-imagens. As lembranças-imagens são todos os conteúdos trazidos à nossa consciência no momento presente. A lembrança-pura e a lembrança-imagem se distinguem pelo fato de que uma é a manifestação consciente de parte do conteúdo preservado inconscientemente pela outra. O terceiro elemento envolvido com a memória é a percepção. É a partir dela que determinados conteúdos se tornam conscientes. Entretanto, a percepção não nos dá dados diretos sobre o mundo, pois a interpretação que ela realiza é influenciada pela memória. A percepção utiliza a memória para reconhecer o mundo e identificar características da situação presente que sejam semelhantes a características de situações passadas (BERGSON, 1999, p. 155-6).

A ilustração do cone invertido da memória é uma metáfora de Bergson para demonstrar como a memória funciona segundo a sua teoria (BERGSON, 1999, p. 178). Em um lado do cone estariam as lembranças-puras, das quais não somos conscientes, no lado oposto estaria a percepção, o nosso meio de contato com o mundo. As lembranças-imagens, elementos dos quais somos conscientes mas que pertencem à memória, estariam ao longo do cone, entre os opostos lembranças conservadoras do passado e capacidades sensoriais e motoras agentes no momento presente.

Entretanto, além das ilustrações encontradas em *Matéria e memória*, o cone é apresentado também em um livro recente sobre o curso *Histoire des théories de la mémoire*, ministrado por Bergson em 1903 e 1904. Os cones ilustrados neste curso têm a mesma configuração que o cone do livro anterior, porém, objetivam representar os planos da memória (BERGSON, 2018, p. 123). Em uma das aulas deste curso, Bergson emprega o cone invertido para ilustrar que a memória é análoga a um sólido, pois assim é possível a identificação dos seus diferentes componentes (BERGSON, 2018, p. 124). Na base deste cone, estaria o plano da memória responsável pelo reconhecimento pessoal; no espaço entre a base e o vértice estaria o plano cuja função é realizar o reconhecimento impessoal; no vértice, estaria o plano que desempenha o reconhecimento motor (BERGSON, 2018, p. 123). Trataremos destes três tipos de reconhecimento na seção seguinte, por ora, é importante salientarmos que a famosa metáfora do cone tem mais de uma descrição, ambas fundamentais para a compreensão da teoria bergsoniana da memória.

A importância da memória

A memória, na teoria bergsoniana, é de extrema relevância para a vida. É ela quem permite o reconhecimento, orienta as ações dos sujeitos, mantém e evoca informações e constrói a personalidade. O reconhecimento, segundo Bergson, depende necessariamente da memória e da percepção (BERGSON, 2018, p. 90-91). Reconhecer um objeto ou ambiente é identificá-lo com algo semelhante que foi percebido em algum momento

do passado, portanto, é preciso ter uma memória deste algo e também a percepção do momento presente.

Segundo Bergson, há três tipos de reconhecimento, dois impessoais (2018, p. 98) e um pessoal (2018, p. 111). Percebermos um ambiente e nos guirmos nele adequadamente é um tipo de reconhecimento impessoal, o reconhecimento motor. O outro tipo de reconhecimento impessoal se dá quando identificamos um objeto e entendemos quais suas funções e o que ele é. Já o reconhecimento pessoal é aquele a partir do qual percebemos um evento como fazendo parte do nosso próprio passado.

Além de possibilitar o reconhecimento por meio da manutenção e da evocação das lembranças, a memória também é responsável por configurar a personalidade dos indivíduos, influenciando em nossas ações (BERGSON, 1999, p. 170-1). A memória mantém todo o passado dos sujeitos para que possa lhe ser útil nas ações que o momento presente exige, assim, são as vivências anteriores do sujeito que guiarão suas atitudes.

Considerações finais

A concepção de Bergson sobre a memória a concede um papel de extrema importância em nossas vidas, salientando, assim, a complexidade do tema e a necessidade em estudá-lo. Bergson discutiu com diversos pesquisadores empíricos de sua época que tratavam da memória, demonstrando a possibilidade de um trabalho conjunto entre a filosofia e as demais áreas. O que tem-se atualmente é a emergência da Filosofia da Memória, uma área multidisciplinar, abrangendo desde metafísica até neurociências, cujo objetivo é um só: entender isso a que chamamos de memória. Talvez a grande contribuição da teoria bergsoniana da memória seja o esforço, ainda no final do século XIX, em envolver áreas tão distintas, como a filosofia e a psiquiatria, na busca pelas repostas sobre um mesmo tema.

Referências bibliográficas:

BERGSON, Henri. *Histoire des théories de la mémoire*: cours au Collège de France 1903-1904. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2018.

_____. *Matéria e Memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução: Paulo Neves, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

A beleza segundo Sartre: Imaginário e realidade na pintura de Tintoretto

Vinicius Xavier Hoste¹

1.

Em *O imaginário* Sartre concebe a obra de arte – em seu “tipo existencial – como “um irreal”, o que significa que a beleza de uma obra, sua dimensão propriamente estética, está reservada a uma consciência capaz de negar o perceptivo, de nadificar o real e de se constituir como imaginante. Relacionar-se perceptivamente com uma obra de arte, por isso, não é apreciá-la esteticamente, mas considerar somente seus elementos reais, isto é, “[...] as pinceladas, o empastamento da tela, sua granulação, o verniz que se passou sobre as cores. [...] O que é ‘belo’, ao contrário, é um ser que não poderia se dar à percepção e que, por sua própria natureza, está isolado do universo” (SARTRE, 2010, p. 363, tradução nossa).

Alguns comentadores jogam, a partir disso, que essa “primeira estética” sartreana se sustentaria em uma separação definitiva entre a arte e a realidade, de modo que, nela, nenhuma relação entre o irreal e o real, entre o perceptivo e o imaginário seria possível. É isso que postula, por exemplo, Emmanuel Alloa (2007, p. 123/130, tradução nossa), ao afirmar que a estética esboçada em *O imaginário* “[...] só pode ser efetuada às custas de uma evacuação da corporeidade”, ou seja, de um desligamento da arte de qualquer “[...] enraizamento no sensível e na carne”. Segundo Alloa (2007, p. 130-131, tradução nossa),

Sartre remove assim qualquer questão de percepção física e de suporte material [...], para fazer da questão estética uma questão de intencionalidade da consciência. É precisamente ao negar toda ligação com o mundo carnal e perceptivo que pode haver alguma autonomia e, portanto, também uma autonomia artística.

Diante disso, tal comentador afirma que haveria uma divisão na concepção sartreana da arte, de sorte que em um primeiro momento – em *O imaginário* – Sartre desenvolveria uma ideia da arte enquanto pura irrealidade, “[...] em que o ato de consciência se opõe frontalmente à física do real”; posteriormente, porém, essa ideia seria substituída por uma noção de arte mais impregnada de realidade, por um “[...] imaginário material enxertado sobre os corpos e sobrecarregado pelo peso deles” (ALLOA, 2007, p. 133, tradução nossa). Essa segunda teoria estaria exposta de maneira mais completa nos “[...] textos póstumos dedicados às obras do pintor veneziano Tintoretto”, pois, na visão de Alloa, neles “[...] Sartre esboça uma nova estética da imagem que se faz não mais às custas mas a partir da materialidade do suporte [perceptível]” (ALLOA, 2007, p. 123, tradução nossa).

¹ Doutorando UFSCar/ Bolsista FAPESP

2.

De fato, Sartre opera, em *O imaginário*, uma separação radical entre o real e o irreal, entre o perceptivo e o imaginante. Tal separação se estende, conseqüentemente, ao campo estético, ligado essencialmente ao irreal. A leitura de Aloa, todavia, confere a essa separação um caráter muito mais radical e estático do que ele parece ter na teoria sartreana. Ora, se real e imaginário se distinguem essencialmente, seja na vida cotidiana seja na obra de arte, não se deve esquecer que Sartre não apenas sublinha essa distinção em sua obra sobre a imagem, mas também afirma que há uma necessidade de relação entre essas duas dimensões.

Com efeito, se não é possível, para Sartre, que haja uma confusão entre imaginário e perceptivo, não se deve pensar tampouco que haja entre essas consciências uma separação absoluta. Na verdade, o autor francês afirma que, por um lado, “[...] somente uma vontade formal pode impedir a consciência de deslizar do plano da imagem àquele da percepção” (SARTRE, 2010, p. 63, tradução nossa), e, por outro, toda situação real está impregnada de imaginário, de modo que cada realidade específica pode funcionar “[...] como motivação concreta e precisa da aparição de determinado imaginário particular” (SARTRE, 2010, p. 356, tradução nossa). Quer dizer, Sartre acredita que há na vivência humana uma transitoriedade contínua entre percepção e imaginação e, para além da separação radical e das diferenças estruturais entre essas consciências, existe também uma complementaridade entre elas, de modo que seria impossível conceber uma “[...] consciência realizante sem consciência imaginante, e vice-versa” (SARTRE, 2010, 361, tradução nossa).

Ademais, a negação da realidade operada pela consciência imaginante sobre o real não é uma negação absoluta, uma negação que acarretaria no desaparecimento total da realidade; trata-se de uma negação que depende da existência do real e de sua conservação enquanto fundamento sobre o qual a imagem se constrói. A melhor maneira de constatar essa relação, aliás, é justamente examinando o que Sartre fala sobre a obra de arte, afinal, o que se encontra nessas descrições, mais do que uma negação absoluta da materialidade da obra, é a tese de que essa materialidade está a serviço de uma dimensão irreal. Por essa razão, apreender esteticamente uma obra é operar uma reconfiguração de sentido, é diluir o perceptivo, é negar o real, mas é, ao mesmo tempo, conservá-lo como fundo, visto que é sobre esse fundo e em ligação com ele que “[...] a forma irreal deve se destacar” (SARTRE, 2010, p. 356, tradução nossa).

Em consequência disso, todo objeto estético irreal, toda beleza, estando apartada do perceptivo está, simultaneamente, ligada a uma obra real que “[...] é única no tempo e no espaço” (SARTRE, 2010, p. 105, tradução nossa). É por tal razão que, como explica Sartre (2010, p. 368, tradução nossa), se desejo escutar uma determinada música, por exemplo, “[...] eu teria alguma repugnância em escutar uma orquestra de amadores, teria preferência por este ou aquele maestro”. De fato, quanto melhor e mais apurada tecnicamente for a execução real, melhor será também a apreensão do objeto estético. Em contrapartida, os deslizos “[...] de uma orquestra ruim que ‘toca rápido demais’ ou ‘demasiado lentamente’, que ‘está fora do movimento’, etc, me parecem ofuscar, ‘trair’ a obra que ela interpreta” (SARTRE, 2010, p. 368, tradução nossa).

De fato, é possível vislumbrar nas passagens sobre a arte presentes em *O imaginário*, como a relação entre perceptível e imaginário, que inicialmente parece de separação total, vai se tornando cada vez mais intrincada, de forma que, como nota Thana Souza (2015,

p. 136), fica quase “[...] impossível mostrar o limite entre um e outro”. A obra de arte, apesar de irreal, é construída a partir da realidade: toda obra se constitui de matérias e acontecimentos perceptíveis, de realidades que, porém, só revelam um sentido estético enquanto irrealidade. Por isso, a dimensão estética de uma obra, sua beleza, mesmo sendo irreal, só se revela através de uma ligação interna e carnal com a realidade.

Em *O imaginário*, no entanto, essa relação é apenas esboçada. É preciso mostrar, então, como os textos que Sartre escreveu sobre o pintor veneziano Tintoretto, ajudam a aprofundar essa relação sem, com isso, romper com a teoria da imagem – como sugere Aloa. Nesses textos é possível, com efeito, notar fatores que não foram nem mesmo aludidos na reflexão estética de *O imaginário*, mas que parecem de extrema importância quando se intenta discutir a questão da arte. Sartre abordará, por exemplo, o contexto em que uma obra é criada, a situação em que o artista se encontra, o público ao qual ele se dirige, entre outros elementos, mostrando que esses fatores não são totalmente alheios à dimensão irreal, à beleza de uma obra. É preciso entender, contudo, que esse maior foco dado pelo pensador francês aos elementos reais que compõem uma obra de arte não implica necessariamente na refutação da teoria do imaginário, como postula Aloa, mas sim em seu aprofundamento.

3.

Todo artista é parte de um mundo, de uma situação real a partir da qual ele desenvolve sua arte. Toda arte é fruto de um esforço humano e, enquanto tal, é influenciada, contaminada por um contexto histórico, tendo sempre algo a dizer sobre ele. O pintor italiano Jacopo Robusti, mais conhecido como Tintoretto, nasceu em Veneza no ano de 1518. Nesse período a *Sereníssima* já não era mais a rainha dos mares, mas uma cidade em plena decadência, uma cidade sedenta por prestígio. O modelo social que imperava na cidade era pré-determinado, de modo que cada classe de cidadão possuía uma posição quase fixa. As relações de poder em Veneza eram vistas como derivadas de uma lei natural, como um simbolismo que estava inscrito na natureza e que revelava a quem soubesse decifrar “[...] a unidade da Religião, da Moral e do Regime”. (SARTRE, 1981, p. 175, tradução nossa).

A pintura era então desenvolvida sob encomenda, tendo fixadas contratualmente os mínimos detalhes: “[...] o tema, a quantidade, a qualidade, às vezes mesmo a atitude dos personagens, as dimensões da tela; as tradições religiosas e do gosto acrescentavam suas condições” (SARTRE, 1964, p. 299). Diante disso, mais do que criar obras que agradassem a si próprio ou que pudessem avançar em sentido puramente técnico, um pintor necessitava agradar seu público a fim de angariar mais clientes. Nesse contexto, longe de possuir o status prestigioso que conquistou posteriormente, pintar era, sobretudo, uma profissão, uma forma de sustento, e o pintor, que muitas vezes tinha uma equipe sob seu comando, se cansava até a exaustão “[...] para produzir e vender visões” (SARTRE, 1964, p. 319, tradução nossa).

Nessa Veneza os pintores estavam a serviço, principalmente, dos poderes do estado e da igreja. A pintura deveria ser, em consequência disso, a imagem dos valores de seus mestres, de seus patrões. Esses patrões não desejavam que o pintor se colocasse pessoalmente em suas telas, que manifestasse nelas um ponto de vista pessoal sobre a realidade, em suma, que apresentasse um “estilo” próprio. Ao invés disso, o esforço do pintor deveria se dar a fim de construir uma pintura que não parecesse pintura, que não se assemelhasse a um

trabalho humano, que existisse como os objetos naturais percebidos na realidade. O público veneziano almejava uma pintura na qual o autor pudesse ser esquecido, uma composição mais objetiva possível, quase natural: “[...] o público exige que se utilize todos os faustos do realismo a fim de lhe esconder sua subjetividade” (SARTRE, 1964, p. 330, tradução nossa).

Diante dessa situação, grande parte dos artistas da época se omitiu, se escondeu, se contentou em atender as vontades de seus contratantes, fazendo da arte uma ferramenta deles. O que se vê, a partir disso, é uma arte submissa, presa a imposições contratuais e a exigências de um bom gosto preestabelecido, do gosto do cidadão de bem. Trata-se de uma arte sem autonomia, sem liberdade, *sem imaginação*. De fato, segundo Sartre, antes dessas exigências a pintura confiava unicamente no imaginário do espectador; no entanto, a partir das imposições do público, a evolução das técnicas realistas buscou suprimir o imaginário da tela. Assim, a tentativa dos pintores era de transportar o real para o quadro, ou, mais que isso, de melhorar a realidade na tela, de aperfeiçoá-la.

Além disso, a pintura tentava fazer com que a verdade da tela fosse confundida com a realidade, para isso ela substituía a imaginação pela ilusão da percepção através do signo. Nesse sentido, ao invés de solicitar a imaginação do público, pintavam-se signos na tela, objetos que não estavam nem longe nem perto, mas que eram apenas dissimulados pela significação. Isso não significa que o público da época não visse ali profundidade, mas apenas que tal profundidade provinha de um “[...] sistema de signos que as pessoas se serviam sem conhecimento para apreciar as distâncias e classificar os objetos da visão” (SARTRE, 1981, p. 190, tradução nossa).

4.

Os pintores venezianos do século XVI encontraram uma forma de atender as exigências do público, eles conseguiram educar seus olhos, ou melhor, condicioná-los a ver o que não existia através dos signos. Pintar significava, para eles, colocar signos sobre a tela. De certa forma e na medida em que isso era possível dentro desse contexto, Tintoretto representou uma resistência a essas imposições, já que sua pintura se desenvolveu em uma direção oposta ao que se fazia em sua época, suas telas não eram um amontoado de signos, mas um sentido experimentado e sustentado pela imaginação. Tintoretto buscava construir através do irreal uma beleza esmagadora, aterrorizante. Ele queria encarnar em suas telas o espaço infinito que experienciava e sabia que, para isso, não bastaria utilizar signos, como seus contemporâneos, mas seria preciso manipular a imaginação do público, isto é, fazer com que seus espectadores imaginassem o que não poderia ser percebido na superfície plana da tela.

O grande mérito de Tintoretto aqui é não se contentar em dar prosseguimento ao que já era feito por outros, mas buscar uma perspectiva que só se entregasse ao público através da imaginação; em suas telas, de fato, percebe-se o perceptível e imagina-se o imaginário, sem confusão, sem a pretensão de fazer com que o imaginário se passe por perceptível, e sem transformar a pintura em signo.

Uma tela é uma superfície plana, imóvel, estática, por isso, é impossível que se perceba em uma pintura o relevo, a profundidade, o movimento: eles não existem realmente ali. As telas de Tintoretto não vão mudar isso, elas são compostas por elementos reais, perceptíveis que, por sua vez, solicitam o aparecimento do imaginário para que se possa preencher algumas lacunas, dar vida e movimento ao quadro. Pode-se fazer, então, uma divisão entre elementos primários e perceptíveis da obra – caracteres visíveis –, e elementos secundários,

derivados dos primeiros e imaginários. Cores e formas, por exemplo, são qualidades primárias, assim como a largura e a altura da tela. Já as determinações espaço-temporais – profundidade, relevo, peso, movimento, caminho a ser percorrido, etc. – são elementos secundários, que “[...] vampirizam as qualidades primárias da mesma maneira que essas vampirizam a realidade” (SARTRE, 1981, p. 197, tradução nossa). Quer dizer, enquanto as qualidades primárias tiram sua vida da realidade do mundo vivido, as qualidades secundárias sugam sua fonte de vida das qualidades primárias.

Nessa perspectiva, as cores e formas que constroem duas dimensões da tela são frutos de modificações reais na matéria impostas pelo artista que podem e devem ser percebidas pelo público. Contudo, tanto a terceira dimensão quanto os movimentos não podem ser mostrados à percepção, por isso, Tintoretto lhes sugere aos olhos do espectador através de uma recusa – recusando-se a mostrá-los realmente, mas sugerindo-os ao imaginário, ao imaginário que não apenas visual, mas sobretudo corporal²:

[...] a perturbação do corpo tem causas que não são visíveis e que marcam os limites da competência visual; aos músculos, ao tato, ele os faz intuir e os deixa saber que eles são carimbados, lá em cima, pela visão (SARTRE, 1981, p. 197, tradução nossa).

Dessa forma, as obras de Tintoretto continuarão sendo objetos planos, imóveis e seus espectadores jamais poderiam perceber nelas a profundidade ou o relevo; acontece, porém, que muitas vezes esses espectadores não são capazes de notar a ausência dessas dimensões. Ou seja, não podendo criar realmente essas dimensões na tela, ele esconde a falta delas do público, como que os deixando cegos em relação a isso, ou melhor, como escreve Sartre, criando “imagens cegas”, imagens que cegam a percepção do público e que despertam neles imagens corpóreas:

Comandados por imagens cegas, seus olhos têm caprichos de cegueira: é o corpo inteiro e, particularmente, os músculos que, enganados por uma primeira imagem, se encarregam de sentir à sua maneira o invisível, quer dizer, de dar suporte aos efeitos imaginários. O olhar não faz nada além de emprestar às formas pintadas um movimento real que nelas se afundam e que é esquecido (SARTRE, 1981, p. 197, tradução nossa).

Quer dizer, a percepção – operada pelos os olhos – desempenha nas telas de Tintoretto apenas uma função de passagem, emprestando à figuração um movimento real que ela é incapaz de produzir³. A grande astúcia dele, nesse caso, foi fazer com que o espectador não notasse que era o movimento de sua própria visão quem conferia movimento ao quadro.

2 Apesar de não estar falando especificamente da arte, Sartre (2010, p. 263-264, tradução nossa) já mostrava em *O imaginário* como a formação da imagem envolvia todo o corpo: “Nada mais fácil de compreender se admite-se conosco que a imagem não é um simples conteúdo de consciência entre outros, mas uma *forma psíquica*. Resulta daí que o corpo inteiro colabora na constituição da imagem”. Thana Souza (2015, p. 149), explorando essa relação entre corpo e imagem, explica que “[...] eu mesmo constituo a imagem, a partir de meu corpo, e ao fazê-lo, torno mais claro e explícito o desejo que aparecia inicialmente de forma confusa, e por isso reajo mais fortemente, também com meu corpo, à imagem”.

3 Tal possibilidade, com efeito, já fora descrita por Sartre (2010, p. 64-75, tradução nossa) em *O imaginário*, ao falar dos desenhos esquemáticos. Segundo o autor francês, a partir desses desenhos a consciência imaginante se formava não através da simples percepção da figura – como no caso de um retrato, por exemplo – mas por uma projeção de movimentos oculares direcionados pelas linhas do desenho. Nesse sentido, a imagem era criada não diretamente sobre as linhas, mas sobre os movimentos que a percepção projetava; dito de outra maneira, era a partir do modo como se olhavam os traços e da direção que o olhar lhes dava que a imagem era criada. Como escreve Sartre (2010, p. 74, tradução nossa), através desses movimentos oculares “[...] uma só linha pode ter uma multiplicidade de sentidos e pode valer como matéria representativa de um grande número de qualidades sensíveis do objeto em imagem”.

Portanto, o movimento que se encontra nos quadros de Tintoretto é derivado de um gesto do próprio espectador, de um gesto que é a unificação das formas criadas pelo pintor, de um gesto imaginário. O resultado disso não é senão a imagem do próprio gesto que modelou a imagem, uma imagem que parece assim avançar em na direção do público ou retroceder ao fundo conforme o “[...] olhar percorre [a tela] da direita para esquerda e de trás para frente” (SARTRE, 1981, p. 197, tradução nossa).

Além de conferir movimento às telas, pode-se dizer que a função da visão-percepção nas obras de Tintoretto é “[...] suscitar nele [espectador] um recuo; e nós [espectadores], limitando nossas exigências, não queremos distinguir o ver do suportar” (SARTRE, 1981, p. 197, tradução nossa). Ou seja, é a unidade do corpo – “organismo indissolúvel” – que confere à tela sua unidade; dito de outra maneira, Tintoretto se vale da ligação imediata e rigorosa entre os olhos e os músculos, do fato de que muitas vezes os olhos acreditam ver aquilo que é tocado pelo corpo, e o corpo acredita sentir aquilo que é visto. O pintor veneziano serve-se, então, da totalidade humana a fim de criar ilusões familiares, a fim de apresentar ao espectador aquilo que não existe realmente na tela – movimento, profundidade, relevo.

Não se deve pensar, porém, que tal procedimento seja uma forma encontrada por Tintoretto de “[...] mostrar como verdadeiro aquilo que justamente não é visível; trabalha-se um objeto da imaginação a fim colocá-lo em posse de todas as suas qualidades imaginárias” (SARTRE, 1981, p. 197, tradução nossa). Ora, o objetivo do pintor não era simplesmente o de enganar o público, fazendo com que aquilo que é ficção, imaginário se passasse por realidade; na verdade:

Enquanto ele pode mostrar à visão [percepção] (formas e cores, sombras e luzes) ele mostra. Quando não pode mais, ele regula nossa imaginação e extrai dela um sonho objetivo que não procura nem mesmo por um instante se passar pela realidade (SARTRE, 1981, p. 197, tradução nossa).

Como esclarece Sartre (1981, p. 197, tradução nossa), Tintoretto busca revelar imagens a seu público e, a partir disso, afetá-los com determinações imaginárias, fazendo aflorar assim “[...] os componentes fictícios [imaginários] de nossas percepções reais [...], e fazendo levantar-se em nós os sonhos obscuros e pesados, muito frequentemente negligenciados”. Dessa maneira, as telas de Tintoretto se relacionam com a consciência imaginante do público fazendo com que essa consciência reflita na tela seus próprios fantasmas – sem que, porém, ela tenha noção disso:

As telas de Robusti são projetivas: elas nos devolvem em determinações objetivas da anedota imaginária aquilo que emprestamos de nós mesmos. Porém, seja qual for o seu rigor, por mais profundamente que ela remeta a nós mesmo e as propriedades das coisas, a ficha sinalética jamais permitirá que se confunda a verdade da imagem com a realidade de coisa (SARTRE, 1981, p. 198, tradução nossa).

Diante disso, são os rumores que ecoam do próprio espectador que refletem na tela, que inspiram suas leis, que “[...] estabelecem as ausências *em pessoa*”, de sorte que “[...] este estabelecimento, esta procura da identidade não se fazem sem princípio e sem que uma direção geral das procuras seja estabelecida sobre a tela” (SARTRE, 1981, p. 198, grifo do autor, tradução nossa).

De tal forma, Tintoretto mobiliza o imaginário do próprio espectador, fazendo com que ele seja capaz de imaginar naquela superfície plana o relevo, e que esse procedimento jamais se cristalice, jamais se torne automático, mas que se reinvente a cada vez que ele se colocar diante da mesma tela. Isso se dá, pois Tintoretto cria em suas telas estruturas capazes não apenas de refletir o imaginário do espectador, mas, sobretudo, de guiá-lo, de acompanhá-lo sem se fazer notar, de induzi-lo a criar uma imagem que parece sempre escapar, uma imagem que deve ser perpetuamente perseguida – não apenas com os olhos, mas com todo o corpo.

A imaginação revela assim que há também uma objetividade na imagem, ou seja, “[...] a objetividade não seria mais o privilégio exclusivo das realidades presentes, seria o próprio curso das coisas regulando à distância o curso de nossos fantasmas” (SARTRE, 1981, p. 197, tradução nossa). Tintoretto induz seu público a imaginar a fim de revelar algo que ele criou e que, ao mesmo tempo, está também nesse público – “[...] trata-se de levar ao limite os arrependimentos; isso quer dizer: mascarar o vazio a fim de descobri-lo qualificado” (SARTRE, 1981, p. 197, tradução nossa). Suas telas são presenças que se oferecem à percepção e que dirigem o público a uma irrealidade, a uma imagem que ali encarna, a uma ausência, a uma inexistência, a uma falta absoluta – que está no quadro e no público. Por isso, como mostra Sartre (1981, p. 198, tradução nossa), aquilo que se mostram nas telas de Tintoretto não são signos ou percepções, mas imagens que encarnam não

[...] a ausência de uma propriedade particular, e sim a ausência fundamental, a ausência desta umidade quente e selvagem, mistura de todos os santos e de todas as mirras, que nos salta à vista a fim de restituir um corpo e que parece ser, de algum modo, aquilo que não está dado, aquilo que perdemos no nascimento, Godot ou o seio de uma Mãe.

Referências bibliográficas:

ALLOA, Emmanuel. Suspension et gravité: L'imaginaire sartrien face au Tintoret. *ALTER: Revue de Phénoménologie*. Dijon: Éditions ALTER, n. 15, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. Le Séquestré de Venise. In: *Situations, IV: Portraits*. Paris: Gallimard, 1964, p. 291-346.

_____. Saint Marc et son double (Le Séquestré de Venise). In: SICARD, Michel (Org.). *Obliques: Sartre et les arts*, Paris, Ed. Borderies, n. 24-25, 1981, p. 171-202.

_____. *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 2010.

SOUZA, Thana Mara. O estatuto do sonho em *O imaginário* de Sartre. *Revista Dissertatio*, Pelotas, n. 42, 2015, p. 129-154. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/42/7.pdf>>. Acesso em 26 de fev. 2016.

Corpo e experiências de resistência ou a leitura foucaultiana da Histeria

Viviane Bagiotto Botton¹

Avant-propos ou apresentação geral do problema:

O Presente trabalho é parte de uma pesquisa sobre corpos, experiências e poéticas de resistências e visa a problematização de algumas referências pontuais encontradas em certos cursos e textos marginais de Michel Foucault sobre a manifestação da Histeria nos hospitais na França no início do século XX, em especial no Hospital da *Salpêtrière*, e a presença destas mulheres naquela sociedade. Do mesmo modo, pretende relacionar tais manifestações com as concepções foucaultianas de resistência apresentadas em outros trabalhos.

O aparecimento da Histeria é lido pelo pensador no seu curso *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974) e se consolida como uma forma de resistir frente ao sistema hospitalar que diagnostica e normatiza os corpos e os sujeitos,² e funciona como um fenômeno que rompe com as linhas que organizavam o dispositivo de normalização das condutas, em especial as da sexualidade.

O jogo que Foucault identifica na aparição da Histeria no interior dos hospitais psiquiátricos pode ser considerado como uma ruptura com certas dicotomias inerentes à prática psiquiátrica que se estabelece nestas instituições, do mesmo modo que pode ser pensado como uma ruptura entre a própria oposição entre sanidade e loucura enquanto correlativos a verdade e falsidade.

Na Histeria há, segundo Foucault, um paradoxo que faz dela um contra-exemplo e uma ameaça à ordem do discurso psiquiátrico e às práticas dos médicos nestas instituições. O paradoxo reside no fato de que é uma verdadeira patologia, mas se compõe por sintomas falsos. No mesmo sentido, então, é uma doença falsa que por isso mesmo se consolida como verdadeira. Ao não ser localizável em nenhum órgão ou identificável a disfunções de nenhum sistema corporal, é uma doença que falseia a ordem das enfermidades, mas por ter sintomas muito presentes é uma doença verdadeira. Em resumo, o que constitui a verdade da Histeria se assenta na necessidade que ela mesma apresenta de ser um fenômeno falso, desligado de qualquer geografia corporal, assim como seus aspectos teatral, de discurso desordenado e de constante referencia ao corpo e ao sexo.

1 Doutora em Filosofia na PPGF/UFRJ (onde realiza pesquisa pós-doutoral ainda sem vínculo oficial)

2 Enfatiza-se que o uso do termo *sujeitos* aqui se refere a uma categoria relacional que marca relações de indivíduos consigo mesmos, para si mesmos, e também outros.

A resistência da Histeria enquanto manifestação nos contextos sociais, neste sentido, residiria na ameaça dupla que ela representa: à autoridade do médico que pode não chegar a resolvê-la; e ao saber psiquiátrico que como mecanismo de saber/poder organizador e normalizador dos corpos humanos, vê seus processos ameaçados pela não abarcabilidade da Histeria em seu sistema.

Num sentido mais amplo, a Histeria como acontecimento ou fenômeno corporal seria uma forma de resistência que desarticulava discursivamente o jogo confessional relacionado à sexualidade, e denunciado por Foucault muitos anos depois de ter ministrado o curso onde se referiu a esta enfermidade, já que nos gritos e espasmos das histéricas não se respeita nem a lógica do segredo, do falar em voz baixa e da proteção dos temas ligados ao sexo como sendo privados e particulares, nem a condição de que o que se fala é concebido, assumido e reiterado, como verdade de si. A verdade de si que as histéricas enunciavam através do espetáculo de seus sintomas, remarca Foucault na aula de 23 de fevereiro de 1974, seria tão falsa quanto são desordenadas suas manifestações. Nesta falsidade e desordem ela seria uma forma de resistir frente ao médico e à ciência que ele representa e fortalece com sua clínica, mas também uma maneira efetiva de resistir frente aos regimes de verdade que assujeitam os próprios modos de existir humanos sob a ordem do verdadeiro e do falso.

Esta leitura da Histeria encontrada em algumas aulas de Foucault em torno das relações entre psiquiatria e subjetividade, portanto, nos leva a relacioná-la a outras passagens de seus escritos, algumas inclusive posteriores ao estudo sobre a manifestação histórica no interior de instituições psiquiátricas, e nos permite pensar tais manifestações com práticas ou experiências de resistência ou de lutas da subjetividade, como ele chamou certos tipos de batalhas de resistência em seu conhecido texto *O Sujeito e o Poder*. A pergunta que surge neste contexto, e no interior das articulações conceituais realizadas por Foucault, é se a Histeria poderia ser considerada um paradigma de resistência fora das relações institucionais e no âmbito da luta contra dispositivos biopolíticos de assujeitamento?³

Partindo desta questão, busca-se analisar no contexto do próprio pensamento foucaultiano —sem maiores compromissos com a cronologia de seus textos ou fases de pensamento a ele atribuíveis por seus especialistas—, se a Histeria como resistência frente a um poder organizador-normalizador de corpos, condutas e subjetividades, poderia se manter quando a pensamos em termos de dispositivos normalizadores desconectados dos jogos de poder/saber das instituições. A relação que encontramos na leitura destes textos nos leva a pensar, e a propor, que apesar de Foucault só ter falado da Histeria como fenômeno específico do hospital e não a ter considerado enquanto um conjunto de atitudes subjetivas, e também de ter abandonado este estudo (provavelmente em nome da não continuidade de um jogo-de-braço com a psicanálise freudiana), em suas referências à Histeria podemos encontrar muitos aspectos que nos possibilitam falar de experiências de resistência e de produção de espaços heterotópicos, de linguagem e gestualidade, nos quais se formulam outras subjetividades ou se detonam processos de desassujeitamento. A *mise-en-scène* inaugurada pelos discursos históricos e o caráter espetacular desta manifestação são, assim, alguns dos pontos que permitem a convergência nas concepções de resistência elaboradas por Foucault e que devem ser problematizados em detalhes nesta comunicação.⁴

3 E aqui nós poderíamos acrescentar: do assujeitamento das mulheres, ou de corpos que não seguem certos formatos e estereótipos que se encaixam no binômio biológico-social *homen - mulher* e a normativa da heterossexualidade?

4 Lembramos que este texto é resultado da comunicação proferida no XVIII encontro da ANPOF.

Para tal, o que se expõe a seguir é menos um ensaio ou texto organizado e mais um conjunto desordenado de fragmentos de investigação que pretende lançar idéias em torno do tema, assim como aproximar-se a algo da desordem identificável na Histeria e no próprio pensamento-linguagem que compõem de maneira propedêutica toda investigação filosófica. O intuito desta apresentação é menos apresentar respostas e mais fomentar nosso pensar e fazer filosófico como forma de contribuir com outras investigações e com o debate sobre as resistências possíveis.

Fragmentos investigativos

No ano de 1983, um ano antes de sua morte, Foucault doou um texto em forma de entrevista, hoje muito conhecido por todos nós, aos pesquisadores americanos Dreyfus e Rabinow que se chamou *O Sujeito e o Poder*. Neste, ele defendia que “para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações” (FOUCAULT, 1995, p. 234). A partir disso, ele segue argumentando sobre como teria surgido muitas lutas que se opõem à muitos pares de oposições que se formam nas sociedades para limitar, restringir e oprimir: “lutas de oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas...” (Id. Ibid.). Estas lutas são para Foucault formas de resistência a certas relações de poder, formas de resistir contra formas de oprimir, e elas podem ser, segundo ele, de tres tipos: “contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição. contra as formas de subjetivação e submissão)” (Ibidem, p.235). Destas três lutas, “a luta contra as formas de sujeição —contra a sub-missão da subjetividade— está se tornando cada vez mais importante” (Ibidem, p.238). E (assim) segue defendendo que todo seu trabalho esteve “comprometido” majoritariamente com essa forma de luta.

No volume 1 de *Historia da Sexualidade* encontramos referências sobre como os discursos que formam a sexualidade (ou uma subjetividade de sexualidade, se preferirmos) estão organizados por duas tecnologias de referência a si: o *exame de si* e *as confissões*. Tais tecnologias são trabalhadas por Michel Foucault não somente nesse livro, mas anteriormente em seus cursos de 1973-1974-1975 (*O Poder Psiquiátrico* e *Os Anormais*), onde mais do que fazer uma relação entre certas linhas que permeiam os processos de subjetivação modernos (e algumas práticas que já podiam ser identificadas no interior do cristianismo as quais ele qualifica de pastorais), também enfatiza como a subjetividade estaria pautada por formas de autorreflexão e autoprodução discursiva de si que definem o que se enuncia sobre si sempre dentro *de jogos de verdade*. Esses jogos, *grosso modo*, podem ser pensados como dispositivos epistemológicos que organizam o que se diz de si em termos de verdadeiro e falso, e como dispositivos normativos (anatomo-bio-políticos) que produzem e excluem o que se afirma que se é em termos de normalidade e anormalidade. A identificação entre verdadeiro-normal e falso-anormal, porém, formula, ou melhor, produz, uma natureza humana: da espécie, dos corpos e das condutas individuais, que é sempre enunciada em termos dessas dicotomias associadas e que passam a funcionar conjuntamente como definição e prescrição.

A dinâmica das confissões parece ser abordada pelo autor em dois sentidos: (1) no interior das instituições (jurídica/hospitalar, por exemplo) e com relação direta com algo

ou alguém que detém um saber-poder classificador (como o poder-saber do psiquiatra, por exemplo) e que ocupa esse espaço do confessor-sabedor; (2) e uma fora da instituição onde todo indivíduo é um confessando que já não se subordina a um especialista ungido por um poder-saber institucionalizado e específico, porém se correlaciona diretamente com a uma suposta verdade primordial ou *a priori* da natureza humana (da natureza da sexualidade), onde qualquer um pode ser o confessor, tendo este uma função mais de colaborador e menos de especialista etiquetador.

Nos cursos de 1973 e 1974 os discursos confessionais formuladores do que se é ainda eram pensados em termos de relações institucionalizadas ou com um especialista. Nessas aulas, Foucault considerava o inquérito feito ao paciente pelo psiquiatra dentro dos hospitais e inclusive retoma alguns exemplos de técnicas produtoras de identidades e da *anormalidade* que já apareciam na sua *Historia da Loucura*, como os banhos frios dados a pacientes para que confessassem sua loucura e aceitassem o tratamento. A ênfase dada a esses exemplos busca salientar a produção da normalidade a partir da formatação da anormalidade e assentar uma subjetividade pautada por essa posição.

Em janeiro de 1977 Foucault publica uma entrevista na revista *la quinzaine litteraire* chamada *As relações de poder passam no interior do corpo*, onde afirma:

A partir do século 19, ocorre um fenômeno absolutamente fundamental: a engrenagem, o enredamento de duas grandes tecnologias de poderes, as que tramavam a sexualidade e aquelas que repartiam a loucura. A tecnologia concernente à loucura, de negativa se tornou positiva, de binária se tornou complexa e multiforme. Nasce então uma grande tecnologia do psíquico que é um dos traços fundamentais do nosso século 19 e 20: ella faz do sexo ao mesmo tempo verdade oculta da consciência razoável/raciocinante e o senso decifrável da loucura: seu sentido comum, e pois isso que permite que se tome uma e outra segundo as mesmas modalidades. (FOUCAULT, 2001, p. 230_ Trad. livre)

Um dos pontos de encontro entre o sexo como “*verdade oculta*” de cada um e o “*sentido decifrável da loucura*” é a figura das histéricas. Nas aulas do 12 de dezembro de 1973 e também em pequenas passagens da aula de 23 e 30 de janeiro e 6 de fevereiro de 1974 do curso *O poder psiquiátrico*, Foucault fala destes indivíduos como aqueles que quebravam com a dinâmica clínica entre a confissão de sintomas pelo paciente e o encadeamento deles por parte dos especialistas, assim como quebravam a dinâmica entre a correlação que esses médicos especialistas faziam entre essa cadeia de sintomas descrita por eles mesmos e as enfermidades catalogadas. Assim, a relação de forças (e a luta) que ali se dava, inclusive a do tratamento, ficava relegada a um domínio mais da experimentação (da clínica) e menos da aplicação de saberes e protocolos comprovados e respaldados pela verdade científica, do mesmo modo que a volatilidade dos sintomas da Histeria conferia uma constante readaptação das práticas clínicas e exigia um esforço enorme dos *especialistas* (não só médicos, mas todo pessoal do hospital) para a adaptação constante de suas atividades frente às invenções e reinvenções da Histeria.

Apesar de todos os “pacientes histéricos” ou “indivíduos histéricos” terem sido referenciados por Foucault sob a designação generalizante do masculino, eles eram todas mulheres.⁵ Foucault fala delas no feminino, porém, somente quando se refere especificamente

5 É importante enfatizar que a língua francesa acrescenta uma ambiguidade estrutural ao uso feito pelo filósofo do termo como adjetivo, visto que *hysterique* tem a mesma grafia para caracterizar substantivos no masculino e no

às mulheres histéricas tratadas por Charcot na ala de Histeria do Hospital da Salpêtrière. Na sua abordagem, também enfatiza como a presença delas naquele hospital afrontava a posição do psiquiatra e “*seu direito imprescindível de razão sobre a loucura*” (FOUCAULT, 2003, p.134), pois ao se reinventarem cada dia, apresentavam sintomas novos a cada nova consulta.

Dessa forma, a Histeria qualificaria um modo de luta dentro dos hospitais, uma luta particular contra a autoridade, e também uma luta do terceiro tipo — conforme vimos no início deste com referências às lutas descritas no texto *O Sujeito e o Poder* —, de luta contra as formas de dominação da subjetivação, contra a sujeição ao binômio loucura-sanidade, contra o saber-poder psiquiátrico que quer organizar os corpos e, mais do que tudo, que precisa poder fazê-lo para continuar exercendo seu poder, já que não sendo assim, corre o risco de perder seu poder.

As histéricas representam, desta maneira, uma nova articulação de modos de ser (e de ser louco) que rompem discursivamente e espetacularmente, através de gritos, espasmos, ataques, seduções, orgasmos, a própria dinâmica da oposição entre normalidade e anormalidade e sua correlação com a verdade e a falsidade, inclusive introduzindo para o campo da verdade elementos da mentira. A “*histeria como um verdadeiro sintoma é uma maneira de mentir: a maneira na qual ter um falso sintoma é uma maneira de estar verdadeiramente enfermo*” (Id. Ibid) afirmava Foucault.

Além disso, Foucault também enfatizou o fato de que a falsidade presente na sintomatologia da Histeria, e constitutiva dela, se diferencia da mentira que um indivíduo doente utiliza para esconder seus sintomas, já que nela há uma falsidade deliberada que não se esconde e que, como tal, é o que consolida esta doença como verdadeira. Nos seus apareceres *anormais* (convulsões, espasmos, gritos, delírios), seu dizer-se e seus gestos sempre se manifestam como estados provisórios, por isso não constitutivos de verdade ou falsidade, mas de transitoriedade, quebrando, assim, com a dinâmica de cunho científico-assertiva sobre a qual se funda a psiquiatria e a clínica manicomial. Dentro de jogos onde a oposição entre verdade e falsidade se volatiliza e onde aquela necessita desta para manter-se enquanto tal, a Histeria simboliza uma luta que estabelece e se estabelece como uma relação outra com a verdade e com a necessidade de verdade ou regime de veridicção. Nesta, a Histeria se assenta como doença verdadeira, mas por não se enraizar numa desordem da anatomia descritiva e sim num existir-doença que falseia as verdades desta e do que ela enuncia como ordem dos corpos (humanos), também se estabelece como uma forma de resistência à norma e às tecnologias que garantem o poder-saber *designador* e *racionalizador* de uma ciência e uma clínica que costumam identificar todos os corpos a uma *natureza humana* que se baseia no par normal/anormal, e nele estrutura os movimentos corporais, as sensações, os discursos sobre si e, principalmente, a sexualidade.

Na ocasião destas aulas, Foucault ainda não tinha elaborado a sua crítica à construção da sexualidade, mas já apontava (assim como já tinha feitos em outros textos hoje catalogados como arqueológicos) à normalização da sexualidade, ou melhor dito,

feminino e, além disso, por tratar-se de uma palavra cujo fonema inicial é o de uma vogal (i), os artigos definidos no singular (*le, la*) que poderiam designar o gênero se neutralizam pelo uso do apóstrofe (*l'hystérique*). No plural o problema se repete, já que a língua apresentar um único artigo (*les*) para ambos os gêneros. Isso deixa evidente, portanto, a dificuldade de se saber quando Foucault pensava em mulheres e quando em homens ao usar o termo, inclusive quando usava termos como *les individus* e *les personnes* antes do adjetivo *hystériques*. A tradução do curso em português (Martins Fontes) traduz para o masculino todos os casos ambíguos e mantém no feminino somente as referências específicas neste gênero, como quando fala das mulheres histéricas do hospital (*les femmes hystériques*).

à naturalização de uma sexualidade como constitutiva dos sujeitos e enraizada em seus corpos. Por não responderem com a verdade frente aos jogos institucionalizados da confissão e do exame feito pelo médico, as histéricas, segundo Foucault, impunham outra dinâmica: um jogo outro, com outras regras. De modo circular, neste jogo, os médicos se mantinham subordinados à necessidade de que elas seguissem lhes dando sintomas; e elas subordinadas a que os médicos seguissem tentando decifrar sua doença.

Para além dos discursos sobre seus males, gestos e *mise-en-scène* característicos destes jogos, as histéricas faziam referências constantes à sexualidade. Referências estas que não se expressavam em voz baixa e em termos púdicos, médicos ou sob tom de intimidade, nem de modo privado ou sigiloso (como pregava a confissão moderna na ordem social e no contexto das individualidades não-loucas). As histórias sexualizadas das histéricas com a *teatralidade* de seu contar e os modos de encená-las e vivê-las, não se submetiam nem à ordem médica e muito menos à ordem da linguagem linear e moralizada. Sobre isso, Foucault salienta que se o discurso delirante e sexualizado da Histeria tinha um compromisso, era com a própria espetacularização de sua desordem em constante mudança. Do mesmo modo que só se comprometia em ser doença, em se manter como tal, para seguir sendo *espetáculo, espaço* observável de afronta ao poder definitório da medicina e, mais ainda, da linguagem assertiva que ao ordenar as auto-narrativas ordena as subjetividades.

As histéricas, assim, teriam sido corpos de resistência e representado uma luta conta a normalização médico-científica, por um lado, mas também, por outro, foram um acontecimento de resistência efetiva contra à tecnologia da confissão que valida o poder-saber normativo do próprio dizer-se na obrigação de verdade. Como mentiras, ficções, fábulas, os discursos-gestos histéricos não se encontravam sequer obrigados a se manterem histéricos, assim como não precisavam nem sempre serem falsos, nem prescindirem sempre da verdade. Podendo ir e vir e ampliarem-se sem limites, os espaços discursivos e própria discursividade do dizer histérico configuravam um espaço aberto e em constante descolamento de fronteiras, podendo articular delírio e razão, espetáculo e paralisia, grito e silêncio, verdade e mentira, ... Assim, a Histeria se compôs por notas que não se limitaram a oposições conceituais e se constituiu como um terreno heterotópico exterior às dicotomias subjacentes à oposição entre normal e anormal e sua identificação com verdade e falsidade.

Na luta da Histeria e das histéricas dentro dos *hospícios*, Foucault afirma que “a histeria foi o maneira efetiva pela qual a gente se defendeu da demência” (Ibidem, p.253). E ele continua:

A única maneira num hospital do século XIX de não ser demente, era ser histérico, quer dizer, de opor o empuxo que anulava, apagava os sintomas, a constituição, a ereção visível, plástica, de toda uma panóplia de sintomas, e de resistir à assignação da loucura, em realidade pela simulação. O histérico tem sintomas magníficos, mas, ao mesmo tempo, ele esquiva a realidade de sua doença; ele está na contracorrente do jogo manicomial [*Asiler*], e, nessa medida, isso faz dos histéricos os verdadeiros militantes da antipsiquiatria. (Id. Ibid., Trad. Livre)

Fragmentos conclusivos

De modo a concluir, o que parece extremamente preponderante no gesto de considerar a Histeria como uma forma de resistência está nos detalhes desta resistência,

que Foucault remarcou nas suas aulas. Frente a isso, somos tentados, por um lado, a pensar que não se pode ignorar (como Foucault fez) que foi uma luta de mulheres, mas isso nos levaria a análises que fogem aos seus trabalhos e também ao nosso objetivo aqui. Por outro lado, e mais próximos aos trabalhos de Foucault, somos levados a enfatizar o fato de que mesmo sendo uma doença, a Histeria foi uma maneira mais ampla de negar a normalidade. As mulheres histéricas não eram só o outro da mulher normal, não eram só as *loucas* que não se encaixavam nos atributos e comportamentos específicos atribuídos e prescritos a elas (pela cultura androcêntrica, patriarcal e machista da França do século XIX, para sermos mais específicos). As histéricas não eram somente o oposto imprescindível para que se fortalecesse o *normal da mulher* ou a *mulher normal*. A Histeria foi uma maneira de transitar sem impedimentos nos dois terrenos: o da razão e o da loucura, o do Outro e do Mesmo, do monstruoso e o do dócil, do verdadeiro e do falso.

Se no século XX a Histeria desapareceu ao dissipar-se e tornar-se um traço de personalidade⁶ que caracteriza a *mulher nervosa*, como sugere Foucault na sua *História da Sexualidade* (vol. 1) ao referir-se ao processo (bio)político de histericização do corpo das mulheres,⁷ na concepção da Histeria como um diagnóstico que representou uma luta contra mecanismos de sujeição e gatilho para modo de desassujeitamento há alguma sorte de força produtiva que não só rompe com a ordem interna dos hospitais, mas principalmente com um regime que impunha uma conexão necessária entre *verdade de si e discursos sobre si*. Nesse sentido, acredito que a referência às histéricas feita por Foucault é um indício e uma ferramenta que podemos nos apropriar para pensarmos, ou repensarmos, a atuação, a gestualidade, o papel, os jogos, das resistências e lutas contra a normatização dos corpos ainda hoje, em especial os que dizem respeito à naturalização do gênero e a essencialização das identidades. A proposta maior na qual essa pesquisa (fragmentária) se inscreve, enfatizamos para finalizar, têm como hipótese a idéia de que ao se reivindicar uma genealogia da Histeria, também se poderia lançar luz a uma análise de nossos processos de formulação subjetiva e às biopolíticas de subjetivação.

6 Constantemente associado às mulheres, aos homossexuais, e mesmo aos movimentos sociais, salientando o traço “feminino” e, por isso, depreciável de suas existências

7 Em especial da mãe como figura negativa e necessária ao *corpus* social por causa da sua reprodutibilidade.

Referencias bibliográficas:

FOUCAULT, Michel, *L'histoire de la Sexualité 1, La volonté de savoir* (1976), Paris: Gallimard, collection Tel, 1994.

_____, *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France 1973-1974*, Paris: Gallimard Seuil, 2003.

_____, *Les Anormaux, Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris: Gallimard Seuil, 1999.

_____, “Les rapports du pouvoir passent à l'intérieur des corps” (1977) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, Paris: Quatro Gallimard, 2001, pp.228-236.

_____, “O Sujeito e o Poder”, In: Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Trad. Vera Porto Carrero, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 241-249.

O “canto das sereias”¹: Ou filosofia (e ciência) como literatura (?)

Wescley Fernandes Araujo Freire²

I Apresentando o problema

Habermas afirma que Derrida sustenta o nivelamento da diferença de gênero entre filosofia (e ciência) e literatura com base no reconhecimento da validade das seguintes premissas:

1º) A crítica literária não é primariamente uma atividade científica; ela obedece aos mesmos critérios retóricos que seus objetos literários; 2º) Tampouco existe uma diferença de gênero entre filosofia e literatura, de modo que em seus conteúdos essenciais os textos filosóficos tornam-se acessíveis para uma crítica literária; 3º) A precedência da retórica sobre a lógica significa a competência geral da retórica para as qualidades universais de uma relação textual abrangente e na qual se dissolvem, em última instância, todas as diferenças de gênero: assim como a filosofia e a ciência não constituem universos próprios, tampouco a arte e a literatura constituem um império da ficção que pudesse afirmar sua autonomia em face do texto universal (HABERMAS, 2000, p. 267-268).

O caráter não arbitrário do nivelamento da diferença entre o texto filosófico (e científico) e o texto literário repousa em uma ambiguidade: afinal, um texto filosófico é um texto literário porque possui elementos retóricos, ou um texto literário possui elementos retóricos porque é um texto literário? Derrida resolve essa ambiguidade ao afirmar que a presença do elemento retórico nos textos filosófico e científico impede que ambos sejam reduzidos à dimensão cognitivo-epistêmica.

Desconstruída a hierarquia entre lógica e retórica, as pretensões de validade passam a ignorar o que ocorre no “mundo lá fora”, afirmando-se na própria imanência da

1 ^{*} A referência ao “canto das sereias” se deve a análise que Habermas faz do ato de fala “Eu escrevo que Homero conta que Ulisses diz: escutei o canto das sereias” ao tratar dos níveis de realidade na literatura. Habermas parte das contribuições teóricas de Italo Calvino sobre o problema do hiato entre ficção e realidade na literatura. Na medida em que a filosofia e a ciência se orientam por questões de verdade e, por “analogia”, por questões de justificação (no caso do vínculo entre o “mundo moral” e as questões práticas), Habermas argumenta que há um desnível ontológico entre o discurso literário ficcional e os mundos objetivo e social, sem os quais a problematização das pretensões de validade referentes à verdade dos enunciados descritivos e a correção normativa dos juízos morais permanece impossível. O ato de fala mencionado aparece no texto *Filosofia e Ciência como Literatura?* (1988). Porém, o problema do desnível ontológico entre filosofia (e ciência) e literatura será esclarecido apenas com a publicação de *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999), a partir da revisão do *déficit* ontológico inerente a teoria da verdade como consenso (1972), corrigido pelo conceito pragmático de verdade apresentado nesta obra.

2 Doutorando em Filosofia pela UERJ; Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA; Professor Assistente II do Curso de Ciências Humanas da UFMA.

totalidade dos jogos discursivos. As consequências dessa desconstrução são (a) a dissolução dos sujeitos gramaticais epistêmicos, (b) a perda da referência das pretensões de verdade e (c) a redução das dimensões ontológica e ôntica a “mundos discursivos”. Todavia, a desconstrução da hierarquia entre lógica e retórica acarreta consequências igualmente para a teoria do conhecimento que, desde Kant, sofre um *déficit* prático e uma redução à teoria da ciência com interesses metodológicos.

Habermas recorre às análises de Italo Calvino sobre os níveis de realidade da literatura. No ato de fala “Eu escrevo que Homero conta que Ulisses diz: escutei o canto das sereias” (CALVINO *apud* HABERMAS, 2004, p. 242), quatro níveis de realidade são manifestos: 1º) a forma reflexiva do ato de escrita; 2º) a ficção de outro narrador; 3º) a introdução de um narrador-personagem; 4º) um (narrador-)personagem que vivência conteúdos psíquicos do autor (HABERMAS, 2004, p. 242). Os níveis 2º e 4º são realidades ficcionais pertencentes à obra literária. Quanto a eles, leitor pode apenas suspender suas descrenças (HABERMAS, 2004) e crer na particularidade do texto literário.

II O nivelamento da diferença entre filosofia (e ciência) e literatura

Mas, se o “canto das sereias” é uma metáfora, o quê e em qual lugar elas cantam?

A obra literária é uma realidade diferente do pensamento do autor, demarcando um desnível entre mundo literário (fictício) e a realidade exterior (mundo objetivo), cuja credibilidade depende da capacidade do leitor articular o sentido do conteúdo da narrativa literária com a realidade do mundo independente do texto. Embora não tenha o compromisso de concatenar experiências do mundo exterior, a obra literária obriga-se a tornar coesa a experiência literária imaginária para que o leitor possa vivenciá-la “como se” fosse real, de modo a superar o hiato entre ficção e realidade.

A obra literária deve explicar ainda se a sua reflexividade pode ser garantida mediante a incorporação da realidade exterior a realidade interior das vivências da obra literária. A realidade do texto literário como hipostasiação da ficção pressupõe o caráter reflexivo da integração entre as três relações que a obra estabelece com o “mundo” do qual faz parte: 1ª) “a relação com o mundo em que o autor vive e em que elaborou o texto”; 2ª) “a relação geral entre a ficção e a realidade”; 3ª) “a referência à realidade visada na narrativa, realidade que deve pelo menos poder apresentar-se como real” (HABERMAS, 2004, p. 242-243).

Mas como essa integração reflexiva é assegurada? Para cumprir a 1ª (primeira) relação, o autor da obra deve ser também o narrador em primeira pessoa. Isso se realiza por meio do “Eu escrevo que [...]” do “Eu escrevo que Homero conta que Ulisses diz: escutei o canto das sereias”. A pessoa projetada o autor, que, por sua vez, projeta sua personalidade (como pessoa) em um ou mais personagens. Nessa série de projeções, o círculo semântico da obra literária se fecha quando o autor do texto afirma ser ele próprio uma dos personagens que carrega em si traços da personalidade do escritor.

Para realizar a 2ª (segunda) relação, o narrador introduz uma personagem – “Eu escrevo que Homero conta [...]” – que assimila a experiência do choque entre o mundo exterior e o mundo ficcional criado pelo texto literário. Com isso, o autor é assimilado pelo texto e a diferença categorial entre realidade e ficção desaparece na criação de um “mundo novo”. Calvino exemplifica esse acontecimento na figura da personagem Dom Quixote, quem “vive a realidade” de uma ficção por meio do jogo antitético da linguagem real e ficcional na aproximação de universos literários diferentes – o romance de cavalaria e o romance picaresco.

Para ocorrer a 3ª (terceira) relação, o “[...] escutei o canto das sereias” torna-se possível apenas se a objetividade do mundo das personagens for presumida. Assumindo a figura do narrador (1ª pessoa), o autor envolve-se com o mundo da obra literária por meio da visada das experiências e ações narradas. Nessas projeções, o leitor reconhece a verossimilhança entre mundo exterior do qual ele também faz parte e o mundo literário narrado.³

Calvino explica que esse *gap* pode ser preenchido se o texto for entendido como uma totalidade reflexiva que se fecha sobre si mesmo. A pergunta “O que cantam as sereias?” pode ser respondida com a seguinte hipótese: a *Odisseia* é o que as sereias cantam. Habermas vê nessa resposta um “reco defensivo”, pois a reflexividade semântica do conteúdo do texto dependerá da faculdade do leitor em corroborar as hipóteses sobre a realidade ontológica do texto literário. O texto precisa provocar no leitor uma suspensão das descrenças em relação à existência do mundo literário e dos fatos nele apresentados.

Ainda é possível vislumbrar uma 4ª (quarta) relação entre a obra e o mundo exterior. Essa relação figura de forma implícita no *princípio da narrativa-quadro*, exemplificada em “[...] Ulisses diz [...]” do ato de fala “Eu escrevo que Homero conta que Ulisses diz: escutei o canto das sereias”. A função do princípio da narrativa-quadro é integrar leitores e ouvintes fictícios durante o ato narrativo.⁴

Habermas ressalta que Calvino não cedeu à tentativa de atribuir a linguagem “[...] uma força originária temporalizante [...]” (HABERMAS, 2004, p. 245), capaz de sincronizar reflexivamente o “mundo real” e os “mundos fictícios” da narrativa literária. Embora a literatura conheça os níveis fictícios da realidade – o mundo privado das palavras escritas –, ela não conhece a realidade.

Esse cenário se altera quando Calvino abandona a função de narrador e analista para assumir a tarefa de escritor em *Wenn ein Reisender in einer Winternacht* (1979). Partindo de uma compreensão pós-estruturalista da linguagem, Calvino introduz um “escritor ideal” – Silas Flannery – que se entrega a “ação narrativa anônima abrangente”, desaparecendo por completo no percurso literário da obra. Contra a posição metafísica da procura pela origem do texto, Calvino decide não escrever o “único livro possível”, aquele que traz consigo todas(os) origens e inícios, que tudo abrange e sincroniza temporalmente, esgotando todas as páginas possíveis dos livros ainda serem escritos.

No lugar da Bíblia, o texto sagrado que narra o início primordial trazido no *verbo* como palavra revelada, Calvino põe *Wenn ein Reisender in einer Winternacht*, um romance em que são narrados dez inícios de outros romances (HABERMAS, 2004). Ele está interessado naquilo que fica de fora, o excedente ficcional, o que ainda está por escrever, o que ainda não pôde ser escrito, por isso, é preciso continuar a escrever todos os livros possíveis de todos os autores possíveis (CALVINO *apud* HABERMAS, 2004). Habermas refere-se ao empreendimento de Calvino como

[...] a tentativa literária de integrar a apropriação da literatura por parte do leitor na própria literatura. Ele pretende tornar visível, na própria prática literária, que os limites entre a ficção e a realidade são fictícios, são uma diferença criada pelo próprio texto – e caracteriza este texto (tal

3 Habermas afirma que esse é um hiato difícil de preencher, pois implicaria em um nivelamento ontológico entre autor e leitor(es).

4 Na maioria das vezes, adverte Habermas, leitores e personagens situam-se em épocas absolutamente distintas, impedindo qualquer representação sincrônica entre ambos, pois a pré-compreensão ontológica destes sujeitos não pode ser nivelada.

como qualquer outro) como um fragmento de um texto *gera⁵*, de um texto primordial que não conhece limites, porque é ele que faz brotar de sai as dimensões das possíveis delimitações que são o espaço e o tempo (HABERMAS, 2004, p. 245, grifo do autor).

Nessas sucessivas projeções, desconstrói-se a versão literária da subjetividade transcendental literária. A cada novo livro, um novo eu-autor(-ideal)-narrador surge e imiscui-se nas personagens que dialogam com o leitor ideal. Na de-posseção do eu-autor, o texto literário adquire a liberdade de recomeçar a cada novo instante e em outro lugar, sem preocupar-se com a coerência lógica da origem e do início, captando, assim, o excedente ilegível do ato literário.

No ato literário como experiência estética de de-posseção da subjetividade transcendental literária, ocorrem dois fenômenos antitéticos: 1º) a abertura do mundo por meio de inovação linguística que desfaz as fronteiras ontológicas da existência; e 2º) a absorção do cotidiano na totalização extraquotidiana da experiência estética literária: “Tudo o que se amontoa, resolve ou falha neste mundo, deve ser reduzido a uma mera função de abertura de novos horizontes de experiência e de outros enfoques” (HABERMAS, 2004, p. 247).

Para Habermas, Derrida e Calvino compartilham as seguintes características da literatura: a) o ato literário como experiência estética de abertura do mundo; b) uma arqui-linguagem que se esforça por apagar as origens, inícios e caminhos para continuidades presentificadoras; c) a recusa da forma e da integridade original do texto; e d) a inexistência do “original” (HABERMAS, 2004, p. 247-248).

No romance de Calvino, Derrida é Ermes Marana – o tradutor –, a personagem desconstrutora que “[...] falsifica todos os documentos [...]” (HABERMAS, 2004, p. 247), aguarda pela “[...] conspiração dos textos apócrifos [...]” (HABERMAS, 2004, p. 247) e sonha com a revelação da “verdade *sobre* a literatura” – sem gênese, sem identidade, sem certezas, *sem* ... No lugar dos originais, existem apenas vestígios⁶; não há textos, somente versões; não se sabe o que é a realidade, por isso a ficção não é uma simples oposição.

Para fundamentar a crítica à tese da descontinuidade da arquitetura textual, Habermas recorre ao papel desempenhado pelo leitor do texto literário. Se (supostamente) a origem do texto se dissolve na sua “genealogia apócrifa”, ele, no entanto, permanece inescapável à recepção pelo autor: “O livro vive unicamente no momento em que é lido. É o receptor que governa a produção. O escritor que conhece a verdade acerca da literatura e se apaga enquanto autor, procura ligar-se ao círculo dos seus leitores” (HABERMAS, 2004, p. 248). No entanto, para Calvino, o ato literário reivindica o caráter reflexivo de uma metateoria da literatura (estética da recepção). Para provar a coerência da sua teoria, ele escreve *Wenn ein Reisender in einer Winternacht* em 2ª (segunda) pessoa, pois assim pode “[...] mostrar que a relação do romance com o leitor não tem de permanecer exterior ao texto” (HABERMAS, 2004, p. 248).

O leitor é o ponto de ancoramento da referência do texto. Por meio do ato da leitura, o leitor participa da narrativa e mergulha no mundo das personagens; ao mesmo tempo, como leitor real, ele converge para o mundo exterior à obra literária. O hibridismo da relação reflexiva entre o romance e o leitor remove as fronteiras entre realidade e ficção:

5 Interpreto essa passagem como a possibilidade para se pensar os (quase-)conceitos de arqui-literatura e arqui-texto, como inspirações pós-estruturalistas que remontam aos escritos de Derrida.

6 A tese da descontinuidade da arquitetura textual é exemplificada na obra *Glas*, de Derrida.

“Os limites do romance encontram-se marcados pelo início e o fim do seu encontro com ‘o leitor” (HABERMAS, 2004, p. 249).

O autor desempenha a função de narrador em primeira pessoa. Ele convida o leitor a imiscuir-se na trama e a envolver-se com as personagens adentrando no fundo ficcional da obra literária sem, entretanto, retirar-se do mundo exterior ao romance. De modo surrealista, esses mundos encontram-se na leitura do leitor, quem o autor-narrador faz encontrar e se apaixonar por Ludmilla⁷.

Nesses convites ao diálogo, o leitor despede-se gradativamente da posição de um mero *alter* do autor e encontra Ludmilla como sua “alma gêmea”. Via personagens, o leitor e a leitora podem exercer sua autonomia e assumir uma posição de “sim” ou “não”⁸ diante dos confrontos com as posições assumidas autonomamente pelo(s) seu(s) interlocutor(es). Como explica Habermas, “curiosamente tornam-se autônomos quando não enfrentam o autor Italo Calvino no papel de segunda pessoa, mas como terceiras pessoas que aparecem nas notas do diário do escritor Flannery (o *alter ego* teorizante de Calvino)” (HABERMAS, 2004, p. 250).

A referência do texto literário é garantida pelo papel social desempenhado pelos leitores durante a interlocução com o autor; escritor e leitores são envolvidos – e deixam-se envolver – em uma trama argumentativa que se assemelha ao debate do espaço literário. Os leitores reais são motivados a reconhecer a realidade dos argumentos apresentados pelas personagens fictícias. Na suspensão das leis do romance, Calvino integra o mundo exterior e o mundo interior do romance quando o leitor assume uma posição – “sim” ou “não” – interveniente nas argumentações do enredo. Esta é a condição para que o leitor imaginado por Calvino se transforme em um leitor qualquer (HABERMAS, 2004).

Mas a referência do texto baseada no leitor revela-se problemática. A representação abstrata do leitor de Calvino é um pressuposto para que esta função permaneça aberta a qualquer leitor ideal. Esta é a razão pela qual o leitor não possui um nome. Ao mesmo tempo, este anonimato precisa ser abandonado para que sua imersão no romance assuma um tom realista, permitindo a ele envolver-se psicologicamente e afetivamente com as demais personagens. E isso só pode ser alcançado na medida em que o leitor ideal carrega para dentro do texto literário seus atributos humanos.

Para resolver essa ambiguidade, Calvino recorre a uma “[...] divisão gramatical de trabalho [...]” (HABERMAS, 2004, p. 251) ao invocar o leitor ideal por meio do leitor anônimo masculino e feminino. Habermas identifica a passagem em que essa estratégia é apresentada por Calvino:

Até agora, o livro procurou manter aberta a possibilidade para o leitor, que o lê, de se identificar com o leitor que nele é lido. Por isso, este não recebeu qualquer nome que automaticamente o teria equiparado a uma terceira pessoa, a uma personagem romanesca (ao passo que tu, enquanto terceira pessoa, tiveste que receber um nome, Ludmilla), tendo antes conscientemente deixado no estado abstracto de um pronome, disponível

7 Personagem do romance *Wenn ein Reisender in einer Winternacht*.

8 O “sim” e o “não” são alternativas de resposta dadas pelo interlocutor que se posiciona criticamente acerca de uma pretensão de validade – compreensibilidade, verdade, correção normativa e sinceridade – que se tornou problemática, o que se faz a partir da apresentação de argumentos baseados em “boas razões”, conforme o “uso público da razão”. Creio que essa seja uma dificuldade séria que Habermas observa no discurso literário ficcional, quer dizer, a quem se deve cobrar o “sim” ou “não” por uma pretensão de validade que se tornou problemática? Quem deve apresentar as “boas razões”? “Sereias” e “metáforas” podem dar conta desta exigência pragmática?

a qualquer atributo e qualquer ação. Vejamos pois se o livro conseguirá traçar de ti, leitora, um retrato verídico, começando pelo enquadramento, a fim de te envolver de todos os lados e de definir os contornos de tua figura (CALVINO *apud* HABERMAS, 2004, p. 251).

No encantamento da relação com Ludmilla, o leitor (fictício) anônimo abandona sua impessoalidade – “[...] o tu abstrato ‘do’ leitor [...]” (HABERMAS, 2004, p. 251) – e entrega-se a sua identificação no encontro com a personagem, “[...] revestindo o lugar vazio do termo singular ‘tu’ cada vez mais densamente de carne e osso e aproximando o pronome da segunda pessoa cada vez mais do estatuto de um nome individual” (HABERMAS, 2004, p. 251).

Entretanto, o amor por Ludmilla obriga igualmente Calvino a conservar a “[...] ficção gramatical ‘do’ leitor [...]” (HABERMAS, 2004, p. 251) diante da vida em carne e osso, a fim de que “o leitor ideal ‘no’ leitor anônimo” possa conservar seu *pathos* por Ludmilla. Esse jogo de divisões gramaticais resulta na incapacidade do romance transcender os limites do próprio romance: “A ficção que se transgride a si própria rende-se às leis da ficção. O que Calvino quisera mostrar *com* o romance, ele tem de o representar *dentro do mesmo*: a passagem do romance para a vida, a encenação da vida como leitura” (HABERMAS, 2004, p. 251, grifos do autor). Consequentemente, o preço da autonomia do autor é a prisão no mundo criado por sua obra.

O problema que Calvino não consegue resolver de forma alguma é a limitação da literatura pelo dia a dia. Embora a “divisão gramatical de trabalho” seja uma estratégia engenhosa para nivelar a diferença ontológica entre o mundo externo (quotidiano) e o mundo literário (extraquotidiano), a narrativa literária chega ao fim, com a última página do texto. Habermas cita a passagem do texto *Wenn ein Reisender in einer Winternacht* onde Ludmilla convida o leitor a retornar ao “seu” cotidiano: “Não queres também apagar a luz? Não estás cansado de ler?” (CALVINO, 1984, p. 291). Calvino engenhosamente deixa a “última página” de *Wenn ein Reisender in einer Winternacht* sem numeração, numa “derradeira tentativa desesperada” de atenuar a diferença ontológica entre o mundo literário e a realidade quotidiana. Mas em algum momento, mais cedo ou mais tarde, o leitor fechará o livro.

Habermas demarca sua crítica a Calvino e, por extensão, a Derrida no que tange ao nivelamento da diferença entre filosofia (ciência) e literatura a partir do emprego da teoria dos atos de fala na linguagem quotidiana. Antes, convém lembrar, brevemente, em que consiste um ato de fala, isto é, a expressão linguística – locução – em que um falante – locutor – comunica – ação – com sentido – intenção – a um ouvinte algo acerca da realidade partilhada por ambos em vista do entendimento. Habermas define um ato de fala nos seguintes termos: “Descrevo as manifestações linguísticas como actos, pelos quais um locutor quer entender-se com outro sobre algo existente no mundo” (HABERMAS, 2010, p. 173).

Alguém que fala, simultaneamente faz algo (Searle). Quando o locutor efetua um ato de fala, ele diz o que faz a um só tempo. Esse é o sentido performativo do ato de fala. Por sua vez, o ouvinte só poderá compreender o sentido do ato de fala se abandonar a perspectiva do observador (3ª pessoa), passando a integrar a comunicação na figura do “Tu” (2ª pessoa), isto é, adotando a perspectiva do participante na interação mediada pela linguagem. Orientados pela busca cooperativa do entendimento, o ouvinte compreende o significado da locução proferida pelo falante e a reconhece como válida.

No texto *O que é a pragmática universal?* (1976), Habermas afirma que “[...] a principal tarefa da teoria dos atos de fala é clarificar o estatuto performativo das expressões linguísticas” (HABERMAS, 2002, p. 57). A(s) frase(s) contida(s) em um ato de fala visam comunicar algum conteúdo. Denomina-se força ilocucionária a capacidade que um ato de fala possui em realizar a função comunicativa do conteúdo proferido (HABERMAS, 2002, p. 57).

Ocorre que a força ilocucionária de um ato de fala possui intensidades diferentes na prática comunicativa quotidiana e no mundo literário. No mundo social, os participantes encontram-se face a face com situações que requerem uma tomada de decisão tendo em vista a resolução de problemas. No caso do texto literário, explica Habermas, o leitor ideal encontra-se “aliviado” da obrigação de agir: “[...] as situações com que se depara, os problemas com que se defronta não são imediatamente os seus. O desafio que a literatura coloca ao leitor não é igual ao que a comunicação do dia-a-dia coloca àquele que age” (HABERMAS, 2004, p. 253).

III Uma hipótese transversal

A hipótese que tenho em mente pode ser expressa nos seguintes termos: o “sentido inespecífico” da crítica literária resultou da sua inaptidão epocal para uma crítica da ação prática na esfera pública política. Na obra *Passado como Futuro* (1990), Habermas retoma a “querela da literatura”, ocorrida em 1990, envolvendo a publicação da “autobiografia” *Nachdenken über Christa T.* (1968), de Christa Wolf.

Esta querela versava sobre a retomada de projetos políticos passados na interpretação do futuro da Alemanha pós-unificação, posição defendida por alguns intelectuais daquele cenário político-cultural, inclusive por escritores, ensaístas e críticos literários como Wolf. Para Habermas, alguns intelectuais, literatos e filósofos não teriam realizado a correção da crítica histórica acerca dos ideais e valores sociais, políticos, econômicos e culturais dos anos anteriores à queda do muro de Berlim. Habermas expressou toda sua contrariedade em relação à “nova expressão” de ideias conservadoras, criticando publicamente seus defensores. E a querela literária que envolveu Christa Wolf surge com a publicação da sua autobiografia no ano de 1968. “Aquele crítica literária” alemã e pós-unificação possuiria um *déficit* democrático.

A meu juízo, esse é um motivo de pensamento inerente à crítica de Habermas a Derrida sobre as pretensões e possibilidades da crítica literária. Na prática comunicativa (prosa) quotidiana, as pretensões de validade – compreensibilidade, verdade, correção normativa e sinceridade – afetam igualmente o falante – locutor – e o ouvinte – participante – nas trocas discursivas. Todavia, no caso do texto literário, as pretensões de validade dirigem-se apenas às personagens, não exercendo a mesma força vinculativa com relação ao autor e leitor. Consequentemente, explica Habermas,

[...] os actos de fala literários são *despojados da sua força* ilocutória. A relação interna entre o significado e a validade do que é dito mantém-se intacta apenas para as personagens do romance, para as personagens do romance, para as terceiras pessoas ou para as segundas pessoas convertidas em terceiras – para o leitor representado – mas não para o leitor real (HABERMAS, 2004, p. 253, grifo do autor).

Este *déficit* ligado ao significado e validade do ato de fala literário não permite que o leitor “aprofunde” sua relação ontológica com texto, por meio de questionamentos que

tematizam as pretensões de validades relacionadas ao texto literário. Pode-se perguntar, com Sartre, por exemplo, se Jean Genet, em “*Our Lady of the Flowers*”, tematiza a fatalidade ou a “divina liberdade”; ou se Genet é um escravo do que tem entre suas coxas; ou se seus heróis são, no final das contas, tiranos. Mas, quem decide sobre a validade de um ato de fala literário?

A autonomia do autor permanece inquestionável. Não existe verdade para além dos motivos, interesses e planos do autor. Na tomada de posição diante das pretensões de validade que figuram na obra, destrói-se a ficcionalidade do texto literário. Quanto a isso, convém recordar a resposta⁹ de Genet a Sartre, quem havia acusado-lhe de autoperformar suas personagens: “My books are not novels, because none of my characters make decisions on their own” (SARTRE, 2012, p. 454). Sartre afirma que as personagens de Genet são inertes e derrotadas pelo fato. Genet assume a “crueldade do Criador”, divertindo-se com *Divine*¹⁰ ao impor-lhe uma austeridade e santificação que ele mesmo não possui.

O texto filosófico e o texto científico referem-se à realidade externa, ao mundo objetivo, quando não ao mundo social e ao mundo subjetivo. Ao lê-los, o filósofo, o professor de filosofia, o estudante de filosofia e os interessados no conhecimento filosófico, bem como o cientista, o professor das diversas ciências e os interessados no conhecimento científico assumem uma posição de crítica às pretensões de validade levantadas nesses escritos. Diferentemente da crítica estética, que trata da construção do texto e da sua intenção de abertura do mundo, a crítica filosófica e a crítica científica avaliam o significado e a validade daquilo que se enuncia sobre a realidade objetiva.

“Solilóquios filosóficos” e “narrativas literárias” não podem ser nivelados, pois aquilo que os opõe é a orientação por “questões de verdade”. Ao passo que o texto literário pode parafrasear, parodiar ou comentar qualquer outro texto, o texto filosófico pode criticar qualquer outro tipo de texto. Ao relativizarmos o antagonismo entre filosofia (e ciência) e “erro”, a relevância da distinção entre conhecimento e ignorância desaparece e, sobretudo, a necessidade da libertação dessa última. Sim, “sereias cantam”! E a sedução do seu canto significa a literarização da filosofia e da ciência.

IV Esclarecendo um equívoco

Em *Observações sobre desconstrução e pragmatismo* (1993) e outros textos¹¹, Derrida é enfático ao afirmar que nunca confundiu filosofia e literatura, reduziu a filosofia a literatura (e vice-versa) ou prescindiu da diferença de espaço, da história, dos ritos históricos, da lógica, da retórica, dos protocolos e da argumentação (DERRIDA, 2016, p. 123).

Respondendo a distinção estabelecida por Rorty¹² (2016, pp. 27-34) entre textos filosóficos e literários em sua obra, Derrida afirma que embora seus primeiros textos fossem mais acadêmicos, isto é, menos arriscados do ponto de vista filosófico,

9 O contexto em que se deu tal resposta não é esclarecido pelo filósofo francês em *Saint Genet*.

10 Em *Nossa Senhora das Flores*, *Divine* é a personagem responsável pela “teorização” dos acontecimentos propostos pelo autor, Jean Genet.

11 Cf. DERRIDA, Jacques. Is There a Philosophical Language? In: THOMASSE, Lasse (ed.). *The Derrida-Habermas Reader*. 15. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2015, pp. 35-45.

12 Cf. RORTY, Richard. Observações sobre desconstrução e pragmatismo. In: MOUFFE, Chantal. *Desconstrução e Pragmatismo*: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau e Richard Rorty. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, pp. 27-34.

[...] não teria sido apenas impossível publicar *Glas* sem a *Gramatologia*, mas teria sido impossível também escrever *Glas* sem o trabalho inicial. Trata-se aqui da questão de uma irreversível trajetória filosófica – ou quase-filosófica (DERRIDA, 2016, p. 122).

Os textos “mais literários” de Derrida, como *Glas* ou *O cartão-postal* não podem ser identificados a uma forma de retirada ou mesmo fuga para o privado, pois constituem “[...] problematizações performativas da distinção público/privado” (DERRIDA, 2016, p. 122). Seu interesse pela literatura tem a ver com a forma com ele próprio a compreende e pratica:

A literatura é uma instituição pública de invenção recente, com uma história comparativamente curta, governada por todos os tipos de convenções vinculadas à evolução da lei, o que permite, em princípio, que tudo possa ser dito. Assim, o que define a literatura como tal, no interior de uma certa história europeia, está profundamente ligado a uma revolução na lei e na política: a autorização baseada no princípio de que qualquer coisa pode ser dita publicamente. Em outras palavras, não sou capaz de separar a invenção da literatura, a história da literatura, da história da democracia. Sob o pretexto da ficção, a literatura deve ser capaz de dizer tudo; ou seja, é inseparável dos direitos humanos, da liberdade de expressão, etc. (DERRIDA, 2016, p.123).

E ainda: “[...] a literatura é por princípio o direito de dizer tudo, e é o grande diferencial da literatura que ela seja, ao mesmo tempo, uma operação política, democrática e filosófica, na medida em que permite colocar questões geralmente reprimidas no contexto filosófico” (DERRIDA, 2016, p. 123).

A meu juízo, não creio que a desconstrução não se importe com a argumentação *lato sensu*, mas sim com o *a priori* da coerência lógica. A desconstrução possui um modo particular de pensar e formular seus quase-conceitos. Derrida recorre a argumentos para a exposição de suas formulações filosóficas; eles apenas não se deixam aprisionar segundo o modelo da lógica formal ou mesmo da lógica dialética, sob a qual a tradição do pensamento filosófico ocidental construiu seus alicerces metafísicos.

Referências bibliográficas:

- CALVINO, Italo. *Wenn ein Reisender in einer Winternacht*. München: Carl Hanser, 1983.
- DERRIDA, Jacques. *Glas*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1986.
- _____. Is There a Philosophical Language? In: THOMASSEN, Lasse (ed.). *The Derrida-Habermas Reader*. 15. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2015, pp. 35-45.
- _____. Observações sobre desconstrução e pragmatismo. In: MOUFFE, Chantal (Org.). *Desconstrução e Pragmatismo*: Simon Clitchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau e Richard Rorty. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, pp. 119-134.
- HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Coimbra: Almedina, 2004.
- MOUFFE, Chantal (org.). *Desconstrução e Pragmatismo*: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau e Richard Rorty. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
- RORTY, Richard. Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy. In: THOMASSEN, Lasse (ed.). *The Derrida-Habermas Reader*. 15. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2015, pp. 46-65.
- _____. Observações sobre desconstrução e pragmatismo. In: MOUFFE, Chantal (org.). *Desconstrução e Pragmatismo*: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau e Richard Rorty. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, pp. 27-34.
- SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet. Actor and martyr*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012
- THOMASSEN, Lasse (ed.). *The Derrida-Habermas Reader*. 15. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

A relação entre consciência e inconsciente em Bergson: A experiência externa¹

Yago Antonio de Oliveira Morais²

A vida psíquica, seguramente, foi um tema caro ao filósofo Henri Bergson. E isto é notável em suas diversas obras. Mas, em *Matéria e memória*, obra de 1896, há uma curiosa relação e um interessante desdobramento entre consciência e inconsciente. Apesar de ser considerada como uma obra difícil e “obscura” é nela que encontramos a relação entre as noções de consciência e inconsciente sob os dois âmbitos da experiência: o externo e o interno. Em que pese à dificuldade de cada âmbito, aqui, tratar-se-á estritamente do âmbito externo, a fim de mostrar como estas duas noções – consciência e inconsciente – se relacionam neste nível da experiência, que é o da experiência da própria matéria. Para tanto, o primeiro capítulo de *Matéria e memória* será privilegiado na presente abordagem.

Sendo assim, o primeiro ponto a destacar é: para Bergson tratar a experiência da exterioridade, da matéria, foi necessário dialogar criticamente com posturas tradicionais da filosofia, como, por exemplo, o *idealismo* e o *realismo*. De acordo com o filósofo, ambas as posturas insistiam em teses excessivas e equivocadas em relação à percepção da matéria ou a sua representação. Isto é, havia todo um entendimento equivocado em relação à concepção da exterioridade por parte destas posturas e deste entendimento. Idealismo e realismo, para Bergson, concebem a vida psíquica de modo totalmente equivocado, convidando a uma revisão de suas teses centrais.

Neste sentido, para pensar as concepções de consciência e inconsciente, no âmbito da exterioridade, é preciso, antes, mostrar como Bergson operou a revisão destas posturas tradicionais da filosofia, já que estas noções serão tematizadas a partir desse diálogo. Em suma, as conclusões de Bergson serão: perceber deixará de ser “representar” e representar deixará de ser uma “cópia mental” do objeto.

Matéria e memória pode ser considerada uma obra original porque soube muito bem criticar certos filósofos modernos, incluindo aí os idealistas e os realistas. Ao explorar estas duas posturas, por exemplo, Bergson percebeu que elas operavam a partir de uma *epistemologia* equivocada e, desse modo, ambas cavaram um abismo entre a *existência* e a *aparência* da coisa³. Com o intuito de não cometer os mesmos erros, a proposta de Bergson, que consiste em corrigir as noções de percepção e representação, visará mostrar que a assimetria entre a *existência* e a *aparência* é falsa e problemática.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

2 Graduado em Filosofia e cursando o Mestrado em Filosofia pela UNESP, Marília.

3 Cf. *Avant-propos de la septième édition*, 2012, p. 3.

Neste caso, toda a reflexão sobre a vida psíquica também será reformulada. A consciência, segundo Bergson, não será associada a um depósito de ideias, de conteúdos psicológicos, como pensa a tradição filosófica e psicológica desde Descartes. Tampouco ela será deduzida do *sujeito cognoscente*, dotado da capacidade de reflexão racional que busca alcançar o conhecimento verdadeiro. Portanto, se a consciência é pensada fora do âmbito das capacidades do sujeito, ela não poderá ser deduzida como um “[...] *poder* subjetivo de representação” (WORMS, 1997, p. 49). O inconsciente, por sua vez, mesmo que não seja sistematicamente tematizado no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, ganhará um lugar de destaque na exterioridade. Passemos então aos comentários sobre o pensamento do filósofo, mostrando os argumentos fundamentais.

Primeiro, o que pensam o idealista e o realista e quais suas dificuldades? *Grosso modo*, o idealista é aquele que acredita que a matéria não existe sem um *sujeito cognoscente*, isto é, sem uma consciência. Trata-se de uma concepção que afirma que é da consciência interna, das ideias, por exemplo, que se extrai o mundo externo. Isto significa que para o idealista a matéria não passa de uma representação sua e, portanto, há uma dificuldade implícita aqui: “Como sustentar que há coisas inacessíveis as nossas representações, escondidas por trás delas?” (WORMS, 1997, p. 38).

Por outro lado, segundo Bergson, o realista seria aquele que afirma que a matéria existe mesmo sem a presença de um *sujeito cognoscente*. Contudo, ele admite que a representação dos objetos do mundo exterior é diferente daquilo que o objeto é *em si* mesmo. Trata-se de uma explicação na qual a consciência deriva da própria materialidade do mundo externo. Neste sentido, para o realista, a matéria produz em nós representações que são de uma natureza diferente do que ela é em si mesma e aqui também há uma dificuldade em jogo: “Como sustentar que nossas representações diferem das coisas?” (WORMS, 1997, p. 38, tradução nossa).

Ora, se um dos objetivos centrais do primeiro capítulo de *Matéria e memória* é sustentar que não há um desnivelamento entre *existência* e *aparência*; então, é preciso, em primeiro lugar, considerar “[...] a matéria antes da dissociação que o idealismo e o realismo operaram entre sua existência e sua aparência” (BERGSON, 2012, p. 2). Neste sentido, a primeira definição da matéria – definida como “imagem” –, que aparece ainda no prefácio da obra de Bergson, já parece exigir do seu leitor a renúncia de tal desnivelamento:

A matéria, para nós, é um conjunto de “imagens”. E por “imagem” entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação”. (BERGSON, 2012, p. 1-2).

Já que o objetivo do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, de acordo com Frédéric Worms⁴ (1997), não é outro senão remover essa assimetria entre *coisa* e *representação*, é preciso compreender essa diferença como uma diferença *horizontal*. Em outras palavras, é preciso pensar que não há duas realidades distintas, tal como a *res cogitans* e a *res extensa*. A diferença horizontal nos permite pensar que a “coisa” não é como a “coisa em si” kantiana, inacessível ao sujeito em sua forma íntegra e dada apenas como *fenômeno*. A representação, por sua vez, não indicará somente que se trata da cópia mental do objeto, sendo diferente da realidade externa e irreconciliável com ela. Para Bergson “[...] o objeto é a imagem dele

4 Cf. Introduction à *Matière et mémoire*.

mesmo tal como a percebemos” (BERGSON, 2012, p. 2). Portanto, há uma identificação entre a matéria e a matéria percebida, de modo que não há um distanciamento entre uma coisa e outra.

No entanto, há que se notar que nesta hipótese da matéria pensada enquanto “imagem” – proposta do universo enquanto um “conjunto de imagens” –, não há nenhuma relação entre a exterioridade com um sujeito dotado de uma consciência. Isto significa que o simples “estar em presença de imagens percebidas ou não”, não indica ainda que há aí uma subjetividade se relacionando com os objetos que a cercam. O procedimento de Bergson, neste sentido, evita qualquer concepção metafísica apressada da natureza do sujeito e do objeto que, em certa medida, pode causar possíveis problemas em relação ao comércio entre espírito e corpo, consciência e mundo. É daí que, antes, o modelo de Bergson, a construção “ideal” – que não substitui a experiência concreta da consciência –, faz-se necessária, já que se trata de descobrir “[...] as ‘condições essenciais’ que exigem o surgimento da consciência, sem *narrar* propriamente esse nascimento” (PRADO JR., 1989, p. 139).

Bergson teve êxito nesta empresa porque a hipótese do “conjunto de imagens” coloca-nos num campo *pré-subjetivo* e *pré-objetivo*. Trata-se de um campo “pré-subjetivo” e “pré-objetivo” porque não há a presença de uma consciência particular, de um sujeito psicológico que é dotado de memórias. O conjunto de imagens, que possui uma *neutralidade*, tem apenas a intenção de definir e estabelecer o modo pelo qual a relação entre corpo vivo e mundo externo se estabelecerá. Segundo Bento Prado Jr., é a ideia de um espetáculo sem espectador, e as condições do espetáculo e do espectador não precisam ser criadas, engendradas, mas, são dadas no próprio campo das imagens.

Ao nos colocar em contato com a experiência da exterioridade, a partir da hipótese do conjunto de imagens, suspendendo qualquer teoria prévia da idealidade ou realidade do mundo, Bergson encontra, seguramente, um “[...] sujeito ele mesmo ainda indeterminado, certamente, mas ao menos dotado de um corpo e de finalidades próprias” (WORMS, 1997, p. 16). Aqui, seguramente, o papel do corpo será fundamental. É através de sua *ação singular*, entendida como uma *seleção de movimentos* ou também como “seleção de imagens”, que Bergson pensará a questão da percepção, vislumbrando a primeira manifestação da consciência. Ou seja, a consciência, embora ainda seja mínima (*minimale*), será associada à ação dos organismos vivos. O inconsciente, por sua vez, também será tematizado no mesmo contexto e sob o mesmo pano de fundo.

Para pensar a questão da vida psíquica em *Matéria e memória*, o papel do corpo é importante e necessário. O corpo vivo será caracterizado a partir de sua negatividade. Segundo as descrições de Bergson, o corpo é identificado como um “[...] *objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não saberá fazer nascer uma representação*” (BERGSON, 2012, p. 14). É daí que Worms nota muito bem que, já que o corpo não possui a capacidade de produzir representações, ele será definido “[...] por seu próprio modo de movimento, ou seja, de *ação*” (WORMS, 1997, p. 21, tradução nossa). Esse “modo próprio de ação” pode ser compreendido a partir da relação que se estabelece entre o corpo vivo e as demais imagens do mundo. Já que neste nível da descrição, Bergson não supõe ainda uma relação que implique a presença de um “sujeito”, de uma “consciência”, a relação estabelecida entre o corpo vivo com o mundo exterior é marcada apenas pelas características sensório-motoras do próprio corpo. Se não há qualquer traço de um sujeito psicológico

ou qualquer noção clássica de consciência e inconsciente, deverá haver um corpo vivo com certa capacidade de se relacionar com o mundo de alguma maneira.

O corpo, que na teoria de Bergson só pode receber e devolver movimentos, e que, portanto, não pode produzir representações, receberá um papel fundamental: o de “seleção” de *movimentos*. Se não é o corpo que secreta as representações, como explicar que, desta ação singular do corpo, que acaba impondo uma modificação essencial no seio das imagens, possa nascer uma representação? Em que medida o corpo “produz” as representações ou se relaciona com elas? Ora, é justamente a partir de tal “seleção” que representação, percepção, consciência e inconsciente serão pensados.

A inversão operada por Bergson, que configura uma novidade na história da filosofia, é a de que a representação não é um acréscimo de algo, mas, ao contrário, ela é, certamente, uma *diminuição*. Toda a tradição filosófica pensou a *presença* e a *representação* de modo equivocado, tornando ambas problemáticas no que se refere à vida psíquica. A tradição sempre entendeu que se deve acrescentar algo à representação. Ou seja, a representação foi sempre concebida como uma “imagem” do objeto presente que se encontra na mente: em outras palavras, uma cópia mental do objeto. Para Bergson, a representação não é “acrécimo” porque, em primeiro lugar, não é nenhum ato da consciência do *sujeito cognoscente* e tampouco pode ser secretado do cérebro. Em segundo lugar, não é acréscimo porque a própria percepção também não é um ato privilegiado de um sujeito psicológico, mas é um processo que se prolonga em ação do organismo conforme o seu sistema nervoso é mais ou menos complexo. Isto significa que no processo de percepção, há, inicialmente, apenas a intervenção da fisiologia do corpo e não a presença de uma subjetividade.

A ação singular do corpo vivo nos mostra que há um conjunto de imagens pertencentes ao turbilhão de imagens que agem e reagem umas sobre as outras, configurando assim um “mundo perceptível”. Há, posteriormente, o momento em que o corpo vivo “seleciona”, isto é, “recorta” algo que lhe interessa deste mundo perceptível. Trata-se do momento em que o corpo vivo não apenas reage ao estímulo, mas, escolhe como devolvê-lo. Quando o corpo percebe o mundo e opera uma *seleção* de certas imagens, há aí a representação, ou seja, há a *supressão* de movimentos deste turbilhão de imagens. Numa passagem de seu texto, Bergson explica como, no processo de representação, não há acréscimos:

Se houvesse *mais* no segundo termo [na representação] do que no primeiro [na presença], se, para passar da presença à representação, fosse preciso acrescentar alguma coisa, a distância seria intransponível, e a passagem da matéria à percepção permaneceria envolvida em um impenetrável mistério. O mesmo não aconteceria se pudéssemos passar do primeiro termo ao segundo mediante uma diminuição, e se a representação de uma imagem fosse *menos* que sua simples presença; [...] Para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais do que a sua crosta exterior, sua película superficial (BERGSON, 2012, p. 32-33, grifo nosso).

A *presença* é entendida aqui como a totalidade do conjunto das imagens. Por outro lado, a representação passa a ser entendida como um recorte desta totalidade e, portanto, é uma parcela da totalidade da presença. O que é a representação? É constituída sempre pelas “escolhas” recortadas, a “seleção” dos movimentos de uma imagem particular – o

corpo vivo – da totalidade da presença. A *presença pura*, em sua caracterização, não exhibe partes e, por isso, trata-se de uma realidade entendida como um *todo* indiviso.

Ao remover a representação da interioridade do sujeito e associar à ação singular do corpo vivo – que se rebela contra o determinismo do monismo das imagens e instaura uma *atividade seletiva* diferente –, Bergson pôde pensar da presença à representação de uma maneira nova. Ou seja, para Bergson, é claro e evidente que não há um abismo entre a presença e a representação, tal como havia no interior das teses realistas e idealistas, as quais critica constantemente em *Matéria e memória*. Há apenas uma diferença de *irrupção* de mais ou menos movimentos: uma diferença de *grau*.

A consciência, neste sentido, é pensada a partir do ato de percepção, que é uma seleção operada pelo corpo no seio das imagens que escolhe uma parte do todo, em função de uma necessidade. O inconsciente, por sua vez, é o que não é percebido, é o que não é representado e dado atualmente para a imagem-corpo. O inconsciente é compreendido, no âmbito da exterioridade, a partir da totalidade que não exhibe pedaços e é identificado com a *presença pura*. Já a consciência é compreendida como aquilo que é dado na percepção atual, isto é, um recorte na totalidade que o corpo opera e, portanto, a consciência é identificada com a *representação*. Podemos afirmar que, enquanto que a consciência pertence ao que é *atual*, o inconsciente pertencerá sempre ao âmbito do *virtual*.

Perceber, portanto, é instalar-se na matéria, na consciência instantânea da matéria. É daí que a investigação sobre a percepção pura, em *Matéria e memória*, seguramente, fundamenta o campo de representação que é redefinido por Bergson não como um acréscimo, mas como uma diminuição. Segundo Luc Trabichet, a percepção pura “[...] revela uma profunda intimidade entre a consciência e o real exterior” (TRABICHET, 2012, p. 437), porque se trata de uma relação objetiva entre o corpo vivo – uma imagem entre as demais imagens – e o mundo exterior.

O essencial da percepção pura, desta percepção que não é contaminada por conteúdos subjetivos como a memória, é destacado por Worms num texto sobre Bergson:

A percepção não é interior, quer seja ao cérebro ou a uma consciência pura, ela é inteiramente externa. Não é o mundo que é um conteúdo da consciência, mais a consciência que é uma propriedade do mundo, enquanto rodeada por corpos vivos. O mundo é dado como um conjunto de imagens, objetos exteriores, mais ao conteúdo relativo à ação do corpo e suas necessidades. Tudo é, na percepção, ao mesmo tempo real e ideal; tudo faz parte da realidade exterior e da matéria, mais a essa matéria enquanto ela é percebida se impõe necessariamente as formas da ação, espacializada, objetivada, e mesmo fixação de qualidades sensíveis (WORMS, 1997a, p. 103, tradução nossa).

A percepção, sendo inteiramente externa, é o que nos permite pensar que há a inserção efetiva na matéria. Ao mostrar que ela é um processo que ocorre fora do sujeito, cuja contribuição da estrutura fisiológica do corpo é fundamental, Bergson pôde pensar a percepção fora dos moldes da tradição moderna. Tanto o realismo quanto o idealismo pensam que a percepção é

[...] “alucinações verdadeiras”, estados do sujeito projetados para fora dele; e as duas doutrinas diferem apenas no fato de que, numa, esses estados constituem a realidade, enquanto na outra eles se juntam a ela (BERGSON, 2012, p. 70-71).

Ao mostrar que a percepção é um processo que decorre da interação entre o corpo vivo e as influências que os objetos que estão em torno dele oferecem não podemos concluir daí que a consciência seja uma espécie de “fosforescência”, isto é, como um resultado de reações físico-químicas no cérebro, como queriam os realistas. Percepção, ação e consciência são termos intimamente ligados. Sendo assim, a consciência se manifesta, ainda que *minimamente*, através do processo de percepção, a partir dessa eliminação que não interessa ao corpo vivo. Trata-se de uma consciência objetiva.

Já o inconsciente é associado à realidade completa e inteira da matéria, sem lacunas, isto é, à *presença pura*. O que é inconsciente é o que não está dado como representação ao corpo vivo. Daí que a noção de inconsciente seja pensada como algo além do campo de representações e, portanto, trata-se de um inconsciente passivo. Passivo, porque precisamente ele é inativo enquanto totalidade. No entanto, é possível justificar e reivindicar uma noção de “inconsciente” no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, que seja fundamental para compreender a vida mental como um todo. É impossível pensar separadamente as noções de presença e representação, consciência e inconsciente, percepção e ação. Em suma, no âmbito da exterioridade, cabe colocar as noções de consciência e de inconsciente, cada um desempenhando uma importância a seu modo.

Referências bibliográficas:

BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012 (Édition critique).

PRADO JR. B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

TRABICHET, L. Fluidité de la mémoire. La théorie bergsonienne de la mémoire face au problème de la nouveauté. In: *Bergson*. Paris: Les éditions du cerf, 2012, p. 437-448.

WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire*. 1997.

_____. La théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de Matière et mémoire. In: GALLOIS, P.; FORZY, G. (éd) *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, 1997a, p. 85-108.