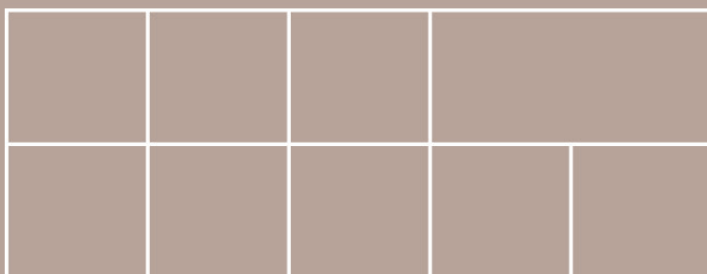


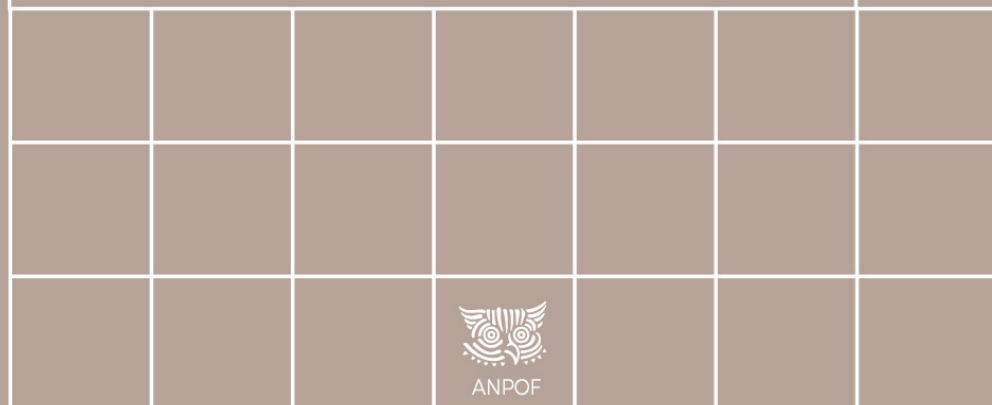
COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA

ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Silene Torres Marques, Cíntia Vieira da Silva e Dirce Eleonora Nigro Solis



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

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)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia francesa contemporânea / Organizadores Adriano
Correia ... [et al.]. São Paulo : ANPOF, 2017.
496 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-64-0

1. Filosofia francesa 2. Filosofia contemporânea - França
I. Correia, Adriano (Org.) II. Marques, Silene Torres (Org.)
III. Silva, Cíntia Vieira da (Org.) IV. Solis, Dirce Eleonora
Nigro (Org.) V. Associação Nacional de Pós-Graduação em
Filosofia VI. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Da limitrofia entre o direito e a justiça: aporias da justiça porvir em Jacques Derrida <i>Adriano Negris (UERJ)</i>	11
O conceito de antirracismo e a confissão de crimes contra a humanidade <i>Fábio Borges do Rosario (CEFET/RJ)</i>	20
Historiografia e arqueologia – O problema da História das Ideias <i>Flávio Fêo (PUC-PR)</i>	39
A grande recusa: o impessoal, o informe e os percursos do indizível entre a arte e a filosofia <i>Gabriel Cid de Garcia (UFRJ/UNIRIO)</i>	48
Bachelard: causalidade como construção do intelecto humano <i>José Ernane Carneiro Carvalho Filho (UNEB/FAT)</i>	64
Desobediência Epistemológica: <i>Ubuntu</i> e <i>Teko Porã</i> : outros possíveis a partir da desconstrução <i>Marcelo José Derzi Moraes (UERJ)</i>	70
Fenomenologia e design: a percepção situada e sitiada <i>Paulo de Tarso Gomes (IFSP/Salto-SP)</i>	82
Biopoder e racismo de Estado no contexto colonial brasileiro <i>Pedro Fornaciari Grabois (UERJ)</i>	91
“Perdão por não querer dizer...” <i>A economia</i> do segredo em Jacques Derrida <i>Victor Dias Maia Soares (UERJ)</i>	108
Questão do pensamento no pós-estruturalismo a partir de Lévi-Strauss <i>Carlos Estellita-Lins (FIOCRUZ)</i>	120
Drummond e o engajamento literário: Merleau-Ponty ou Sartre? <i>Cristiano Periusm(UEM)</i>	132
Genet e o Mal : Sartre, Bataille, Derrida <i>Fabio Caprio Leite de Castro (PUCRS)</i>	146
Bergson: o presente profundo <i>Fernando Monegalha (UFAL)</i>	168

A “História crítica do pensamento” em Foucault e a “História do Ser” em Heidegger <i>Graziano Mazzocchini (UFMG)</i>	182
Sobre o estatuto da percepção na tela <i>Noite Estrelada</i> de van Gogh <i>Hugo Leonardo de Quadros e Tonon (UEM)</i>	195
Da alegria criadora à ameaça da liberdade em Bergson <i>Luanda Julião (UFSCAR)</i>	213
Barthes, Blanchot e “O que é a literatura?” <i>Lucila Lang Patriani de Carvalho (USP)</i>	231
Indivíduo e coletividade nas obras de ficção de Sartre <i>Luiza Helena Hilgert (UNICAMP)</i>	238
Notas sobre a questão do inconsciente em Merleau-Ponty <i>Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa (UFPR)</i>	250
Ação e emoção: Bergson e William James <i>Pablo Enrique Abraham Zunino (UFRB)</i>	264
Sobre a significação do riso em Bergson <i>Paulo Deimison Brito dos Santos (UFBA)</i>	274
Consciência em Sartre: o <i>cogito</i> como ponto de partida filosófico <i>Roberta do Carmo (UFSCar)</i>	280
Foucault, a vontade de verdade e a análise das relações de poder <i>Thiago Fortes Ribas (Univ. Positivo)</i>	289
Belo impossível: a construção do conceito de beleza no pensamento de Sartre <i>Vinicius Xavier Hoste (UFES)</i>	300
O <i>Ethos</i> da má-fé na ontologia sartriana: Análise de casos na literatura de Dostoiévski <i>Cristiane Picinini (UNIOESTE)</i>	313
Filosofia e literatura em Sartre: diálogos <i>Tiago Soares dos Santos (UNIOESTE/IFPR)</i>	323
O corpo secreta tempo: notas sobre a temporalidade em Merleau-Ponty <i>João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias (UFAL/PUC-SP)</i>	331
A invenção do homem: antropologia filosófica em Jean-Paul Sartre <i>Leonardo de Sousa Oliveira Tavares (UFPB)</i>	342

Intuir para a coisa em si ou para os fenômenos? Bergson e Kant: uma breve incursão sobre o conceito de intuição <i>Adeilson Lobato Vilhena (UNIOESTE)</i>	349
Experiências Anômalas do Pensamento na Filosofia de Henri Bergson <i>Ronney César Ferreira Praciano (UECE)</i>	368
Aspiração mística e democrática: uma leitura a partir de Henri Bergson <i>Catarina Rochamonte (UFSCar)</i>	384
A leitura de Foucault e de Blanchot para uma literatura transgressora, criadora de espaços <i>Camilla Muniz (UECE)</i>	399
Foucault leitor de Kant: Aufklärung e atitude de modernidade <i>Fabio Batista (UNIOESTE)</i>	412
Políticas da identidade: Foucault e o Problema da Subjetividade <i>Miguel Ângelo Oliveira do Carmo (UFPB)</i>	425
A prática da parresía na tradição socrática e cínica, como modo de relação consigo e com os outros: transposição na arte moderna <i>Stela Maris da Silvam (UNESPAR/PUCPR)</i>	440
A estética da existência em Foucault: Uma análise da Parrhesía do conduzido <i>Tereza Lobato Anastasia (UFOP)</i>	455
Georges Bataille e a dissolução da linguagem: Erotismo como hermenêutica <i>Conceição Aparecida Duarte Gonçalves (UERJ)</i>	464
Noção de política em <i>La Méésentente</i> e a recepção crítica em <i>Abrégé de Metapolitique</i> <i>Hamilton Cezar Gomes Gondim (UEPB)</i>	473
Foucault e a tragédia da separação entre poder e verdade: implicações éticas e epistemológicas <i>Gabriela Maia Rebouças (UNIT)</i> <i>Carla Jeane Helfemsteller Coelho Dornelles (UNIT)</i>	487

Da limitrofia entre o direito e a justiça: aporias da justiça porvir em Jacques Derrida

Adriano Negrís
(UERJ)

Duas conferências proferidas por Jacques Derrida entre os anos de 1989 e 1990 são extremamente importantes no interior de seu pensamento. Não podemos dizer que elas promovem uma “virada ética”, porém, nesse momento o caráter ético-político da filosofia de Derrida é colocado em primeiro plano. *Do Direito à Justiça e Prenome de Benjamin* são duas conferências que precipuamente estabelecem uma distinção entre Justiça e Direito. Além disso, nesses textos há uma forte reflexão sobre a noção de uma justiça *porvir*, caracterizada por Derrida como uma “experiência do impossível”. Na apresentação que segue, propomos explorar um pouco dessas temáticas através de três aporias descritas por Derrida em *Do Direito à Justiça*.

Logo nas primeiras linhas do texto *Do Direito à Justiça* nota-se a preocupação de Derrida em garantir uma noção de justiça que ultrapasse as leis e o direito. Contudo, a estranheza do gesto derridiano reside no fato que essa justiça que se deseja “para além do direito” ainda exige a manutenção do próprio direito. Então, como entender uma justiça que excede o direito, mas que ao mesmo tempo exige a conservação daquilo que pretende ultrapassar? Como entender esses dois conceitos heterogêneos, mas que se estruturam de maneira indissociável?

Para compreender relação justiça-direito, Derrida tomará como fio condutor a expressão inglesa “*to enforce the law*”. Ao interpretar “*to enforce the law*” por “aplicar a lei” ou “aplicação da lei, Derrida aponta que a eficácia da lei ou do direito é constituída pela força. Há uma espécie de força que habita o coração da lei e que lhe confere autoridade. Todavia, se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela só pode tornar-se justiça quando detém a força ou quando recorre à força da lei desde seu primeiro instante.

Para Derrida a expressão “aplicar a lei” (ou o direito) deve sempre remeter ao fato de que “fazer a lei”, justificar o direito ou mesmo aplicá-lo, consiste num golpe de força, numa violência performativa (portanto também interpretativa) que, nela mesma, não é justa nem injusta. Isso ocorre porque nenhuma justiça, nenhum direito prévio, pode cumprir o papel de metalinguagem visando garantir ou invalidar o ato de instauração das leis ou do direito.

Ao acolher as ideias de Pascal e Montaigne sobre um certo “fundamento místico da autoridade”, Derrida reconhece uma espécie de “silêncio murado” no interior do próprio ato fundador do direito ou de criação das leis. Esse silêncio representa a impossibilidade de se estabelecer um discurso para justificar *a priori* o ato de fundação das leis para além do próprio ato performativo de fundação.

O ato de fundação das leis seria ao mesmo tempo seu limite e sua justificação. Ao se apoiar nele mesmo, esse gesto fundacional representa a constituição da autoridade das leis a partir de uma violência sem fundamento. Nesse sentido, a origem da autoridade não é justa ou injusta, ilegal ou ilegítima, no seu momento fundador. Essa ausência de fundamento último irá conferir ao direito não só um caráter histórico, mas também toda a possibilidade desconstruí-lo. Para Derrida, o direito é desconstruível na medida em que é fundado e construído por camadas textuais interpretáveis e transformáveis ou, ainda, porque seu fundamento último, por definição, não é fundado.

Deve-se frisar que essa estrutura construível/desconstruível do direito assegura todo o trabalho da desconstrução, bem como a noção de uma justiça que seja indesconstruível e que não pertença ao direito. Daí Derrida dizer que a desconstrução ocorre entre o intervalo da indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito.

Derrida pensa essa justiça indesconstruível, diversa de uma justiça como direito, segundo a ordem do impossível. O impossível derridiano indica a maximização da possibilidade e isso de tal maneira que ele se torna condição de possibilidade para todo o possível. O impossível derridiano é a “porta” de abertura para vinda de todo o acontecimento. Em termos derridianos o acontecimento é aquilo que se dá de forma imprevisível. Não podemos antecipar um acontecimento, pois ele escapa a toda ordem do programável ou previsível. Derrida quer assegurar uma justiça como

experiência do impossível, tal como um acontecimento, que excede assim o âmbito do direito, do cálculo e da previsibilidade. Por isso Derrida explica que “o direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável” (2007, p. 30).

Justiça e direito certamente são termos heterogêneos, porém, a fronteira que marca a divisão entre esses pólos não é muito nítida. Isso porque, nas palavras do próprio Derrida:

Tudo seria ainda simples se essa distinção entre justiça e direito fosse uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento permanecesse logicamente regulado e dominável. Mas acontece que o direito pretende exercer-se em nome da justiça, e que a justiça exige ser instalada num direito que deve ser posto em ação (constituído e aplicado – pela força, “*enforced*”). A desconstrução se encontra e se desloca sempre entre ambos (2007, pp. 42-43).

Assim, o endereçamento de aporias sobre a justiça terá a função de destacar a instabilidade privilegiada da desconstrução. As aporias indicam o deslize ou a oscilação em que transita a desconstrução, uma vez que ela opera entre o direito e a justiça. Ao fim essas aporias deixariam vir à tona uma a justiça *porvir* (infinita, incalculável, rebelde às regras) e uma justiça como direito (ou o exercício da justiça como direito), marcada pela legalidade, sendo um dispositivo estabilizável, estatutário e calculável.

A primeira aporia apresentada em *Do Direito à Justiça* é nomeada de *a epoché da regra*. Nessa aporia vemos o seguinte desenvolvimento: segundo premissa comum, a liberdade é condição *sine qua non* para o exercício de toda decisão humana. A princípio, podemos dizer que uma decisão justa pressupõe a liberdade de ação. Contudo, o exercício da justiça deve obedecer ao mandamento da lei. Então, se é assim, essa decisão sobre o justo, em sua liberdade, segue a ordem do cálculo ou do programável. Nesse sentido, a liberdade da decisão deve se subsumir a uma lei para que a justiça seja realizada. Dada essa configuração, Derrida levanta a seguinte aporia:

Se o ato consiste simplesmente em aplicar uma regra, desenvolver um programa ou efetuar um cálculo, ele será talvez legal, conforme o direito, e talvez, por metáfora, justo, mas não podemos dizer que

a decisão foi justa. Simplesmente porque não houve, nesse caso, decisão (2007, p. 43).

Em síntese, essa aporia indica que uma decisão, no sentido mais forte do termo, pressupõe uma relação direta com a liberdade. No entanto, como pontua Derrida, ser livre para aplicar uma regra num caso concreto não fornece garantias de que a justiça foi feita. Ao aplicar a lei ocorre um ato de legalidade, a execução de um programa ou a realização de um cálculo. O ato de aplicar uma lei não é uma decisão e sim a execução de um cálculo.

De acordo com Derrida, a decisão para ser justa (a decisão de um juiz, por exemplo) ela deve não apenas seguir uma regra de direito, uma lei, mas deve confirmar seu valor por um ato de interpretação reinstaurador, como se a lei não existisse anteriormente, como se fosse inventada a cada caso.

Pela singularidade que está envolvida em cada caso (pois a justiça é sempre devida ao outro), a decisão justa solicita uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode (nem deve) garantir. Se for feita a simples aplicação da regra, estará o juiz sendo apenas uma “máquina de calcular”, sem poder se dizer que foi justo. Bom lembrar que também não teremos uma decisão justa na medida em que o direito é esquecido. Da mesma forma quando há suspensão (*epoché*) da própria decisão, fazendo perpetuar o estado de indecisão (indecidível). Dessa aporia Derrida deduz que

em nenhum momento podemos dizer presentemente que uma decisão é justa, puramente justa (isto é, livre e responsável), nem dizer de alguém que é um justo e, ainda menos, que “eu sou justo”. No lugar de “justo”, podemos dizer legal ou legítimo, em conformidade com um direito, regras ou convenções autorizando um cálculo, mas com um direito cuja autoridade fundadora apenas faz recuar o problema da justiça (2007, p. 45).

A segunda aporia decorre da primeira e é chamada de *a assombração do indecidível*. Vimos que para uma decisão ser justa (para além do sentido de justeza ou adequação) é necessário que ela seja livre. Repetir a aplicação da regra nos julgamentos não condiz com a caráter livre da decisão. Para que uma decisão seja justa é importante interpretar a lei em cada situação fática, no sentido de produzir um julgamento fresco, ou seja, oferecer uma interpretação absolutamente nova da regra ou da lei. A

liberdade de uma decisão, uma interpretação inteiramente nova, é obtida levando-a ao extremo, levando-a a prova do indecidível.

O âmbito do indecidível é estranho a toda a regra ou lei; é um espaço *a-nomos* (sem regras estabelecidas *a priori*). Nesse “espaço” anômico não vige as regras do cálculo, mas sim a lógica do “*nem isso, nem aquilo*”. Esse espaço de indecidibilidade é marcado pelo impossível – uma experiência que acontece fora da ordem do cálculo que, sem se constituir um *a priori*, realiza o desdobramento de toda ação possível. Nesse âmbito de instabilidade privilegiada, a decisão pode ser livre e justa. Uma vez vencida a indecidibilidade, a esfera da normatividade volta a ter destaque e torna-se predominante. Então, o que se passou nesse movimento? Podemos dizer que essa nova decisão foi justa em sua plenitude?

O esforço de Derrida é pensar uma justiça como uma experiência do impossível. Uma vez que não podemos ter a percepção absoluta daquilo que chamamos de “justiça, não podemos experimentá-la em sua plenitude. Assim, não podemos dizer qual é a essência última da justiça. A justiça não possui uma *quididade*, uma substância ou essência, muito menos se reduz a uma ideia reguladora no sentido kantiano ou mesmo platônico. A justiça não possui uma completude de modo que ela possa nos oferecer uma noção de justiça “enquanto tal”. Desse modo, a noção de justiça em Derrida apresenta-se muito mais como um apelo, esquivando-se de todo o valor de *presença*, ou seja, daquilo que se mostra em essência, numa duração e num tempo presente.

Se de um lado não temos uma decisão presentemente justa (e não devemos lamentar esse fato), por outro lado, o âmbito de liberdade da decisão permanece vivo e resguardado. O indecidível assegura toda a chance de um julgamento novo, que se pretende justo no sentido de atender o apelo de justiça. O indecidível vive como uma assombração, frequentando cada decisão possível e resguardando possibilidade de toda decisão. Derrida diz que o indecidível é “um fantasma essencial em qualquer acontecimento de decisão, pois fantasmaticidade desconstrói do interior toda a garantia de presença, toda a certeza ou qualquer critério que nos garanta a justiça de uma decisão” (2007, p. 48).

O fantasma que assombra cada decisão representa a impossibilidade de dizermos que uma decisão é presentemente justa, nos impede de dizer “eu sou justo”. O indecidível subtrai de toda decisão o veredito de

certeza, mas possibilita o aperfeiçoamento contínuo do direito e das leis. Dessa maneira,

se há desconstrução de toda presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela mesma opera a partir de uma “ideia de justiça” infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro. Essa “ideia de justiça” parece indestrutível em seu caráter afirmativo, em sua exigência de dom sem troca, sem cálculo e sem regra, sem razão ou sem racionalidade teórica, no sentido da dominação reguladora (2007, p. 49).

A última aporia presente em *Do Direito à Justiça é a urgência que barra o horizonte do saber*. Ao comentar sobre essa aporia temos que ter em mente que essa “ideia de justiça infinita” esboçada por Derrida está afastada de qualquer semelhança de uma ideia reguladora ou algum conteúdo de promessa messiânica. Nesse ponto, é bom recordar, que Derrida faz uma ligação não com o conteúdo messiânico, mas sim com FORMA messiânica, uma vez que todo messianismo está envolto a uma promessa.

Derrida se distancia desses horizontes justamente porque são horizontes. O horizonte é o lugar de abertura e aparecimento dos fenômenos, porém, na mesma medida, marca a limitação dentro da qual eles podem se manifestar. Como observa Derrida: “um horizonte, como seu nome indica em grego, é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura, que define ou um progresso infinito, ou uma espera” (2007, p. 51). A possibilidade de espera que permite o horizonte é que vai se mostrar contrária a urgência da justiça.

A justiça solicita urgência. A justiça é um apelo urgente e não pode esperar. É solicitada e devida em cada caso pela singularidade que é outro. Devido a esse caráter emergencial, a justiça não comporta o acréscimo de informação ou saber ao infinito, assim como também não suporta a busca de um *saber sem limite das condições, das regras ou dos imperativos hipotéticos* que poderiam justificar a justiça em cada caso.

A decisão justa exige não só finitude e precipitação, mas também que seu momento seja interruptivo. Derrida considera que mesmo se o tempo, a prudência, a paciência do saber e o domínio das condições fossem ilimitados, a decisão, ainda assim, seria estruturalmente finita (ainda que tardia). Derrida explica que esse momento irrupção representa re-

-instituição da regra que, por definição, não é precedida de nenhum saber e de nenhuma garantia como tal. Para explicar melhor essa situação, Derrida irá se utilizar da teoria dos *speech acts*, conjugando o funcionamento dos atos performativos com os atos constativos.

A decisão é similar a um ato performativo, ou seja, ela causa uma modificação da situação fática anterior. Esse performativo para ser eficaz deve obedecer determinadas condições, tal como uma convenção que lhe seja anterior. De outro lado, os atos constativos, que são meros juízos de verificação ou adequação, não podem ser qualificados como justos no sentido da justiça fora do direito, pois eles expressam um juízo de adequação e, portanto, só podem ser considerados justos no sentido de justeza.

Todavia, essas convenções que asseguram a eficácia dos performativos também são garantidas e fundadas por outros performativos. Assim a dimensão de justeza ou adequação pressupõe sempre o gesto performativo, isto é, de sua precipitação essencial. Por isso, Derrida entende que

Paradoxalmente, é por causa desse transbordamento do performativo, por causa desse adiantamento sempre excessivo da interpretação, por causa dessa urgência e dessa precipitação estrutural da justiça que esta não tem horizonte de expectativa (reguladora ou messiânica). Mas, por isso mesmo, ela talvez tenha um futuro, justamente, um *por-vir* que precisamos distinguir rigorosamente do futuro. (2007, p. 54)

A justiça, anunciada por Derrida como uma justiça *porvir*, não tem um futuro ou um horizonte. O futuro, pensado à maneira da metafísica, seria apenas uma modulação do presente. Isso significa que para além do privilégio do tempo presente, torna-se imprescindível a *presença* (pensado como ousia, substância, etc.). Essa presença é a garantia de verdade, antecipação e previsão exigidas para que algo possa ser calculável. Para Derrida a justiça tem um *porvir* e este só se dá na ordem do acontecimento. O acontecimento da justiça excede o cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. O *porvir* vem como incontrollável, fora de qualquer programa. Somente na dimensão do *porvir* uma decisão pode ser justa. Uma decisão programada e esperada, que derive do cálculo, seria uma decisão legal, mas não justa. Como podemos notar, a justiça está associada ao *porvir* e ao indiciável e o direito, por sua vez, ao presente, previsível e ao cálculo.

Essa justiça que excede ou transborda a ordem do cálculo, manda calcular. Essa justiça manda calcular através do que associamos primeiramente à ordem da justiça; que é o direito. Trata-se sempre de negociar a relação entre o calculável e o incalculável. Segundo o mandamento da justiça, é preciso calcular. Esse “*é preciso*” não pertence propriamente nem à justiça nem ao direito. Ele só pertence a um desses dos dois espaços transbordando o outro. O que significa que, em sua própria heterogeneidade, essas duas ordens são indissociáveis: de fato e de direito.

Assim, através da apresentação dessas três aporias esperamos ter conseguido enfatizar a experiência impossível da justiça. Uma justiça se mostra como apelo em direção a qual o direito se orienta para uma constante perfectibilidade; um apelo ao aperfeiçoamento contínuo em direção à responsabilidade para com o outro. É como explica Derrida no texto *A melancolia de Abraão*:

Pode-se, certamente, transformar o direito. Mas essa transformação se engaja sempre em nome da justiça, isto é, que o polo em direção a qual se orienta a evolução do direito – e que se chama a justiça – é sempre inadequado ao direito ou, e para dizê-lo de outra forma, o direito é sempre já inadequado à justiça. O que significa que o direito nunca é suficientemente justo. [...] Tenta-se, sem cessar, aprimorar o direito, e o fazemos pela justiça. Porque se pensa que o novo direito é mais justo que o antigo. Mas isso quer dizer, ao mesmo tempo e simultaneamente, que a justiça não é o direito. A justiça é o que orienta a transformação do direito, mas não se reduz nunca ao direito. Tal é o paradoxo sobre o qual eu gostaria de insistir: o direito e a justiça são dois conceitos heterogêneos e inseparáveis. Não há direito sem um apelo à justiça, e não há justiça que não ensaie encarnar-se em um direito e se determinar como um direito (DERRIDA, 2014, p. 18).

Essa justiça que Derrida nos fala se dá fora do direito, revelando uma espécie de desmesura entre o apelo de justiça e o direito. Nesse sentido, o direito é sempre inadequado a justiça, ou seja, o direito nunca é suficientemente justo. No final, essa experiência aporética nos ensina que não há direito sem um apelo à justiça, bem como não há justiça que não se encarne no direito e se determine como direito. Diante desse paradoxo, tarefa da desconstrução seria justamente interpretar desproporção,

manejando esses pares conceituais (direito-justiça) que são ao mesmo tempo heterogêneos e indissociáveis.

REFERÊNCIAS

BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

CAPUTO, John. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução: Maria Beatriz. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

_____. A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (orgs.). *Cada vez o impossível: Derrida*. Tradução: Francisco Elício Pacífico e Piero Eyben. São Paulo: Editora Horizonte, 2015.

_____. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción: Cristina de Peretti. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

_____. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução: Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Shneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

_____. *Margens da Filosofia*. Tradução: Joaquim Torres Costa. São Paulo: Editora Papirus, 1991.

_____. Préjuges. Devant la loi. In: LYOTARD, J. et al. *La Faculté de Juger. Colloque de Cerisy*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

O conceito de antirracismo e a confissão de crimes contra a humanidade

Fábio Borges do Rosario
(CEFET/RJ)

Exploro neste trabalho as condições da Universidade, especialmente da Filosofia, como local de investigação e confissão do racismo como um fantasma que obsidia o estabelecimento pleno da democracia e da emergência da confissão da Escravidão, da Shoah e do Apartheid como um ato performativo que possibilite a democracia por vir. Nesta trajetória, identifica-se como interlocutores Jean-Paul Sartre, Michel Foucault e Jacques Derrida. Busca-se localizar nestes filósofos pistas para a compreensão da temática e da emergência da luta contra o racismo, isto é, da fundamentação do conceito de antirracismo, traçando as possíveis diferenças e convergências nas suas respectivas obras. Será examinado como a investigação do conceito de racismo denuncia que a democracia foi construída hierarquizando racialmente as coletividades humanas, e que a raça possibilitou crimes contra a humanidade, eventos conhecidos como a Escravidão, a Shoah e o Apartheid.

JACQUES DERRIDA E A DESCONSTRUÇÃO

Esta investigação acolhe o filósofo Jacques Derrida como interlocutor privilegiado. Jacques Derrida lecionou na *École Normale Supérieure* de Paris, escreveu uma prolífica obra marcada por uma terminologia própria e pela proposição da desconstrução e pela análise de temas considerados marginais.

Na *Gramatologia*¹, Derrida já aponta a urgência de ampliar o olhar para além do etnocentrismo que em todos os tempos e lugares dirigiu o conceito de escritura, e denuncia que o etnocentrismo ameaça impor-se mediante: o conceito de escritura, a história da metafísica e pelo conceito

¹ DERRIDA, 2011b.

da ciência. Para Derrida “não basta denunciar o etnocentrismo e definir a unidade antropológica pela disposição da escritura”².

Referindo-se à desconstrução, afirmou numa entrevista concedida em 2004, quando veio ao Brasil participar de um colóquio que discutiu o seu pensamento:

Gostaria de esclarecer que nem toda filosofia é um pensamento, e que nem todo pensamento é de tipo filosófico. Sendo assim, pode-se pensar a filosofia sem pensá-la de maneira filosófica. A desconstrução é um modo de pensar a filosofia, ou seja, a história da filosofia no sentido ocidental estrito, e, conseqüentemente, de analisar sua genealogia, seus conceitos, seus pressupostos, sua axiomática, além de naturalmente fazê-lo não apenas de maneira teórica, mas também levando em conta as instituições, as práticas sociais e políticas, a cultura política do Ocidente³.

N’O monolinguismo do outro, Derrida confessará sua experiência com a cidadania dizendo:

A minha hipótese é então a de que sou aqui, talvez, único, o único a poder dizer-se ao mesmo tempo magrebino (o que não é uma cidadania) e cidadão francês. Ao mesmo tempo um e outro. E melhor, ao mesmo tempo um e outro de nascença. Não é o nascimento, a nacionalidade pelo nascimento, a cultura local, aqui o nosso tema?⁴

Francês ou magrebino⁵? Qual a identidade de Derrida?

Se confiei o sentimento de ser aqui, ou lá, o único franco-magrebino, isso não me autorizava a falar em nome de ninguém, muito

² DERRIDA, 2011b, p. 104.

³ DERRIDA apud NASCIMENTO, 2005, p. 10.

⁴ DERRIDA, 2001, p. 26.

⁵ Glenadel assinala sobre Derrida que: “A experiência trazida por Derrida [...] é a de um judeu franco-magrebino, cuja língua materna foi o francês, que não era a sua língua materna, oriundo de uma comunidade que ficou sem cidadania durante a Segunda Guerra Mundial devido à retirada francesa, única cidadania que possuía. Esse indivíduo finalmente se torna um filósofo francês, um representante da filosofia francesa, amado como tal e atacado como tal, contraditoriamente, como francês em excesso ou como não francês o bastante. Pensando, a partir dessa experiência paradoxal, a alteridade como indissociável daquilo que tradicionalmente se associa a uma identidade – uma cultura, uma língua, um território –, Derrida repensa a integridade da restituição sonhada pela tradução” (GLENADEL In: NASCIMENTO, 2005, p. 296).

menos em nome de qualquer entidade franco-magrebina cuja identidade permanece justamente em questão. Voltaremos aqui porque, no meu caso, isto está longe de ser assim tão claro⁶.

E prossegue afirmando:

Ser franco-magrebino, sê-lo como eu, não é, não é sobretudo, sobretudo não é, um acréscimo ou uma riqueza de identidades, de atributos ou de nomes. Trai antes, em primeiro lugar, uma perturbação da identidade.

Reconhece a esta expressão, perturbação da identidade, toda a sua gravidade, sem lhe excluir as conotações psicopatológicas ou sociopatológicas. Para me apresentar como franco-magrebino, aludi à cidadania. Como se sabe a cidadania não define uma participação cultural, linguística ou histórica em geral. Ela não recobre todas estas pertenças. Mas não é por isso um predicado superficial ou superestrutural flutuando à superfície da experiência⁷.

Para Derrida, a cidadania é precária, recente e constantemente ameaçada. A obtenção da cidadania por nascimento ou no decurso da vida não impede sua retirada legal, pois:

Por essência, uma cidadania não nasce por si mesma. Não é natural. Mas o seu artifício e a sua precariedade aparecem melhor, como no clarão de uma revelação privilegiada, quando ela se inscreve na memória de uma aquisição recente: por exemplo, a cidadania francesa concedida aos judeus da Argélia pelo decreto Crémieux em 1870. Ou então na memória traumática de uma degradação, de uma perda da cidadania francesa, pelos mesmos judeus da Argélia, menos de um século mais tarde⁸.

E a língua⁹ geralmente considerada como propriedade cultural de um povo, para Derrida, não assegura a pertença à comunidade. A posse da língua pelo nascimento não garante o direito à cidadania se o falante for considerado um estrangeiro, e mesmo o considerado nacional não possui a propriedade da língua. Pois ele

⁶ DERRIDA, 2001, p. 27.

⁷ Idem, p. 28.

⁸ Ibidem, p. 29.

⁹ Neste trabalho não se analisa a abordagem derridiana da questão da linguagem, da tradução etc.

... nunca eu pude chamar ao francês, esta língua em que te falo, a minha língua materna.

Estas palavras não me vêm à língua, não me saem da boca. Dos outros, a minha língua materna.

Eis a minha cultura, ela ensinou-me os desastres em direção aos quais uma invocação encantatória da língua materna precipitou os homens. A minha cultura foi imediatamente política. A minha língua materna, dizem eles, falam eles, quanto a mim, cito-os, interrogo-os. Pergunto-lhes, na sua língua. Evidentemente, para que ouçam, porque isto é grave, se eles sabem bem o que dizem e de que falam. Sobretudo quando celebram tão ligeiramente a fraternidade, no fundo é o mesmo problema, os irmãos, a língua materna, etc.

É como se eu sonhasse despertá-los para lhes dizer ouçam, atenção, já basta, há que levantar e partir, caso contrário acontecer-vos-á alguma desgraça ou, o que acaba por ser o mesmo, não vos acontecerá rigorosamente nada. Para além da morte. A vossa língua materna, o que assim chamais, um dia, hão de ver, já nem sequer vos responderá. Ide, a caminho, agora. Ouçam... não acreditem demasiado depressa, acreditem-me, que sois um povo, parem de ouvir sem protestar aqueles que vos dizem ouçam...¹⁰

Operando a língua como um fantasma, nem viva e nem morta:

... Esta estrutura de alienação sem alienação, esta alienação inalienável não é apenas a origem da nossa responsabilidade, ela estrutura o próprio e a propriedade da língua. Institui o fenómeno do ouvir-se-falar para querer-dizer. Mas é preciso dizer aqui o fenómeno como fantasma. Refiramo-nos de momento à afinidade semântica e etimológica que associa o fantasma ao *phainesthai*, à fenomenalidade, mas também à spectralidade do fenómeno. *Phantasma* é também o fantasma, o duplo ou o espectro¹¹.

E enquanto fantasma a língua pode ser imposta, operando como a língua do colono:

Longe de dissolver a especificidade, sempre relativa, por mais cruel que seja, de situações de opressão linguística ou de exploração colonial, esta universalização prudente e diferenciada deve

¹⁰ Ibidem, pp. 49-50.

¹¹ Ibidem, p. 40.

dar conta, direi mesmo que ela é a única a poder fazê-lo, da possibilidade de determinar uma sujeição e uma hegemonia. E mesmo um terror nas línguas (existe, doce, discreto ou gritante, um terror nas línguas, é o nosso tema). Porque, contrariamente ao que somos a maior parte das vezes tentados a crer, o senhor não é nada. E não tem nada de próprio¹².

Doravante o colono se engane quanto à propriedade natural da língua que fala. Segundo Derrida, “não existe propriedade natural da língua, esta não dá lugar senão à raiva apropriadora, ao ciúme sem apropriação”, e:

Porque não possui como próprio, naturalmente, o que no entanto chama a sua língua; porque independentemente do que queira ou faça, não pode entretecer com ela relações de propriedade ou identidades naturais, nacionais, congênitas, ontológicas; porque não pode acreditar e dizer esta apropriação senão no decurso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas; porque a língua não é o seu bem natural, ele pode justamente por isso historicamente, através de uma usurpação cultural, ou seja, sempre de essência colonial, fingir apropriá-la para a impor como a sua. Tal é a sua crença, que ele quer obrigar e partilhar pela força ou pela manha, e na qual ele que obrigar a crer, como num milagre, pela retórica, pela escola ou pelo exército¹³.

Na espectralidade da língua, afirma Derrida, se funda a decisão por uma política e ética que condiciona o direito à hospitalidade:

Como isto é evidente, e não merece aqui desenvolvimentos mais longos, lembremos, a propósito, que este discurso da ex-propriação da língua, mais precisamente da marca, abre para uma política, para um direito e para uma ética; e mesmo, ousemos dizê-lo, o único a poder fazê-lo, quaisquer que sejam os riscos, e justamente porque o equívoco indecidível corre tais riscos e apela portanto à decisão, aí onde, antes de qualquer programa e mesmo antes de qualquer axiomática, ela condiciona o direito e os limites de propriedade, de um direito à hospitalidade...¹⁴

¹² Ibidem, p. 39.

¹³ Ibidem, pp. 39-40.

¹⁴ Ibidem, pp. 38-39.

A língua como fantasma reflete a raça do colonizador e do colonizado? A língua como fantasma hierarquiza as oportunidades do colonizador e do colonizado? A língua como fantasma interdita a cidadania? A raça é um espectro que obsidia a hospitalidade?

A RAÇA COMO QUESTÃO NA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA

Quais interlocutores, na filosofia europeia, se apresentam como possíveis investigadores da questão do racismo? Se restringida a investigação a filosofia francesa, quais interlocutores seriam encontrados? A filosofia contemporânea de expressão francesa contribui na reflexão quanto a emergência da superação do racismo?

Jean-Paul Sartre é um autor que aparece quando se investiga quais filósofos analisaram o racismo como questão filosófica. Lecionou poucos anos, dedicou-se à escrita de livros e à militância política. Autor renomado de obras filosóficas e literárias, foi um dos raros filósofos contemporâneos que não pertenceu ao mundo acadêmico.

Sartre, conforme relatado por Simone de Beauvoir no *Entretiens avec Jean-Paul Sartre* (2012), revela que suas leituras dos romances europeus que narravam as relações entre europeus e asiáticos ou entre europeus e africanos lhe forneceram uma noção equivocada sobre as relações humanas:

... Então comecei a imaginar que iria para a América, que lutaria com os marginais, teria êxito, venceria alguns deles. E sonhei muito com isso. Igualmente, quando lia romances de aventuras, com jovens heróis de avião ou dirigível, que iam para países que eu mal podia imaginar, sonhava em ir para lá também. Sonhava em atirar nos negros que comiam seu próximo, ou nos amarelos, que eram culpados por serem amarelos.

O relato da infância de Sartre faz Beauvoir o questionar incisivamente:

S. de B. – Então, nessa época, você era racista?

J.-P. S. – Não exatamente, mas eles eram amarelos e me diziam que haviam realizado os piores massacres, horrores, torturas; assim, eu

me via o valente defensor, contra os amarelos, de uma jovem europeia que se encontrava na China contra a sua vontade¹⁵.

Entretanto, Sartre sobre estas leituras afirma que: “o que os romances de aventura me trouxeram, e sou-lhes muito grato por isso, foi um gosto por toda a Terra”¹⁶. E este gosto por toda a Terra leva-o, posteriormente, a constatar a hierarquização étnica:

Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas. Os primeiros dispunham do Verbo, os outros pediam-no emprestado. Entre aqueles a estes, régulos vendidos, feudatários e uma falsa burguesia pré-fabricada serviam de intermediários¹⁷.

Sartre demonstra que a Europa tentou impor-se culturalmente ensinando sua episteme aos povos da Terra. Ainda que o resultado esperado não tenha sido alcançado, pois os povos volveram o aprendido contra a Europa, denunciando o caráter desumano da colonização:

Isto acabou. As bocas passaram a abrir-se sozinhas; as vozes amarelas e negras falavam ainda do nosso humanismo, mas para censurar a nossa desumanidade. Escutávamos sem desagrado essas cortesias manifestações de amargura. De início houve um espanto orgulhoso: Quê! Eles falam por eles mesmos! Vejam só o que fizemos deles! Não duvidávamos que aceitassem o nosso ideal porquanto nos acusavam de não sermos fiéis a ele; por sua vez a Europa acreditou em sua missão: havia helenizado os asiáticos e criado esta espécie nova: os negros greco-latinos¹⁸.

E prossegue, Sartre, alertando que aos europeus que se recusam a ouvir os povos colonizados, que estes rejeitam esta colonização assimiladora e desumanizadora:

Surgiu uma outra geração que alterou o problema. Seus escritores, seus poetas, com incrível paciência trataram de nos explicar que nos-

¹⁵ BEAUVOIR, 2012, pp. 302-303.

¹⁶ Idem, p. 303.

¹⁷ SARTRE apud FANON, 1979, p. 3.

¹⁸ Idem, p. 4.

sos valores não se ajustavam bem à verdade de sua vida, que não lhes era possível rejeitá-los ou assimilá-los inteiramente. Em, suma, isso queria dizer: de nós fizestes monstros, vosso humanismo nos supõe universais e vossas práticas racistas nos particularizam¹⁹.

Sartre, no *Réflexions sur la question juive* (1954), constatou a impossibilidade da hospitalidade quando a raça aparece como um espectro, e o europeu depara-se com um indecível:

O antisemita censura o judeu de ser judeu; o democrata censura-o de bom grado por considerar-se judeu. Entre seu adversário e seu defensor, o judeu parece estar em situação bastante incômoda: parece que não lhe resta outra alternativa exceto escolher a salsa com a qual será comido. Convém, portanto, que por nossa vez coloquemos a questão: existe o judeu? Se existe, o que é ele? Primeiro judeu ou primeiro homem? Residirá a solução do problema no extermínio de todos os israelitas ou em sua assimilação total? Não será possível entrever outra maneira de formular e outra maneira de resolvê-lo²⁰?

Michel Foucault é outro autor que aparece quando se investiga quais filósofos analisaram o racismo como questão filosófica. Trabalhou no *Collège de France*, cuja estrutura peculiar lhe garantiu a realização de suas pesquisas, sobre as quais prestava contas públicas em cursos (livres) oferecidos anualmente.

Foucault, no *Em defesa da sociedade* (1999), ao apresentar o objetivo do curso oferecido no ano de 1976 traça o interesse principal pela guerra na sociedade civil e secundário pela raça:

Portanto, o esquema do curso deste ano será o seguinte: primeiro, uma ou duas aulas consagradas à retomada da noção de repressão; depois começarei [a tratar] – eventualmente, prosseguirei nos anos seguintes, sei lá – esse problema da guerra na sociedade civil. Começarei por deixar de lado, justamente, aqueles que passam por teóricos da guerra na sociedade civil e que não o são absolutamente em minha opinião, isto é, Maquiavel e Hobbes. Depois tentarei retomar a teoria da guerra como princípio histórico de funcionamento

¹⁹ Ibidem, p. 4

²⁰ SARTRE, 1960, p. 39.

do poder, em torno do problema da raça, já que é no binarismo das raças que foi percebida, pela primeira vez no Ocidente, a possibilidade de analisar o poder político como guerra. E tentarei conduzir isso até o momento em que a luta de raças e luta de classes se tornam, no final do século XIX, os dois grandes esquemas segundo os quais se [tenta] situar o fenômeno da guerra e as relações de força no interior da sociedade política²¹.

Declara que a raça marcou a constituição da democracia entre as etnias europeias e seguiu marcando as relações nos países europeus na forma de racismo de Estado:

Parece-me que essa guerra fora concebida, inicial e praticamente durante todo o século XVIII ainda, como guerra das raças. Era um pouco essa história da guerra das raças que eu queria reconstituir. E tentei, da última vez, mostrar-lhes como a própria noção de guerra fora finalmente eliminada da análise histórica pelo princípio da universalidade nacional. Eu gostaria agora de lhes mostrar como o tema da raça vai, não desaparecer, mas ser retomado em algo muito diferente que é o racismo de Estado²².

Foucault observa que a raça, nem morta nem viva, opera como um fantasma necessário para legitimar as relações institucionais que atentam contra a vida humana:

E eu creio que eram racistas na medida em que (e terminarei neste ponto) não reavaliaram – ou admitiram, se vocês preferirem, como sendo óbvio – esses mecanismos de biopoder que o desenvolvimento da sociedade e do Estado, desde o século XVIII, havia introduzido. Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo? Era esse o problema, e eu acho que continua a ser esse o problema²³.

E o racismo marcou as relações europeias durante a colonização ao legitimar as atrocidades cometidas pelos colonizadores:

E pode-se compreender também por que o racismo se desenvolve

²¹ FOUCAULT, 1999, p. 26.

²² Idem, p. 285.

²³ Ibidem, pp. 314-315.

nessas sociedades modernas que funcionam baseadas no modo do biopoder; compreende-se por que o racismo vai irromper em certo número de pontos privilegiados, que são precisamente os pontos em que o direito à morte é necessariamente requerido. O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo²⁴.

Com repercussões no continente europeu das atrocidades cometidas nas regiões colonizadas e usadas internamente como mecanismos de controle e tentativas de eliminação das coletividades consideradas racialmente inferiores:

E temos, nesse final no século XVI, se não pela primeira vez, pelo menos uma primeira vez, acho eu, uma espécie de repercussão, sobre as estruturas jurídico-políticas do Ocidente, da prática colonial. Nunca se deve esquecer que a colonização, com suas técnicas e suas armas políticas e jurídicas, transportou, claro, modelos europeus para outros continentes, mas que ela também teve numerosas repercussões sobre os mecanismos de poder no Ocidente, sobre os aparelhos, instituições e técnicas de poder. Houve toda uma série de modelos coloniais trazidos para o Ocidente e que fez com que o Ocidente pudesse praticar também em si mesmo algo como uma colonização, um colonialismo interno²⁵.

A denúncia do caráter racista das relações europeias no próprio continente e nas áreas colonizadas constadas pela análise arqueológica empreendida por Foucault repercutirá secundariamente nos leitores de sua obra, o que será constatado pelo próprio Foucault que o denuncia em *Microfísica do poder*:

O Racismo

GROSRICHARD: Em relação à última parte de seu livro...

FOUCAULT: Sim, ninguém fala da última parte. Entretanto, o livro é pequeno, mas desconfio que as pessoas nunca chegaram a esse capítulo. E contudo é o essencial do livro.

²⁴ Ibidem p. 307.

²⁵ Ibidem, pp. 120-121.

GROSRICHARD: Você articula o tema racista ao dispositivo da sexualidade – e a degenerescência. [...] Seu racismo não está somente fundado em uma tradição mítica, mas em uma verdadeira teoria da hereditariedade pelo sangue. Já é um racismo biológico.

FOUCAULT: Mas digo isso em meu livro²⁶.

Sugere a leitura que filosofia francesa contemporânea contribui na compreensão da raça como um fantasma? Qual a possibilidade de se articular as descobertas de Sartre e Foucault na solicitação da superação dos efeitos fantasmáticos, assombrosos, obsidianes da raça? Como compreender a leitura dos textos sartrianos e foucaultianos tendo como horizonte a superação dos efeitos do racismo?

SARTRE, FOUCAULT E DERRIDA: A RAÇA COMO ESPECTRO.

Solis termina seu artigo sobre ‘Jacques Derrida e a frequentação dos espectros’²⁷ “com um desafio: A frequentação dos espectros no corpo teórico da filosofia. Quem se habilita?²⁸”.

Seria a raça um desses espectros? O racismo seria um dos fantasmas que “no fundo são o apanágio de toda a filosofia ocidental, hierarquizada e binária, de toda a política do liberalismo burguês²⁹” com “estas calamidades da nova “ordem mundial” que nos assombra e nos aterrorizam”, pois “elas são reais, estão em nossa consciência, em nosso cotidiano, em nossas projeções desejantes³⁰. Seria a língua um operador fantasmático no evento violento e fundador dos Estados-Nação quando se impôs o idioma da etnia dominante as minorias étnicas³¹?

Como a leitura da filosofia francesa contemporânea contribui na compreensão da raça como um fantasma? Como articular as descobertas de Sartre e Foucault na solicitação da superação dos efeitos fantasmáticos, assombrosos, obsidianes da raça? Como iniciar a leitura dos textos sartrianos e foucaultianos?

²⁶ FOUCAULT, 2013, pp. 398-399

²⁷ SOLIS, Dirce Eleonora Nigro, Jacques Derrida e a frequentação dos espectros, In: LOBO, pp. 143-164, 2014a.

²⁸ Idem, p. 161.

²⁹ Ibidem, pp. 160-161.

³⁰ Ibidem, p. 161.

³¹ DERRIDA, 2007, pp. 39-40.

A acolhida de Derrida (2011b) como interlocutor privilegiado nesta trajetória permite encetar uma leitura que toma a tradição filosófica europeia por empréstimo e por economia ao investigar os autores europeus que trabalharam com os mesmos conceitos. E:

Um motivo a mais para não renunciarmos a estes conceitos é que eles nos são indispensáveis hoje para abalar a herança de que fazem parte. No interior da clausura, por um movimento oblíquo e sempre perigoso, que corre permanentemente o risco de recair aquém daquilo que ele desconstrói, é preciso cercar os conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso, marcar as condições, o meio e os limites da eficácia de tais conceitos, designar rigorosamente a sua pertencença à máquina que eles permitem desconstruir; e, simultaneamente, a brecha por onde se deixa entrever, ainda inomeável, o brilho do além-clausura³².

A desconstrução aparece quando Foucault identifica a raça como um fantasma, se percebe e não se vê, mas que opera as guerras na Europa: “Depois tentarei retomar a teoria da guerra como princípio histórico de funcionamento do poder, em torno do problema da raça”, pois “é no binarismo das raças que foi percebida, pela primeira vez no Ocidente, a possibilidade de analisar o poder político como guerra”, e, “Parece-me que essa guerra fora concebida, inicial e praticamente durante todo o século XVIII ainda, como guerra das raças”.

Percebe como a raça assumiu novo papel na democracia moderna: “Eu gostaria agora de lhes mostrar como o tema da raça vai, não desaparecer, mas ser retomado em algo muito diferente que é o racismo de Estado”, ou, “E pode-se compreender também por que o racismo se desenvolve nessas sociedades modernas que funcionam baseadas no modo do biopoder”.

Testifica a função fantasmal do racismo nas relações metrópoles-colônias: “O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador”, assim como repercutirá nas relações intracontinentais como efeito da colonização:

³² DERRIDA, 2011b, p. 17.

Nunca se deve esquecer que a colonização, com suas técnicas e suas armas políticas e jurídicas, transportou, claro, modelos europeus para outros continentes, mas que ela também teve numerosas repercussões sobre os mecanismos de poder no Ocidente, sobre os aparelhos, instituições e técnicas de poder.

A desconstrução aparece quando Sartre desvela o etnocentrismo e a desumanização das etnias africanas, asiáticas e americanas na literatura europeia: “Igualmente, quando lia romances de aventuras, com jovens heróis de avião ou dirigível, que iam para países que eu mal podia imaginar, sonhava em ir para lá também” e “Sonhava em atirar nos negros que comiam seu próximo, ou nos amarelos, que eram culpados por serem amarelos”; e o efeito hierarquizante que tais leituras fomentam ao incutir o sentimento de superioridade das etnias europeias diante das demais: “Então comecei a imaginar que iria para a América, que lutaria com os marginais, teria êxito, venceria alguns deles”.

Percebe, então, que o sentimento de superioridade repercute nas relações políticas entre as nacionalidades europeias e as áreas colonizadas negando a humanidade aos habitantes dos demais continentes: “Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas”, e negação do direito de fala aos povos colonizados: “Os primeiros disputam do Verbo, os outros pediam-no emprestado”. E este efeito será ainda percebido na análise sartriana quando revela a surdez europeia ante o grito dos colonizados denunciando o racismo nas relações metrópoles-colônias: “As bocas passaram a abrir-se sozinhas; as vozes amarelas e negras falavam ainda do nosso humanismo”, e apresenta a condicionalidade do grito: “mas para censurar a nossa desumanidade”. Prossegue falando da dificuldade europeia em entender o grito dos colonizados: “Escutávamos sem desgosto essas cortesias manifestações de amargura.”

Identifica, Sartre, o indecível, isto é, a condição da decisão e da responsabilidade, não apenas duas significações oscilando ou duas regras contraditórias e determinadas que tensionam a escolha entre duas decisões, mas: “é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entretanto – é de dever que é preciso falar – entregar-se a decisão impossível, levando em conta o direito e a regra”³³.

³³ DERRIDA, 2007, p. 46.

Sartre, verifica o indecidível na situação judaica e o expressa no questionamento: “Residirá a solução do problema no extermínio de todos os israelitas ou em sua assimilação total?”, procura o desvio na forma de uma nova questão: “Não será possível entrever outra maneira de formular e outra maneira de resolvê-lo?”.

Identifica também o indecidível quando analisa a situação colonial e a perspectiva de assimilação da cultura europeia: “Seus escritores, seus poetas, com incrível paciência trataram de nos explicar que nossos valores não se ajustavam bem à verdade de sua vida, que não lhes era possível rejeitá-los ou assimilá-los inteiramente”.

Sartre e Foucault, ainda situados na metafísica da presença, percebem a im-possibilidade da hospitalidade incondicional nas democracias europeias enquanto raça/racismo for um fantasma.

Derrida se afasta de Sartre e Foucault ao compreender que a frequência do racismo como fantasma pode para além de demonstrar a desordem do mundo, ser o meio, o indecidível que será o ponto de partida para pensar a desconstrução da raça/racismo nas democracias europeias. Pois:

O combate contra a xenofobia e o racismo – disse o filósofo na sua intervenção na Mutualité em 1989 – passa também pelo direito de voto. Enquanto ele não for adquirido, a injustiça reinará, a democracia será outro tanto limitada, a réplica ao racismo permanecerá abstrata e impotente³⁴.

E onde acontece a desconstrução da raça/racismo?

A UNIVERSIDADE SEM CONDIÇÃO

Derrida, analisa na obra *A universidade sem condição*³⁵, a Universidade como o local para a pesquisa e a confissão dos crimes cometidos contra a humanidade.

Derrida, por universidade moderna entende a universidade europeia, somente possível nos estados democráticos e que exige para si o direito a liberdade condicional. Liberdade que lhe garante comprometer-se com a verdade, e, especialmente nas Humanidades, discutir o estatuto da verdade.

³⁴ DERRIDA apud BERNARDO In: NASCIMENTO, 2005, p. 178.

³⁵ DERRIDA, 2003.

Se a universidade moderna, para Derrida, não é o único local onde se realizam pesquisas, entretanto, quando garantida a sua autonomia administrativa, financeira, etc., torna-se por excelência o local da desconstrução, da discussão incondicional. Derrida entende a desconstrução como crítica, como o direito incondicional de por sob interrogação todos os temas. A desconstrução opera afirmativamente e performativamente (neste caso transitoriamente), isto é, produz acontecimentos.

A universidade, para Derrida seria o lugar onde acontece a desconstrução do conceito de homem. A desconstrução do indispensável e problemático conceito de homem exige um novo conceito de Humanidades, local incondicional desta discussão que desconstruirá a história da verdade em sua relação com conceito de homem, do direito do homem e do conceito de crime contra a humanidade.

Desconstruir o conceito de homem, considerado por Derrida um legado do Iluminismo, ampliado pela instituição do conceito jurídico de “Crimes contra a Humanidade” em 1945, e pela renovação e reelaboração da declaração dos “Direitos do Homem” em 1948, constitui-se o horizonte da *mondialization* que aspira ser uma humanização.

A desconstrução do conceito de homem estende a questão dos crimes contra a vida à todos os seres vivos, enquanto, assevera que no tocante à humanidade: “[...] há ainda, na espécie humana, muitos “sujeitos” que não são reconhecidos como sujeito e recebem esse tratamento do animal”³⁶, e ser tratado como animal, aqui, refere-se à “[...] o ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do direito”³⁷.

Esta nova universidade³⁸, isto é, a universidade por vir será o derradeiro lugar de resistência crítica aos poderes dogmáticos e injustos de apropriação. Tornar-se-á o local de exercício do princípio de resistência incondicional a todos os poderes que limitam a democracia por vir ao criticar o conceito atual de democracia, a ideia tradicional de crítica e a autoridade do pensamento como questionamento.

Para Derrida, a universidade sem condição é o lugar de acontecimento do direito de tudo dizer publicamente, de publicar, de confessar, de declarar, de arrepender-se, de expiar-se, e de solicitar perdão pelos crimes cometidos contra a humanidade.

³⁶ DERRIDA, 2007, p. 34.

³⁷ Idem.

³⁸ DERRIDA, 2003.

Eis, portanto, o que poderíamos, valendo-nos dela, chamar a Universidade sem condição: o direito de princípio de dizer tudo, ainda que a título de ficção e de experimentação do saber, e o direito de dizê-lo publicamente, de publicá-lo. [...] Bem próxima da profissão de fé, essa alusão à confissão poderia encadear meu discurso à análise do que acontece hoje, na cena mundial, semelhante a um processo universal de confissão, de declaração, de arrependimento, de expiação e de perdão solicitado. Poder-se-iam citar mil exemplos, dia após dia. Porém, quer sejam crimes muito antigos ou crimes de ontem, a escravidão, a Shoah, o *apartheid* ou as violências da Inquisição (sobre a qual o Papa há pouco anunciou que deveria dar lugar a um exame de consciência), o arrependimento vem sempre, explícita ou implicitamente, com referência a esse conceito jurídico bastante jovem de “crime contra a humanidade”³⁹.

Quando se superará o racismo? Quando a raça não será um fantasma que assombra a democracia? Quando a cidadania não será mais uma promessa interdita às minorias étnicas?

A SUPERAÇÃO DO RACISMO E A DEMOCRACIA POR VIR

Derrida, na “Palavra Soprada” aponta a busca por horizontes para além da tradição europeia. Declara que “fora da Europa, no teatro balinês, nas velhas cosmogonias mexicana, hindu, iraniana, egípcia, etc., procurar-se-á sem dúvida temas, mas também, por vezes modelos de escritura”⁴⁰.

Ampliando-se esta investigação para além da Europa se encontra pesquisando o tema do racismo e formulando pistas para a superação de seus efeitos, dentre outros, o filósofo camaronês Achile Mbembe.

Achile Mbembe, ao analisar a situação dos negros na África, na Europa e na América relembra que:

É verdade que o século XXI já não é o século XIX, o período no decorrer do qual, a par da escalada colonial em África, assistimos a uma biologização decisiva da raça no Ocidente. É também a época na qual, com a ajuda do pensamento evolucionista darwinista e pós-darwinista, se foram disseminando estratégias eugenistas em vários países, generalizando-se a obsessão pela degeneração e pelo suicídio⁴¹.

³⁹ DERRIDA, 2003, p. 19.

⁴⁰ DERRIDA, Jacques. A palavra soprada, p. 283. In: DERRIDA, 2011a.

⁴¹ MBEMBE, Achile. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014, p. 44.

E proclama que:

De facto, para aqueles que passaram pela dominação colonial ou a quem, num dado momento da história, a sua humanidade foi roubada, a recuperação desta parte de humanidade passa muitas vezes pela proclamação da diferença. Mas, como vemos em certa crítica negra moderna, a proclamação da diferença é apenas um momento de um projecto mais vasto – de um mundo que virá, de um mundo antes de nós, no qual o destino é universal, um mundo livre do peso da raça e do ressentimento e do desejo de vingança que qualquer situação de racismo convoca⁴².

A leitura de Mbembe sugere a urgência de se pensar a desconstrução da noção de raça e de um apelo pela superação dos efeitos desumanizantes desta noção nas relações humanas nos países colonizadores e nos países que foram colonizados.

Impulsionada pela leitura de Sartre, Foucault, Derrida e Mbembe a pesquisa propõe-se pensar sem ressentimento e com responsabilidade para a *différance* como impulsionadora de um mundo justo. E pensando a justiça para além de seu sentido jurídico ou político, compreendendo que “A justiça permanece” porvir, ela tem porvir, ela é por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente porvir”.

Prossigo tendo como horizonte (com Derrida entendendo-o: “Um horizonte, como seu nome indica em grego, é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura, que define ou um progresso infinito, ou uma espera”), e comprovar se o racismo é um espectro que assombra a construção da democracia; se a confissão da Escravidão, da Shoah e do Apartheid como crimes contra a humanidade im-possibilitam a superação dos efeitos que tais acontecimentos produzem; e, argumentar que a superação do racismo “do ponto de vista da desconstrução [...] como pertencendo ao escopo de uma im-possibilidade e de um por vir, onde não há mais lugar para as hierarquias conceituais binárias⁴³”, pois ainda precisamos entender o por vir não como futuro, mas como estar nos desvios; a im-possibilidade como condição de possibilidade na procura por caminhos que desviem da situação de dominação atual onde o racismo se impõe disfarçadamente.

⁴² Idem, p. 306.

⁴³ SOLIS, p. 155, In: LOBO, 2014a.

BIBLIOGRAFIA

BEAUVOIR, Simone de. *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*: août-septembre 1974. Paris: Galimard, 1981. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011a.

_____. *O monolinguismo do outro: ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

_____. *A universidade sem condição*. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perro-ne-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011b.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2013.

GLENADEL, Paula e NASCIMENTO, Evando (Orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

LOBO, Rafael Haddock [et al.] (Orgs.). *Heranças de Derrida: da ética à política*. Rio de Janeiro: Nau, 2014a.

_____. *Heranças de Derrida: da linguagem à estética*. Rio de Janeiro: Nau, 2014b.

____, *Heranças de Derrida: da filosofia ao direito*. Rio de Janeiro: Nau, 2014c.

RUSSEL, Bertrand et al. *Os Estados Unidos no banco dos réus*. Tradução e organização de Maria Helena Kunher. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1954. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960.

Historiografia e arqueologia – O problema da História das Ideias

Flávio Fêo
(PUC-PR)

Para os historiadores a palavra história está necessariamente ligada à palavra acontecimento, porque a palavra história, num primeiro momento, designa tanto aquilo que aconteceu como também o relato do que aconteceu. Em todo caso, desde sua etimologia, história vem a ser investigação, investigação do que acontece com os homens.¹ Mas dada essa relação constitutiva entre os acontecimentos e a história os problemas começam a aparecer. Vejamos brevemente alguns deles.

Poderíamos pensar que o acontecimento de que trata a história é aquela substância feita de uma série de fatos que permaneceria tal e qual ao longo do tempo apenas esperando o momento libertador no qual o historiador a recolheria do esquecimento.

Poderíamos pensar por outro lado, – e isso está de acordo com muitos historiadores, é o caso de Michel de Certeau, por exemplo² – que o acontecimento é aquilo que se diz que ele é, de modo que o que é dito do

¹ Sabemos que a palavra História teve seu advento no *Prooemium*: de Heródoto (séc. V a.C.). A transcrição poderia ser: “Esta é a apresentação da investigação [*ἱστορίη*] de Heródoto de Halicarnasso, para que o tempo não apague os trabalhos dos homens e para que as grandes proezas, praticadas pelos gregos ou pelos bárbaros não sejam esquecidas; e, em particular, ele mostra o motivo do conflito que opôs esses dois povos.” Cf. HERODOT. *Prooemium*. Cf. 7, 96, 1; 2, 99, 1; 2, 118, 1; 2, 119, 3; 2, 44, 5. *Apud* MEIER, Christian. *Antiguidade*, p. 41. In: KOSELLECK, Reinhart *et all.* *O Conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica Ed. 2013. Ver também BURGUIÈRE, André (org.). *Dicionário das ciências históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 378.

² “Efetivamente, o que é um acontecimento senão aquilo que é preciso supor para que a organização dos documentos seja possível? (...) Bem longe de ser o alicerce ou a marca substancial na qual se apoiaria uma informação, ele é o suporte hipotético de uma ordenação sobre o eixo do tempo, a condição de uma classificação. Algumas vezes ele não é mais do que uma simples localização da desordem: então, chama-se acontecimento o que não se compreende. Através desse procedimento, que permite ordenar o desconhecido num compartimento vazio, disposto antecipadamente para isso e denominado ‘acontecimento’, torna-se pensável uma ‘razão’ da história.” CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 104.

acontecimento não se mantém, mas ao contrário se reconstitui discursivamente, de acordo com cada quadro do tempo, portanto é permanentemente reconstituído ao longo do tempo.³

Em todo caso há o outro lado desta relação história/acontecimento que se articula em outros tantos debates da teoria da história quando passamos a pensar o estatuto da própria história. Afinal, até que ponto a palavra história é capaz de designar acontecimentos. Ou dizendo de outro modo, até que ponto os acontecimentos designados pela história são possíveis se levarmos em conta que a própria palavra história tem uma história que não permaneceu e não permanece a mesma?

Todos estes problemas da teoria da história deixariam de existir se pudéssemos pensar que nem conceito nem objeto sofrem variação. Poderíamos deixar estas questões de lado se aderíssemos silenciosamente à ideia de um sujeito e de um objeto que atuam de modo ingênuo e pacato na constituição do que sabemos e do que podemos saber. Dadas as essências nos bastaria investigar sua constituição, sua origem, bem como sua finalidade e seu sentido.

Aqui é que talvez o trabalho de Michel Foucault sobre a história possa contribuir com o debate. Todavia, entre as diversas possibilidades historiográficas a crítica de Foucault à história recai, em um dado momento, diretamente no que ele chama de História das Ideias. No capítulo IV da *Arqueologia do Saber* o primeiro item a ser analisado (*Arqueologia e História das Ideias*) torna claro o seu objetivo:

Eu não teria o direito de estar tranquilo enquanto não me separasse da “história das ideias”, enquanto não mostrasse em que a análise arqueológica se diferencia de suas descrições.⁴

Neste sentido, seria proveitoso, tentarmos antes de mais nada, nos acercarmos de alguma compreensão possível deste domínio historiográ-

³ É o que podemos notar em: *O domingo de Bouvines* de Georges Duby em que a batalha de 27 de julho de 1214 é investigada de um ponto de vista pouco usual em História. Duby explica: “... eu tentava ver como um acontecimento se faz e se desfaz, já que, afinal, ele só existe pelo que dele se diz, pois é fabricado por aqueles que difundem a sua notoriedade. Esbocei, pois, a história da lembrança de Bouvines, de sua deformação progressiva, pelo jogo, raramente inocente, da memória e do esquecimento.” DUBY, G. *O domingo de Bouvines*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 12.

⁴ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 166.

fico. Isso não parece nenhum pouco fácil de ser realizado e o próprio Foucault nos adverte:

Não é fácil caracterizar uma disciplina como a história das ideias: objeto incerto, fronteiras mal desenhadas, métodos tomados de empréstimo aqui e ali, procedimento sem retitude e sem fixidez.⁵

Mas o que não é difícil notar é que todas aquelas dificuldades anunciadas no debate da Teoria da História se repetem mesmo num domínio aparentemente específico como o da História das Ideias. Na verdade, só aparentemente específico como veremos adiante. Pois se não bastasse a ubiquidade, a polissemia do termo História, quando se trata da História das Ideias permanecemos numa total impossibilidade de coerência metodológica. Como também nos adverte Robert Darnton:

Ela não tem nenhuma *problématique* norteadora. Seus praticantes não compartilham nenhum sentimento de terem temas, métodos e estratégias conceituais em comum.⁶

Pode-se trabalhar numa pesquisa que trate da História do pensamento político, reinterpretando a Teoria Política em Hobbes, como por outro lado tratar de um desconhecido moleiro italiano do século XVI chamado Menochio.⁷ Pesquisas de dimensões históricas tão diferentes quanto a História Política e a Micro História, não obstante suas diferentes abordagens, podem ser pensadas dentro de um mesmo domínio historiográfico, a História das Ideias.

De fato, é impossível se pensar em coerência metodológica no que se refere à História das Ideias porque ela tem sido durante todo o século XX uma prática historiográfica de múltiplos interesses. De Arthur Lovejoy (1873-1962) que institui uma História das Ideias “desencarnadas”⁸ à

⁵ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber. Op. Cit.* p. 167.

⁶ DARNTON, Robert. História Intelectual e Cultural (pp. 204-231). In: DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: Mídia, Cultura e Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 219.

⁷ Podemos pensar nestes dois casos respectivamente no trabalho dos historiadores: SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Unesp, 1999; e, GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

⁸ “... no decorrer século XX foi possível assistir ao desenrolar de uma rica trajetória que partiu da História das Ideias desencarnada de um contexto social – e que atinge a sua proeminência entre

chamada História Social das ideias que acaba por incluir uma diversidade incontável de dimensões, abordagens e historiadores importantes, muitos dos quais reivindicando um lugar na historiografia para uma História Cultural foucaultiana.⁹

Por isso a História das Ideias pode ser classificada em torno de múltiplos interesses que se percebem nas tendências das pesquisas de intelectuais de diferentes países também. O termo História das Ideias é mais comumente associado justamente ao trabalho do norte-americano Arthur Lovejoy que rastreou a filiação de ideias-mestras ao longo de grandes períodos de tempo. Outro norte-americano comumente associado à História das Ideias é Carl Becker (1873-1945), que buscou delinear a atmosfera intelectual de áreas inteiras. Tanto um como outro realizaram seu trabalho a partir de obras clássicas caracterizando uma abordagem de “cima” para “baixo” se considerarmos uma acepção de cultura que se restrinja à oposição entre o erudito e o popular.

A fim de dar um panorama mais amplo em que se possa imaginar uma certa verticalidade da História das Ideias Darnton propõe quatro categorias principais para classificá-la, são elas:

a história das ideias (o estudo do pensamento sistemático, geralmente em tratados filosóficos), a história intelectual propriamente dita (o estudo do pensamento informal, os climas de opinião e os movimentos literários), a história social das ideias (o estudo das ideologias e da difusão das ideias) e a história cultural (o estudo da cultura no sentido antropológico, incluindo concepções de mundo e *mentalités* coletivas).¹⁰

Vamos procurar acompanhar cada uma delas tentando identificar características e autores. Atualmente o que poderíamos considerar como

as décadas de 1940 e 1950 – a uma verdadeira História Social das Ideias, onde é tarefa primordial do historiador compreender e constituir um contexto social adequado antes de se tornar íntimo das ideias que pretende examinar.” BARROS, José D’Assunção. História das Ideias – em torno de um domínio historiográfico. In: *Revista de História*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, pp. 199-209, 2007.

⁹ São diversos os testemunhos a serem citados, de modo especial os historiadores pertencentes ou muito próximos da Escola dos *Annales* como François Furet, Philippe Ariès, Paul Veyne, mas destacamos, pelo trabalho recente, as historiadoras Lynn Hunt e Patricia O’Brien. Cf. O’BRIEN, P. A História da Cultura de Michel Foucault (pp. 33-62). In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

¹⁰ DARNTON, Robert. *História Intelectual e Cultural*. Op. Cit. p. 219.

História das Ideias está fortemente ligado ao trabalho dos historiadores da escola inglesa conhecida como collingwoodiana. Na verdade, desde o já clássico texto *Meaning and understanding in the history of ideas*¹¹ do historiador britânico Quentin Skinner até seus trabalhos mais recentes, de modo especial sobre a filosofia política de Hobbes¹² sua abordagem da história do pensamento político traz como principal argumento a ideia de que só é possível captar o sentido de um tratado político recriando a linguagem da época em que foi escrito. Para isso Skinner propõe uma revisão das abordagens sobre a história do pensamento político que segundo ele incorrem no erro frequente de projetar expectativas do presente sobre o estudo de autores do passado, produzindo interpretações equivocadas. Skinner chama estes equívocos de mitologias da história do pensamento porque estariam incorrendo em falácias metodológicas. Entre estes mitos estariam primeiro: “a mitologia das doutrinas”, quando um determinado autor é dado como representante de uma teoria que ainda não estava plenamente articulada em sua época.¹³ Em segundo lugar: “a mitologia da coerência”, muitas vezes a coerência buscada no autor não só não foi buscada pelo próprio como simplesmente não existe, não obstante a busca ou mesmo, a exigência de sistematização da obra. Em terceiro lugar: “a mitologia da prolepse”, que se refere à ideia antecipatória de valor histórico das contribuições de um autor. Ideias como a de que Maquiavel é o fundador do pensamento político moderno.

A crítica de Skinner se dá então sobre os problemas do anacronismo de uma interpretação histórica que impõe aos autores do passado questões de linguagem que são de uma outra época, a nossa. Para resumir e sem esquecer dos outros membros importantes da escola como John Dunn e John Pocock pode-se dizer com Darnton que

¹¹ SKINNER, Q. *Meaning and understanding in the history of ideas*. *History and Theory* 8(1): 3-53, 1969.

¹² SKINNER, Q. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Nova York: Cambridge University Press, 1996 (A tradução deste texto está citada na nota 2). SKINNER, Q. On intellectual history and the history of books. *Contributions to the History of Concepts* 1(1): 29-36, 2005.

¹³ “Essa crítica (...) é estendida também ao projeto de história das ideias de Lovejoy, pois nesse caso também se assume que ideias-chave como, por exemplo, razão de Estado, liberdade ou contrato social, podem ser estudadas em diferentes períodos históricos sem se levar em conta a possibilidade fática de sua articulação linguística em cada um desses períodos.” Cf. JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. *História dos conceitos – Debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ed. Loyola: IUPERJ, 2006, p. 15.

Eles [referindo-se à escola collingwoodiana] deslocam a ênfase do texto para o contexto, mas não para introduzir sub-repticiamente uma concepção reducionista das ideias, seja de inspiração marxista ou namierista. Pelo contrário, eles defendem a autonomia do pensamento como “declarações” ou “atos de fala” transmitindo significados particulares. Um significado está preso no tempo e na linguagem, não pode ser intrínseco às “unidades-ideias” imaginadas por Lovejoy, que entram e saem das mentes ao longo dos séculos, e não há como entendê-lo lendo as obras dos grandes teóricos políticos como se falassem diretamente a nós.¹⁴

Seria justo acrescentar, por uma certa semelhança crítica no que diz respeito à necessidade de contextualização das ideias e conceitos bem como também à crítica do anacronismo e do essencialismo, a escola alemã da *Begriffsgeschichte*, a História dos Conceitos, capitaneada por Reinhart Koselleck.¹⁵

Quanto à história intelectual os destaques são as biografias, mas também as tentativas de se escrever o contexto, ou o quadro espiritual de uma época. No caso das biografias, enquanto floresceram nos Estados Unidos¹⁶, recuaram na Europa, de modo especial na França, muito por conta da influência dos *Annales*.

O que torna a biografia desinteressante para a escola dos *Annales* – o relevo dado aos indivíduos e aos acontecimentos, ao invés das mudanças de longa duração nas estruturas – é o que a faz atraente para os americanos, que tem sede de especificidade e fome de conexões entre a teoria social e o quadro institucional.¹⁷

¹⁴ DARNTON, Robert. *História Intelectual e Cultural*. Op. Cit. p. 221.

¹⁵ Cf. KOSELLECK, R. História dos conceitos e história social (pp. 97-118). In: KOSELLECK, R. *Futuro Passado* – Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

¹⁶ O ensaio de Robert Darnton a que nos referimos aqui foi escrito em resposta a uma solicitação da Associação Americana de História e se limita fundamentalmente à História das Ideias praticada nos Estados Unidos durante os anos 1970. Ainda assim sua exposição estabelece conexões com a História Intelectual e Cultural europeias. Nossa intenção é apenas a de ilustrar características e autores importantes e não apresentar um panorama atualizado da História das Ideias. Isso é importante esclarecer porque é esta a abordagem de Foucault na Arqueologia do Saber. Foucault não trata de períodos e autores, mas apenas de características. Neste sentido ampliamos um pouco a proposta na medida em que lançamos mão da identificação dos autores/historiadores relevantes.

¹⁷ DARNTON, Robert. *História Intelectual e Cultural*. Op. Cit. p. 223.

Ainda neste nível que pode ser considerado intermediário na história intelectual pode-se acrescentar a história da história que tem ultrapassado as preocupações historiográficas mais antigas investindo por exemplo na interação entre historiografia e estilos linguístico/narrativos. Neste sentido o trabalho de Hayden White é um exemplo marcante.¹⁸

Quanto à história cultural, chegamos ao nível “baixo” das sociedades, em que os objetos de investigação estão mais próximos da antropologia do que da história. A história cultural traz consigo também a variedade francesa das *mentalité* que acabou por difundir-se também entre ingleses e alemães, no entanto, o estudo das mentalidades não parece ter fôlego suficiente para sustentar-se porque carrega o termo com noções de representações coletivas derivadas de Durkheim e o *outillage mental* que Lucien Febvre recolheu da psicologia de sua época. Ao menos essa é a posição de Darnton que fica clara na sua crítica abaixo:

O contato entre a história e a antropologia foi benéfico para ambas, na medida em que oferecem vias complementares de atingir o mesmo objetivo: a interpretação da cultura. Além disso, a antropologia oferece ao historiador algo que o estudo da *mentalité* não conseguiu apresentar: uma concepção coerente da cultura, que foi definida por Clifford Geertz como “um modelo historicamente transmitido de significados encarnados em símbolos”. É claro que seria fácil tirar outras definições da literatura antropológica. Os antropólogos divergem como todo mundo. Mas compartilham uma mesma orientação em relação aos problemas de interpretação da cultura. Podem auxiliar o historiador a redimensionar seu empenho de resolver esses problemas, e colocá-lo no caminho em busca de modelos de significado.¹⁹

Como se percebe o diagnóstico previsto por Foucault de que a História das Ideias é uma disciplina difícil de caracterizar porque possui um “objeto incerto, fronteiras mal desenhadas, métodos tomados de empréstimo aqui e ali, procedimento sem retitude e sem fixidez”²⁰ estava corretíssimo. E mais claramente se compreende que é deste tipo de história que ele pen-

¹⁸ WHITE, H. *Trópicos do Discurso*. São Paulo: EDUSP, 1994; WHITE, H. *A Meta-História*. São Paulo: EDUSP, 1992.

¹⁹ DARNTON, Robert. *História Intelectual e Cultural*. Op. Cit. p. 228.

²⁰ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit. p. 167.

sa em se distanciar. Na verdade Foucault resume em três palavras o que se pode entender fundamentalmente por História das Ideias: “Gênese, continuidade, totalização: eis os grandes temas da história das ideias.”²¹

Todo o trabalho da arqueologia é um trabalho de abandono destes pressupostos, deste tipo de história, que como vemos se identifica com grande parte do que se pode entender como história, mas não nos deve levar a uma generalização apressada. A aproximação de Foucault com algumas propostas da *École des Annales* por exemplo é inegável, ao ponto de Le Roy Ladurie declarar que: “A introdução à Arqueologia do Saber é a primeira definição da história serial.”²² É inegável também e não só na Arqueologia do Saber mas em diversos outros textos, como é o caso da aula inaugural do *Collège de France*,²³ que Foucault se mostra, no mínimo, como um leitor atento das intuições dos historiadores dos *Annales* e de maneira especial, como foi assinalado por Ladurie, no que diz respeito à História Serial de Pierre Chaunu. Algumas passagens do prefácio são de fato bastante claras sobre isso. Só a título de exemplo podemos citar esta passagem que nos parece suficientemente ilustrativa:

De agora em diante, o problema é constituir séries: definir para cada uma seus elementos, fixar-lhes os limites, descobrir o tipo de relações que lhe é específico, formular-lhes a lei e, além disso, descrever as relações entre as diferentes séries, para constituir, assim, séries de séries, ou “quadros”.²⁴

Não será nosso objetivo aqui discutir este estatuto de relação entre Foucault e a História Serial que, de algum modo teve um papel importante na constituição da noção de acontecimento²⁵, bem como da arqueologia

²¹ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit. p. 168.

²² LE ROY LADURIE, E. France-Culture. Paris. 10 jul. 1969, apud DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Annales à Nova História*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 272.

²³ FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

²⁴ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Op. Cit. p. 9.

²⁵ “(...) o importante é que a história não considere um acontecimento sem definir a série de que ele faz parte, sem especificar o modo de análise de que esta série depende, sem procurar conhecer a regularidade dos fenômenos e os limites de probabilidade da sua emergência (...) Certamente a história há muito tempo não procura compreender os acontecimentos pelo jogo das causas e dos efeitos na unidade informe de um grande devir, vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado; mas não é para reencontrar estruturas anteriores, estranhas, hostis ao acontecimento. É para estabelecer as diversas séries, entrecruzadas, muitas vezes divergentes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o “lugar” do acontecimento, as margens do seu acaso, as condições da sua aparição.” Cf. FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. Op. Cit. p. 53.

foucaultiana. Como tentamos esclarecer o confronto aqui está delimitado neste domínio aparentemente específico da historiografia que é a História das Ideias e seu contraponto a Arqueologia.

A questão, portanto, na qual o pensamento arqueológico de Foucault permanece como desafio, talvez seja a de pensar a possibilidade de uma história que possa avançar na direção do que Michel de Certeau²⁶ chamou de operação histórica, ou de um “fazer” a história, no sentido dado por Rancière que possa implicar em modos de constituição e conexão de acontecimentos e significações que possam escapar a toda identidade do tempo com ele mesmo.

É através desses direcionamentos, desses saltos, dessas conexões que existe um poder de “fazer” a história. A multiplicidade das linhas de temporalidades, dos sentidos mesmo de tempo incluídos em um “mesmo” tempo é a condição do agir histórico. Levá-lo efetivamente em conta deveria ser o ponto de partida de uma ciência histórica, menos preocupada com sua respeitabilidade “científica” e mais preocupada com o que quer dizer “história”.²⁷

Enfim, nosso modesto objetivo nestas poucas linhas foi o de colocar o problema da História como de fato um problema a toda reflexão sobre Foucault. Não basta darmos por vencida a posição dos que se alinham ao lado oposto de Foucault. Uma abordagem introdutória é capaz de mostrar que o que entendemos ou não entendemos por história pode ser falho. Não basta repetirmos os argumentos da Arqueologia, é preciso compreender o que ela nega. Um jogo simplista de oposição corre o risco de nos fazer perder elementos importantes do debate que podem ter valor fundamental na constituição da próprio Arqueologia.

²⁶ “Fazer história é uma prática”. CERTEAU, M. A operação histórica, pp. 17-48. In: LE GOFF, J.; NORA, P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 28.

²⁷ RANCIÈRE, J. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. pp. 21-49. In: SALOMON, Marlon (org.). *História, verdade e tempo*. Chapecó: Argos, 2011.

A grande recusa: o impessoal, o informe e os percursos do indizível entre a arte e a filosofia

Gabriel Cid de Garcia
(UFRJ/UNIRIO)

Em seu texto intitulado “A grande recusa” (2001), Maurice Blanchot situou a relação entre a experiência literária e um pensamento do impossível, que mais tarde será associado à obra de Sade e de Georges Bataille. Desdobrado da própria natureza da linguagem, todo discurso recobriria uma dimensão exterior, recusando-a em nome da pretensão do eterno, da permanência e da unidade, do conceito:

O conceito (toda linguagem pois) é o instrumento neste empreendimento para instaurar o reino seguro. Incansavelmente, edificamos o mundo, a fim de que a secreta dissolução, a universal corrupção que rege o que “é”, seja esquecida em favor desta coerência de noções e de objetos, de relações e de formas, clara, definida, obra do homem tranquilo, onde o nada não poderia infiltrar-se e onde belos nomes – todos os nomes são belos – bastem para nos tornar felizes. (BLANCHOT, 2001, p. 73)

A grande recusa seria, portanto, um outro nome para o movimento de evasão radical dos regimes que reenviam à permanência, à integração à unidade. Todo o trabalho moderno, identificado com a ciência e o humanismo, seriam aliados em uma recusa a satisfazer-se com o que é, donde se infere que toda a trajetória humana se associa a um poder de negar. “Toda nossa linguagem – e é esta sua natureza divina – é agenciada para revelar no que ‘é’, não o que desaparece, mas o que sempre subsiste e que nesta desaparecimento se forma: o sentido, a ideia, o universal” (BLANCHOT, 2001, p. 74). A literatura, e portanto a arte, teria um papel crucial nesta recusa, configurando-se como instância cujo movimento opera fora dos critérios que estabelecem o falso e o verdadeiro.

Longe de ser uma atitude que evoca o descompromisso ou a desconexão com o mundo, a recusa estabelece uma ligação subterrânea com um

modo radical de pertencimento e engajamento, que não opera pelos binarismos intelecto/sensação. Como já havia apontado Nietzsche, “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas” (NIETZSCHE, 1992, p. 11). Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze aponta a figura de Sócrates com o inaugurador da metafísica, o primeiro gênio da decadência, justamente pelo fato de estabelecer uma oposição entre a *ideia* e a *vida*. O filósofo não apenas julgaria a vida pela ideia, mas postularia a vida, de saída, como algo passível de ser julgado, justificado. Neste sentido, e afastando-se da *démarche* metafísica, a recusa pauta-se mais por um afastamento voluntário do humano, além de tudo aquilo que lhe é associado ao longo da história do pensamento ocidental – a saber, as estruturas da racionalidade, os fundamentos das leis que regulam os fluxos e modos de estar no mundo.

Há que precisar, entretanto, sobre a relação entre estas duas formas de recusa: a primeira diz respeito a uma atitude de negação do real, que em seu termo levaria a uma necessidade de controle, escrutínio, incluindo aí as condições para o surgimento da ciência e das modernas formas de organização do mundo e da vida; a segunda, que nos interessa, corresponde ao que Maurice Blanchot concebe como a “grande recusa” (2001), e poderia ser entendida como um contraponto à primeira – o que explica o adjetivo ‘grande’ –, aparecendo justamente como resistência aos modelos e critérios metafísicos de definição do real, de mensuração – e constrição – da vida.

A esse respeito, cabe esclarecer que a recusa é o movimento pelo qual, no movimento para escapar dos limites, uma afirmação acontece, ainda que seja em uma obra inacabada, dilacerada pela fuga.¹ Na trilha de Nietzsche, Blanchot considera esta recusa como uma recusa não da vida, mas da morte, entendendo a morte aqui como o movimento que se ocupa em anular a singularidade das coisas¹ (BRUNS, 1997, p. 125). Para Blanchot, todo discurso atua por esta recusa fundamental, e se afirma quando busca uma “escrita exterior à linguagem que todo discurso, inclusive o da filosofia, recobre, recusa, ofusca [...]” (BLANCHOT, 2001, p. 73). Diante

¹ Seria oportuno lembrar aqui da evocação feita por Gilles Deleuze, em sua aula ‘O ato de criação’, a André Malraux, para quem a arte é a única coisa que resiste à morte. Elaborando a ideia de resistência a partir dele, Deleuze afirma que “nem todo ato de resistência é uma obra de arte, embora, de uma certa maneira, ela seja um. Nem toda obra de arte é um ato de resistência e, no entanto, de uma certa maneira, ela o é” (DELEUZE, 2016, p. 342).

deste quadro, como resistir? As obras de arte apresentam sua verdadeira potência na medida em que mais conseguem expressar esta dimensão que não é linguagem, não é forma, não é humana, e que atravessa, portanto, a linguagem, a forma e o humano, recusando-os. A tarefa aparece como desafio de se pensar um tempo no qual as tensões entre razão e desrazão, formas e forças, se encontrariam implicadas.

Não raro notamos que a propriedade fragmentária de certas obras modernas e contemporâneas, no lugar de apontar classificações uniformes e desenvolvimentos lineares, traz consigo uma ênfase na recusa, no esgotamento e na renúncia². Tal elemento comum, que aparece e se insinua em tantas expressões artísticas, em diferentes recortes e épocas, independente de seus diferentes suportes, contrasta com as características cada vez mais dominantes nas sociedades capitalistas do Ocidente, marcadas pelo discurso da eficácia e da produtividade, do *business*, em meio ao apagamento das diferenças e das possibilidades criativas.

O esvaziamento do sujeito, apartado da autoridade, aliado ao esgotamento subjetivo decorrente da crescente hierarquização que pauta as novas organizações da vida e do trabalho, pode apresentar, por sua vez, o *locus* do pensamento como resistência, onde a recusa é vislumbrada como única saída diante das estratégias de modelagem do real segundo princípios abstratos.

A aparente passividade e a apatia que correspondem à impossibilidade de ação, se projetam como impossibilidade de elaboração de sentido, impossibilidade de dizer algo, de escrever, enfatizando a incompletude como característica fundamental dos atos e, por fim, das obras. Como desdobramento de uma recusa radical às significações e ao niilismo, projetado como uma renúncia à razão, veremos de que forma ela também se constitui como recusa estética, na medida em que se projeta como recusa às formas, tanto em seu sentido matemático, metafísico, quanto em seu sentido mais palpável e imediato da forma corporal.

² Estes três temas, tomados como disposições de fronteiras pouco claras, e às vezes de características complementares, perfazem elementos de uma estética da incompletude, que pretendemos analisar neste trabalho. 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.

Em um primeiro momento, e sob determinada perspectiva, pode-se pensar a recusa em oposição a algo, a saber, o poder, a soberania, as figuras de autoridade. Tomemos o exemplo da componente radical da literatura atribuída ao escritor suíço Max Frisch. Quando se passa a conceber a literatura inadvertidamente, ou seja, quando a literatura – ou a arte – passam a não exercer mais influência, “l’écriture peut être comprise comme refus *a priori* puisqu’elle se refuse de toute façon au pouvoir, mais aussi à l’impuissance, qui ne pense à rien de mieux qu’à prendre le pouvoir”³ (SCHAFTROTH, 1993, p. 103). Desta forma, o objeto da recusa se projeta apenas como figura de uma recusa mais fundamental, que não se opõe propriamente a algo, tampouco se insurge contra um estado de coisas. Não seria arriscado dizer que este *a priori* da recusa se apresenta como desafio imposto pela literatura ao pensamento.

Como consequência deste estado de suspensão, que promove a atração para uma dimensão exterior àquela da racionalidade e da moral, certas obras vão admitir desdobramentos específicos nos quais o artista, munido dos meios e dos suportes de seu ofício, se esforça para explorar territórios outros e mostrar o ainda não visto, o não pensado. Como veremos, muitos destes territórios ligados às estéticas da incompletude, ao se confrontarem com o des-limite, com a ausência de sentido e com a fuga das significações, se aproximam de elementos da loucura e do horror⁴. É nosso intuito aqui pensar os pressupostos e os elementos que promovem a compreensão desta impossibilidade do dizer, por suspeitar não apenas do estreito vínculo que conjuga a arte e a política no contemporâneo, mas por sua associação com o problema mais geral da relação entre a linguagem e o real.

No prefácio à edição original da *História da Loucura*, Foucault explicita a urgência de se repensar os liames que sempre envolveram a razão e a desrazão na história ocidental. Uma atitude impossível, segundo o filósofo, pois o próprio movimento de descrever ou analisar de forma racional este processo já carregaria em si uma definição e, portanto, uma separação do que seria racional e irracional. Entretanto, a partir deste mesmo

³ “a escrita pode ser entendida como uma recusa *a priori*, já que ela recusa a todo custo ao poder, mas também à impotência, que não pensa em nada melhor que tomar o poder.” Tradução nossa.

⁴ Em tempos recentes, o interesse que levou ao resgate de dimensões pouco conhecidas do surrealismo e sua produção, sobretudo enquanto aporte teórico para obras de arte contemporâneas, pode ser também apreendido como um foco de interesse estético na dimensão da recusa. Para uma análise detalhada deste “retorno” do surrealismo, ver FOSTER, 1997.

esforço, Foucault nos oferece a matriz de compreensão de uma estrutura que perpassa diversas expressões da literatura e da arte no século XX.

[...] a percepção que o homem ocidental tem de seu tempo e de seu espaço deixa aparecer uma estrutura de recusa, a partir da qual denunciaremos uma palavra como não sendo linguagem, um gesto como não sendo obra, uma figura como não tendo direito a tomar lugar na história (FOUCAULT, 2005, p. 144).

Gradualmente, o desvio se instaurou mediante a autoridade repressora da norma, e a experiência originária da loucura foi tomada por condenável, contrária à ordem que se impunha. A *recusa* referida por Foucault sinaliza e diagnostica um modo de constituição das formas basilares do nosso mundo organizado e civilizado, das formas operantes e produtivas do mundo, cujo protagonismo se deve à exclusão ou à recusa de experiências fundamentais do homem, aqui associadas à linguagem. Pautada pela razão, a experiência do desvio da norma é entendida como ameaça à vida organizada, uma ameaça ao *logos*.

Por outro lado, e para além daquilo que o pensamento, reduzido à reflexão e à reconhecimento, poderia pensar, a ênfase na recusa também se qualificaria como acesso a um modo de compreensão do pensamento não apenas associado à potência, ou seja, limitada pela razão, pela esfera inteligível, pelo sujeito, mas sobretudo pela *im*-potência, destronando a forma do sujeito e dando a ver as forças puras que atravessam e condicionam o sujeito, uma dimensão do excesso, na qual a diferença aparece não referida à unidade, aberta aos devires, à impermanência, ao impessoal. As obras que melhor expressam esta dimensão impessoal trazem consigo alguma marca, que pode ser tanto a do inacabamento, da incompletude, quanto uma disposição de desvio da forma, uma contestação às regras advindas das Belas Artes ou aos princípios que predominantemente a regeram.

Temos, por exemplo, uma eloquente amostra de um gesto de recusa em elementos da obra de Gerhard Richter, em “Betty” (Fig. 1). O artista e fotógrafo austríaco buscava, por meio da técnica da *photo-painting*, investigar outras formas possíveis através de um deslocamento de nossa percepção usual.

Figura 1



Alguns textos de Richter nos fornecem insumos para os desdobramentos que nos propomos a analisar, aproximando a arte do inconsciente e do informe, como neste trecho abaixo:

When I paint from a photograph, conscious thinking is eliminated. I don't know what I am doing. My work is far closer to the Informel than to any kind of "realism". The photograph has an abstraction of its own, which is not easy to see through. (RICHTER, 2009, p. 29)⁵

⁵ "Quando pinto a partir de uma fotografia, a consciência é eliminada. Eu não sei mais o que eu estou fazendo. Meu trabalho se aproxima bem mais do Informe do que de qualquer tipo de 'realismo'. A fotografia possui uma abstração própria, a ponto de não ser fácil ver através dela." Tradução nossa.

Enquanto se faz meio de acesso a um espaço que não admite a consciência, a arte se afirma por meio de sua recusa, desafiando os modelos e a representação. A partir do exemplo de Richter, e seguindo as sugestões de leitura e mapeamento do pensamento do impossível de Blanchot, situaremos a noção de informe como chave para vislumbrar as estéticas afeitas à recusa e seus desdobramentos no contemporâneo, investigando seus modos de problematizarem o mundo, a política e o próprio pensamento. Como salientou Blanchot, “o impossível não está aí para fazer capitular o pensamento, mas para deixá-lo anunciar-se segundo uma outra medida diferente daquela do poder” (BLANCHOT, 2010, p. 87).

Diante da iminência da dissolução das formas, pode-se vislumbrar a dinâmica das forças que as possibilita. Trata-se de deixar entrar e reter, nas formas, algo do exterior, uma força impessoal tornada visível por seu registro, que irrompe na forma tornando-a anômala, assimétrica, *informe*. Em seu livro sobre Francis Bacon, Deleuze afirmou que “a tarefa da pintura é definida como a tentativa de tornar visíveis forças que não são visíveis” (DELEUZE, 2007, p. 62). Apesar de partir do registro da pintura, cada suporte artístico e cada artista possuiria um modo específico de apresentação deste *informe*, de tornar visível o invisível, audível o inaudível, e de *dizer o indizível*. O exemplo da contribuição de Georges Bataille e do surrealismo nos permite circunscrever tais elementos da recusa e sua relação com o pensamento, por meio do informe.

Na primeira metade do século XX, as vanguardas artísticas situaram o problema da ressignificação do olhar como tarefa de revisão da racionalidade ocidental. Pensadores e artistas ligados ao surrealismo estabeleceram bases para os esforços de radicalização de certas expressões artísticas contemporâneas, cujas investidas sobre o corpo reclamam novos estatutos de visualidade. Nosso intuito nesta comunicação é investigar alguns aspectos dos efeitos desta radicalização em expressões da produção artística contemporânea. A centralidade do corpo e da matéria orgânica, a investigação do inconsciente, do irracional, da dimensão desajustada, parecem criar um efeito estético capaz de dirigir a atenção à imbricação e contestação das formas, à destituição das leis transcendentais que as regeriam sob a tutela da razão.

No verbete “Informe”, publicado na revista *Documents*, Bataille alertara para este aspecto anti-racional do universo, do qual o dicionário seria a imagem pretensiosa que serve como garantia do sentido das palavras.

Um dicionário começaria na altura em que deixasse de dar o sentido das palavras para se ocupar das suas tarefas. Deste modo, informe não é só um adjetivo com determinado sentido mas um termo que serve para desclassificar e em geral exige que todas as coisas tenham a sua forma. O que ele designa em nenhum sentido possui direitos, em todo o lado é esmagado como uma aranha ou um verme. Na verdade, para os homens académicos ficarem contentes seria necessário que o universo tomasse forma. A filosofia, toda ela, não tem outro objectivo: trata-se de dar uma sobrecasaca ao que existe, uma sobrecasaca matemática. Pelo contrário, afirmar que o universo não parece com nada, e mais não é do que informe, equivale a dizer que o universo é qualquer coisa como uma aranha ou um escarro (BATAILLE, 1994, p. 99).

O verbete sinaliza os princípios desta estética que serve de substrato à produção da revista. Perceber a forma no lugar do informe seria um esforço para introduzir uma significação transcendente ao real, separando pensamento e sensação. No entanto, a sensação possuiria um predomínio e uma anterioridade em relação às pretensões da razão, revogando o protagonismo da forma. Este processo de desnaturalização da forma, referindo-a a aspectos ilusórios e a um desejo de criar forma onde há o informe, encontra desdobramentos na cena contemporânea ligada às artes plásticas, ao cinema e à literatura. Tributária do movimento das forças que as constitui, a forma – sobretudo a humana, ao mesmo tempo idealizada e circunscrita aos limites do corpo – é problematizada de forma mais intensa quando apresentada em seu momento fragilidade ou destruição.

Partindo desta abordagem e desdobrando seu alcance analítico, é possível entrever uma continuidade entre o cinema, as artes plásticas e a literatura, cujas ressonâncias e atravessamentos podem ser referidos à categoria da recusa, entendida aqui como a tensão entre a delimitação da forma, do corpo, e a dinâmica das forças, cujo efeito é a desnaturalização de sua estabilidade através do apelo ao devir, ao caos e à intensificação da experiência do espectador. Parto do pressuposto de que a potência transgressora, aliada ao apelo e circulação popular destas obras atuais, com sua ênfase no horror, parece reivindicar um espaço próprio que se esforça para subverter e, em consequência, ampliar o escopo daquilo que nos é permitido ver e experimentar. O corpo, lançado ao turbilhão de sensações evocado pelas palavras e imagens, parece dissolver-se enquanto um todo

organizado, até então comandado por uma razão passível de ser tomada como natural, necessária e eterna. A negociação de afetos e a apropriação mútua dos registros diversos nos quais o informe e o horror são apresentados hoje, permite vislumbrar um cenário que desloca cada vez mais a produção artística do binarismos popular/erudito, particular/universal, contestando o cânone e pluralizando seus espaços de efetivação.

No cinema, a primeira década do século XXI foi marcada pela crescente popularidade de filmes associados a esta modalidade de horror. Não demorou muito para que um subgênero fosse criado, o *torture porn*, utilizado para designar, em geral, filmes que apresentam o horror corporal⁶ com alto grau de realismo, normalmente contendo cenas de tortura e mutilação. Michael Kerner e Jonathan Knapp (2016) analisaram a imagem da câmara de tortura como tropo recorrente deste ciclo do cinema de horror. Os autores evocam a ideia de uma mudança de preocupação dos filmes do gênero quanto aos objetos associados à violência, dentre os quais a câmara de tortura aparecia como dispositivo capaz de reabsorver o corpo. A câmara de tortura, e o horror gráfico apresentado em detalhe, é reencenação de um espetáculo sacrificial que afeta o espectador gerando respostas viscerais, desconfortáveis, muitas vezes arrancando gritos e contrações da plateia. O problema que estes filmes nos endereçam, dizem os autores, diria respeito a uma desconexão histórica com o corpo e os sentidos, apresentando como solução a própria tortura como um retorno radical ao corpo e aos efeitos gerados por sua destruição (KERNER, KNAPP, 2016, p. 46).

A potência transgressora destas obras parece reclamar, assim como na contribuição da *Documents*, um estatuto de visualidade que se esforça por ampliar o escopo daquilo que nos é dado a ver nos interstícios do corpo, no limite da razão, renunciando aos seus limites. É interessante notar a ênfase na visualidade como característica que engloba também a literatura, cujas descrições e narrativas apelam justamente àquilo que seria restrito ao cinema ou às artes ditas “visuais”, e que se associa diretamente ao prazer associado ao interdito.

O excesso permite vislumbrar o estremecimento de um estado de coisas até então garantido pela racionalidade, pela imposição de interditos

⁶ Isabel Pinedo ressalta a perspectiva de diversos teóricos, para os quais o horror corporal, - *body horror* - aparece como uma característica central do cinema de horror pós-moderno (ver PINE-DO, 1997, pp. 18-19).

fixados com o mundo civilizado do trabalho. Em seu ensaio sobre o erotismo, Bataille associou o excesso a um movimento natural que nunca poderia ser reduzido, senão parcialmente. A vida, deste modo, nunca se afastaria deste movimento excessivo, que se torna mais evidente quando a violência suplanta a razão (ver BATAILLE, 2004, pp. 61-62). A linguagem, para Bataille, é a expressão do homem civilizado (ver BATAILLE, 2004, p. 290), já que tanto a linguagem quanto a civilização teriam se constituído levando adiante o princípio de que a violência é algo exterior, que não faz parte da natureza: o silêncio, a ausência de linguagem dos bárbaros. Essa seria a mentira na qual estaria fundada a linguagem (BATAILLE, 2004, p. 291): a recusa da violência, da morte, do aniquilamento. A recusa do silêncio.

Uma forma de restituir o silêncio, portanto, a partir da própria linguagem, seria investir na literatura que abarcasse de modo própria a recusa. Uma recusa à voz, que faz apelo ao silêncio. Para falar paradoxalmente, trata-se de uma escrita capaz dar voz à vida silenciosa que causa o horror. Uma literatura que entre em desacordo com o ser, com a verdade, incitando a transposição dos limites. É o momento em que a recusa se confunde com o excesso. Considerando a literatura como lugar por excelência do embate violento entre a linguagem e a vida, Bataille opera a valorização do sensível ao mesmo tempo em que delineia uma ética pautada na recusa à unidade da forma. O horror representado nos abre a via do excesso, respondendo a uma vontade mais fundamental, inscrita nos homens, de exceder os limites, os constrangimentos que tornam a vida menor, doente. Opondo-se e à razão e recusando os critérios que historicamente pautaram o intelecto, Bataille reenvia a compreensão do excesso à atividade do pensamento. Diz ele, no prefácio à *Madame Edwarda*:

Até mesmo o pensamento (a reflexão) só se completa em nós no excesso. O que significa a verdade, fora da representação do excesso, se não enxergamos o que excede à possibilidade de ver, o que é intolerável ver? (...) O que significa a verdade se nós não pensamos aquilo que excede à possibilidade de pensar? (BATAILLE, 1981, p. 12).

Bataille situa um problema que articula o horror ao impensado. Sua problematização da razão, desnaturalizando-a em nome de uma vida silenciosa, impessoal, nos permite buscar operadores conceituais para além de sua obra, cujas afinidades e ressonâncias aprofundam, no con-

temporâneo, sua relação intrínseca com a dimensão da arte. Tanto na literatura como no cinema, a fuga da razão e o acesso ao caos são convocados a partir de experiências do excesso, cujos registros contaminam e são contaminados também pelas artes plásticas.

FRONTEIRAS DO CORPO

Uma amostra desta imbricação de registros na arte contemporânea pode ser encontrada no vídeo “Barbed Hula”, da artista israelense Sigalit Landau (Fig. 2).

Figura 2



Ao longo de um minuto e cinquenta e dois segundos, vemos a própria artista em câmera lenta, utilizando um bambolê confeccionado com arames farpados. Seu uso, associado a uma brincadeira inocente e gratuita, adquire em sua obra conotações inusitadas, tendo em vista o material do brinquedo. A atriz o utiliza nua, de modo que sua pele vai apresentando progressivamente feridas – decorrentes dos giros do bambolê – e cada vez mais visíveis pelo recurso do *zoom in*. De acordo com a descrição da própria artista, em seu website, sua performance é um ato “sensu-político”, um ato de dessensibilização, realizado ao nascer do sol em uma praia ao sul de Tel Aviv. De acordo com ela, a localidade seria a única fronteira

natural e calma que teria Israel. Para além das fronteiras políticas, seu ato diria respeito antes a “fronteiras invisíveis, sub-epiteliais, envolvendo ativamente e infinitamente o corpo”⁷ (LANDAU, 2000).

Em outra chave, nas esculturas da artista belga Berlinde de Bruyckère, os corpos são mostrados destituídos de sua marca referencial, afastados dos parâmetros clássicos que os classificariam segundo uma definição específica. Seria uma figura humana? Caso se trate de uma figura humana, estaríamos lidando com um corpo mutilado, um corpo que sofreu mutações? Exerceriam seus membros as mesmas funções ordinárias que haveriam de exercer estivessem articulados à totalidade organizada de outro corpo? Todas estas questões podem surgir quando estamos frente a ‘Marthe’, por exemplo (Fig. 3).

Figura 3



⁷ Tradução nossa.

Seus corpos de cera e epoxi desafiam os esforços totalizantes do intelecto, investindo suas obras de uma “fiscalidade realista”, nos termos da artista (2008). Para os olhares acostumados à figura humana, chama atenção a ausência da cabeça. Com efeito, a cabeça pode ser entendida como a parte do corpo que carrega a marca de sua identidade. Para Bruyckère, a ausência de uma cabeça não autorizaria a construção de uma narrativa capaz de presentificá-la como aquilo que teria sido cortado para fora daquele corpo. A artista considera irrelevante qualquer discussão sobre sua ausência ou presença, visto que a escultura existe enquanto tal, sem nenhuma pretensão de fidelidade a uma realidade que lhe servisse de modelo. Se a escultura é apenas *informe*, ela inaugura e reclama um estatuto próprio de existência na perfeição de sua singularidade. A figura de um corpo informe é o operador necessário para situar uma vida impessoal que excede as categorias do humano, restritas às leis, à moral, ao primado do ser. Deste modo, a forma estaria para o *ser* assim como o informe para o *devir*.

Tanto os corpos informes de Bruyckère como as feridas auto-infligidas pelo jogo de Landau, partilham do movimento comum de experimentação e investigação dos limites e fronteiras do corpo, situando-o em um campo aberto de virtualidades ao mesmo tempo em que recusam – ativamente – as definições já dadas, as formas tradicionais de se entender, controlar e restringir suas potencialidades. No lugar de perceber o corpo atrelado a uma projeção identitária, perceberíamos antes a potência de sua condição informe. Nos termos de Gilles Deleuze e Félix Guattari, podemos aproximar o informe dos segmentos de devir, blocos constituídos por relações de forças que atuam por trás das formas, deformando-as⁸, entrelaçando reinos, espécies, atravessando diversos elementos do real, admitindo as identidades e as definições como ilusórias, temporais. Para os autores, “o homem é somente feito de inumanidades” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 61), em um movimento de transformação contínua diante do qual a humanidade, assim como a vida civilizada, pode ser entendida como ilusória, fictícia, cujo estatuto de existência é tributário da exclusão do inumano, da barbárie, que lhe são antes constitutivos.

⁸ A deformação, associada à ação das forças, é um dos elementos fundamentais da análise que faz Gilles Deleuze das pinturas de Francis Bacon. Ver DELEUZE, 2007 e GARCIA, 2012.

O efeito estético que desencadeia o medo adquire feição ética: apostar no informe não significa uma anulação de tudo que é passível de definição: pelo contrário, a aposta é um modo de afirmar a multiplicidade do real e as potencialidades do corpo em seus infinitos arranjos, inseparáveis do devir, ao mesmo tempo em que destrona a estabilidade ilusória do ser.

A atração pelo horror se relaciona com a atração pelo informe e com a dimensão impessoal da vida: ela diz respeito à possibilidade de destruição da unidade da forma, de percebê-la como contingente, assim como a solidez do sujeito e sua autoridade. Se considerarmos que “a linguagem da literatura é a busca desse momento que a precede” (BLANCHOT, 1997, p. 315), lugar do impessoal, que envia as pretensões do Eu à exterioridade de um pensamento avesso à unidade e à continuidade do ser, teríamos uma experiência franqueada pela arte, na qual se evita a representação do mundo e seus constituintes familiares, permitindo o acesso à descontinuidade, ao “outro de todo o mundo” (BLANCHOT, 1987, p. 70), no mesmo movimento em que faz o mundo “contínuo” desaparecer pela palavra, ou pela forma dilacerada. A literatura e a arte permitiriam o acesso a esta impessoalidade, disfarçada e neutralizada pela tradição metafísica. Deste modo, suas expressões poderiam ser entendidas como recusa que abre um campo de possíveis, inédito e irredutível às polarizações políticas.

Tanto a recusa das significações, da racionalidade, como a atração pelo informe, são expressões complementares que ressoam entre si, apresentando-se como possíveis consequências de um apelo ético de uma estética da incompletude, que pretendemos cartografar e analisar nesta pesquisa: ela diz respeito à possibilidade de destruição da unidade da forma, de percebê-la como contingente, assim como a solidez do sujeito e sua autoridade, a ausência de garantias que possibilitam a norma e as normatizações dos comportamentos e atitudes. Logo, é também uma aposta na vida, um elogio ao sensível não separado do pensamento, um acesso a uma terra onde a vida borbulha sem as “sobrecasacas matemáticas” da racionalidade, uma passagem à dimensão impessoal que é parte silenciosa – e que ao mesmo tempo grita em cada um de nós.

REFERÊNCIAS

- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Trad. Claudia Fares. São Paulo: Arx, 2004.
- _____. *História do olho, seguido de Madame Edwarda e O Morto*. Trad. Glória Correia Ramos. São Paulo: Editora Escrita, 1981.
- _____. *A mutilação sacrificial e a orelha cortada de Van Gogh*. Trad. Carlos Valente. Lisboa: Hiena Editora, 1994.
- BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 1: a fala plural*. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2001.
- _____. *A conversa infinita 3: a ausência de livro*. Trad. João Moura Jr.. São Paulo: Escuta, 2010.
- _____. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- _____. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BRUNS, Gerald L. *Maurice Blanchot: the refusal of philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- BRUYCKÈRE, Berlinde de. *Marthe*. 2008. Disponível em http://www.saatchigallery.com/artists/artpages/berlinde_debruyckere_marthe_colour1.htm (último acesso em 31/01/2014)
- _____. *Dois regimes de loucos*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Trad. Roberto Machado (coord.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães. Porto: Editora Rés, [19--].
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Editora 34, 2007. v.3.
- FOSTER, Hal. *The return of the real: art and avant-garde at the turn of the century*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos I* – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GARCIA, Gabriel Cid. Dizer o indizível: histeria e heteronímia. *Revista Poiésis*. Niterói, n. 19. p. 119-135, julho de 2012.

LANDAU, Sigalit. *Barbed Hula*, Vídeo, 1:52 min., 2000. Disponível em <http://www.sigalitlandau.com/page/video/Barbed%20Hula.php> (último acesso em 02/03/2013)

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PINEDO, Isabel Cristina. *Recreational terror: women and the pleasure of horror film viewing*. Albany, NY: State University of New York Press, 1997.

RICHTER, Gerhard. *Betty*. 1988. Disponível em: <https://www.gerhard-richter.com/en/art/paintings/photo-paintings/children-52/betty-7668/?&referer=search&title=betty&keyword=betty> (último acesso em 17/10/2016).

_____. *Text. Writings, interviews and letters 1961-2007*. Londres: Thames and Hudson, 2009.

SCHAFTROTH , In: FRANCILLON, Roger (org). *Figures du refus et de la revolte dans la littérature contemporaine en Suisse*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1993.

Bachelard: causalidade como construção do intelecto humano

José Ernane Carneiro Carvalho Filho
(UNEB/FAT)

A compreensão da causalidade no contexto da Epistemologia Bachelardiana implica em associá-la ao caráter construtivo do conhecimento humano, visto que esse conhecimento não parte da natureza, mas é elaborado pelo homem e encontra o fenômeno no processo da experiência. Assim é possível entender a causalidade, em Bachelard, como algo atribuído pelo homem à natureza numa perspectiva onde “o homem ordena a natureza, colocando ao mesmo tempo, a ordem em seus pensamentos e a ordem em seu trabalho” (BACHELARD, 1965, p. 222).

Essa concepção desenvolvida por Bachelard implica em romper com a ideia positivista de que havia uma causalidade no próprio âmbito do fenômeno, isto é, cabia ao pesquisador determinar as causas que o geravam. Essa perspectiva admitia, partindo de Laplace, a possibilidade de o homem conhecer todas as forças que atuam no universo, onde o papel da ciência seria de descobrir as causas que geravam os fenômenos naturais. No entanto, Bachelard argumenta que não é possível alcançar esse intento porque o conhecimento científico não ocorre numa forma generalizada, mas num contexto delimitado. A crítica de Bachelard se estabelece porque “o pensamento científico somente pode se interessar por fenômenos estruturados, por sistemas definidos, e que, por uma sequência de aproximações bem conduzidas, podem ser definidos em um isolamento” (BACHELARD, 1965, p. 213). É no ambiente do determinado, construído pela ciência, que é possível estabelecer a compreensão do fenômeno científico porque “a validade de uma ligação determinada se faz entre dois fenômenos definidos, entre dois fenômenos reconhecíveis” (BACHELARD, 1965, p. 216). Neste contexto, em que a compreensão do fenômeno só é possível em um determinado âmbito, é que se pode entender a causalidade como uma construção e não como um dado da natureza.

O fenômeno científico não é encontrado naturalmente na natureza, mas construído pelo homem por uma determinada técnica a partir de uma estrutura teórica. Essa interface entre teoria e técnica científica cria o que Bachelard denominou fenomenotecnia, isto é, o fenômeno somente pode ser acessível através de instrumentos criados por uma teoria. É neste contexto que Bachelard menciona o problema causalidade elétrica: “somente a sociedade pode lançar a eletricidade em um fio, somente ela pode dar aos fenômenos elétricos a causalidade linear do fio, com os problemas da bifurcação” (BACHELARD, 1965, p. 221), ou seja, “a causa nunca é verdadeiramente *empírica*” (BACHELARD, 1965, p. 220), visto que ela não aparece naturalmente, mas é o resultado de um processo de criação teórico-técnico.

É nesse âmbito, que o princípio causal ganha espaço. Ele só é possível a partir de uma “técnica íntima de elaboração causal” (BACHELARD, 1965, p. 219). Assim, “uma *causa* somente será *conhecida* se entra num sistema de causas, se participou de um *exame causal*” (BACHELARD, 1965, p. 220). É somente a partir da perspectiva de que o homem é o responsável pela elaboração da experiência científica que é possível entender a causalidade como fruto da intervenção humana no âmbito da Epistemologia Bachelardiana: “a causa não é sempre definível em termos matemáticos unívocos. É um estado escolhido entre outros estados possíveis” (BACHELARD, 2000, p. 97), ou seja, “o causalismo é solidário do coisismo” (BACHELARD, 2000, p. 98).

Outro aspecto relevante da concepção causal na Epistemologia de Bachelard está em sua feição descontínua¹. Segundo ele, somente a partir da dessemelhança entre causa e efeito é que é possível identificá-los, como no caso do “calor (sensação térmica) [que] dilata os corpos (sensação visual)” (BACHELARD, 1965, p. 216), ou seja, “é nesta descontinuidade fenomenológica que a ideia de causa toma seu caráter elementar e nítido” (BACHELARD, 1965, p. 216).

Essa característica descontínua da causalidade implica, para Bachelard, na atribuição de uma temporalidade humana ao seu desenrolar, e não uma temporalidade natural². Como não é possível acompanhar o

¹ “Toda fenomenologia causal é obrigatoriamente descontínua; pois não se fala de um efeito que segue uma causa, mas que *difere* da causa” (BACHELARD, 1965, p. 216).

² “A *sucessão* pura das causas e dos efeitos é uma *sucessão* no *tempo humano*, em um tempo expresso em experiências dos sujeitos” (BACHELARD, 1965, p. 220).

fluxo causal na geração do efeito somente a racionalidade determinará dogmaticamente que certa causa gerou certo efeito³.

Para superar essa limitação do fluxo causal, Bachelard defende que a noção de causalidade seja substituída pela de função científica. A noção de função matemática terá a capacidade de acompanhar o fluxo do fenômeno porque será o resultado de uma elaboração teórica que se expressa na realidade através de uma “técnica da causalidade dos princípios de conexão” (BACHELARD, 1965, p. 220). Essa perspectiva matemático-causal permite que Bachelard afirme que as grandes causas científicas tenham um nome, como por exemplo, “a atração em razão inversa do quadrado das distâncias é newtoniana” (BACHELARD, 1965, p. 221). Dessa forma, a causalidade expressa no sentido “matemático das funções, tem-se a garantia de alcançar a dupla objetividade do racional e do real” (BACHELARD, 1965, p. 221).

É a partir da compreensão da causalidade em Bachelard que se pode analisar o determinismo científico, o qual não deve ser compreendido de uma forma generalizada, como se fosse possível pensar que tudo na natureza está determinado numa ordem fundamental *a priori*⁴. Essa crítica de Bachelard está em consonância com o seu pensamento que só admite uma ordem: “é a ordem que pomos tecnicamente na Natureza” (BACHELARD, 2000, p. 99), visto que o determinismo não está ligado a todos os fenômenos de forma indiscriminada. Assim, o determinismo “se refere a um ponto de vista especial, numa ordem de grandeza designada, em limites explicitamente ou tacitamente fixados” (BACHELARD, 1965, p. 217), isto é, vai “de uma causa bem definida a um efeito bem definido” (BACHELARD, 2000, p. 96).

O determinismo científico desenvolvido por Bachelard destaca sempre a ideia de que a ordem atribuída à natureza é fruto do homem⁵, isto é, construída. Bachelard cita como exemplo desse determinismo a Química contemporânea: “o determinismo da ciência química se prova nos corpos purificados, referindo-se a qualidades enumeradas. (...) os corpos purificados são, enfim, verdadeiras *construções* químicas, deve-

³ “É a *racionalidade* que dá o sinal de partida, assegurando dogmaticamente, que o fenômeno efeito se produzirá na chegada” (BACHELARD, 1965, p. 220).

⁴ “O sentimento de *determinado* é o sentimento da ordem fundamental, o repouso de espírito que dá as simetrias, a segurança das ligações matemáticas” (BACHELARD, 2000, p. 95).

⁵ “O determinismo derivou dos esforços para racionalizar o real” (BACHELARD, 1965, p. 106).

mos ficar surpresos com o caráter *técnico* do determinismo científico” (BACHELARD, 2000, p. 99).

Percebe-se claramente, que o determinismo defendido por Bachelard se constitui numa construção técnica que visa superar as perturbações naturais que participam da constituição de qualquer experiência científica. Assim, a meta da ciência “não consiste tanto em observar o determinismo dos fenômenos como em determinar os fenômenos, como em tomar as precauções para que o fenômeno definido previamente se produza sem excessivas deformações” (BACHELARD, 2000, p. 96). Essa ideia do determinismo é possível de ser compreendida quando Bachelard fala do papel do técnico e do determinismo em sua obra *L'activité rationaliste da la physique contemporaine*:

O papel do técnico será de se instalar em uma região do determinismo com o objetivo de subtrair tudo que poderia perturbar o *determinismo especial* de sua técnica. Ele afastará os parasitas, dominará as perturbações, eliminará as impurezas; visará o regime, a marcha regular, o acordo muito mais firme do instrumento e da lei científica. Ele realizará cada vez melhor sua obra absorvendo a incerteza do *determinismo ilimitado* que envolve a estrutura do determinismo bem definido, esta é a meta de sua técnica. Acreditava-se que tudo está em tudo, que tudo age em tudo, se privasse de sua *consciência de instrumento*, perderia a base de suas certezas técnicas (BACHELARD, 1965, pp. 217-218).

Fica evidente, portanto, que não se pode falar de um determinismo generalizado⁶, mas somente num certo contexto, onde o teórico e o técnico estão trabalhando na construção da experiência científica.

O determinismo científico apresentado por Bachelard também pode ser estendido ao âmbito dos fenômenos moleculares, onde não é possível identificar os indivíduos, mas somente a classe⁷. O exemplo mais claro dessa situação é o comportamento dos gases, onde não se pode compreender o comportamento de suas partículas, mas somente o conjunto molecular. No entanto, o fato de não se poder identificar e prever

⁶ “Não há portanto determinismo sem uma escolha, sem um afastamento dos fenômenos perturbantes ou insignificantes” (BACHELARD, 2000, p. 96).

⁷ Bachelard afirma sobre o comportamento dos gases que “o objeto individual é indeterminado, a classe determinada” (BACHELARD, 2000, p. 103).

o comportamento dessas partículas não significa que não se possa fazer uma previsão do seu conjunto, ou seja, se o indivíduo não é determinado, o conjunto o é. Neste sentido, Bachelard faz uma ressalva importante sobre o indeterminável e o indeterminado: “certamente, indeterminável não é sinônimo de indeterminado. Mas quando um espírito científico verificou que um fenômeno é indeterminável, estabeleceu como um dever de método tê-lo por indeterminado. Apreende pois o indeterminismo no indeterminado” (BACHELARD, 2000, p. 104).

Bachelard procura, portanto, demonstrar que nos fenômenos onde o determinismo clássico não consegue alcançar seu domínio, é possível pensá-lo no âmbito da probabilidade. Mas os fenômenos probabilísticos não são fruto da incapacidade humana de prevê-los, mas tão somente uma propriedade de seu comportamento⁸. Para confirmar sua tese, Bachelard cita Campbell sobre o comportamento dos átomos: “o átomo é *a priori* mais apto a tomar um dos estados mais favorecidos que um dos menos” (BACHELARD, 2000, p. 106), ou seja, a probabilidade consegue alcançar a realidade. Por conseguinte, “os fenômenos tomados em sua indeterminação elementar podem, pois, ser *compostos* pela probabilidade e tomar assim figuras de conjunto. É sobre estas figuras de conjunto que atua a causalidade” (BACHELARD, 2000, p. 107).

A partir da compreensão da problemática da causalidade no âmbito da probabilidade é que se pode avançar e envolver o princípio de indeterminação de Heisenberg. Este princípio que nega a possibilidade de se conhecer simultaneamente a posição e a velocidade de uma partícula atômica, poderia ser visto como o fim do determinismo científico. Mas Bachelard argumenta que mesmo esse indeterminismo está circunscrito a uma jurisdição rigorosa de expressões e leis algébricas: “nesta região do determinismo, o indeterminismo é codificado e um campo de previsão é aberto em relação ao afloramento de fenômenos observáveis na realidade” (BACHELARD, 1965, p. 217), isto é, o indeterminismo professado por Heisenberg ocorre num contexto bastante limitado e previsto teoricamente, e não numa ideia de que tudo se tornou indeterminado.

⁸ “Não seria preciso crer que probabilidade e a ignorância sejam sinônimas do fato de que a probabilidade se apoie sobre a ignorância das causas” (BACHELARD, 2000, p. 105).

A partir do exposto, é possível verificar-se que Bachelard faz uma distinção entre causalidade e determinismo⁹. Essa distinção sublinhada ocorre porque a causa seria da ordem da qualidade, o determinismo seria do quantitativo¹⁰. Para demonstrar a diferença mencionada, Bachelard cita como exemplo o fenômeno da dilatação: “quando o calor dilata os corpos ou transforma-lhes a cor, o fenômeno ensina a causa com toda certeza sem entretanto provar o determinismo” (BACHELARD, 2000, p. 101). O determinismo exige a definição de leis matemáticas que só poderão ser alcançadas com pesquisas minuciosas. Isso ocorre porque, segundo o filósofo francês, “é na ligação de signo a signo, mais frequentemente do que na ligação de número a número que ele encontra as lições primeiras do determinismo” (BACHELARD, 2000, p. 102). Neste sentido, a causalidade é mais geral e aparece primeiro que o determinismo no contexto científico, visto que “a análise causal é fundada sobre uma hierarquia evidente das qualidades e para esta análise a determinação da quantidade é de pouco interesse” (BACHELARD, 2000, p. 102).

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine [1951]*. 2^a ed. Paris: P.U.F, 1965.

_____. *O novo espírito científico [1934]*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Ltda, 2000.

⁹ “A causalidade e o determinismo não são absolutamente sinônimos e que a psicologia da causa está longe de ser tão solidária quanto se crê da psicologia do determinismo” (BACHELARD, 2000, p. 101).

¹⁰ A causalidade “é a de ordem qualitativa, enquanto que o determinismo é de ordem quantitativa” (BACHELARD, 2000, p. 101).

Desobediência Epistemológica: *Ubuntu* e *Teko Porã*: outros possíveis a partir da desconstrução

Marcelo José Derzi Moraes
(UERJ)

O tema da desobediência, em voga no seu sentido político nos últimos anos, não é nenhuma novidade, muito menos um assunto alheio a filosofia. A desobediência foi e continua sendo um problema tratado e preocupante a filosofia, desde autores que se preocupavam com a obediência, os amigos da ordem, como ironizava Marx em *Os 18 Brumário de Luís Bonaparte*, quanto autores que pensavam pelo desvio, por uma forma de desobediência ao pensamento reto, como é o caso de Jacques Derrida.

Apesar de Derrida nunca mencionar que a desconstrução seria uma forma de desobediência, e não queremos dizer isso, ele nunca desconsiderou o imperativo da desobediência, afirmando por diversas vezes, o dever de se desobedecer. Entre os momentos que isso acontece, desatacamos a sua problematização acerca da obediência cega de Abraão ao chamado de Deus (2013) e a liberdade do juiz de poder decidir contra a lei (2007).

Nesse sentido, encontramos na desconstrução de Jacques Derrida, uma forma de potencializar os discursos de Henri Thoreau (2012) e Walter Mignolo (2008). Enquanto o primeiro aponta a necessidade de uma desobediência civil, o segundo alerta para a emergência de uma desobediência epistêmica. Nesse sentido, podemos compreender no “projeto” gramatológico de Derrida, desenvolvido em *Gramatologia* (2006), e a suas estratégias desconstrutoras como possibilidades de uma justiça e de uma democracia por vir (*à venir*). Pois, reconhecendo nessas atitudes a desobediência ao predomínio do *logos*, a saber, o logocentrismo como comando de toda a formação e predominância do pensamento Ocidental.

Para Derrida, todas as tentativas de se fazer justiça estavam presas a modelos que comprometiam a alteridade de outrem (DERRIDA, 2006). Dito de outra forma, sempre se pensou a justiça a partir do modelo designado pelo direito, que possui em sua base de fundamento, valores cristãos e metafísicos, que estaria, portanto, aprisionada a uma ideia de

justiça transcendente e que não levaria em conta os aspectos singulares do outro (DERRIDA, 2007). Estando, todavia, formada a partir dos ideais de bem e de justo, que tiveram suas construções determinadas por uma classe e uma cultura hegemônica estabelecida como modelo ideal, o pensamento da justiça nunca considerou o diferente em sua diferença, impondo-o o ideal dominante. Por essa razão, Derrida desconstrói a ideia clássica de justiça, pensando-a a partir da lógica do *por vir*, para, deste modo, provocar uma abertura para o que ele veio chamar: democracia por vir (*democratie à venir*).

Para esse filósofo, nunca vivenciamos e nem conhecemos a democracia em toda a sua extensão. Uma vez que, para Derrida, a democracia nunca foi presente, e nunca será. Visto que a democracia é da ordem da promessa, direcionada a um futuro que nunca chegará. No entanto, nada nos impede de promovermos práticas e estratégias que possam nos possibilitar sociedades mais democráticas e justas. Então, são os deslocamentos, os acontecimentos, as transgressões à ordem estabelecida e o respeito à alteridade, que vão viabilizar que a democracia se mostre em toda sua justeza (BORRADORI, 2004).

Ao longo da sua obra, Derrida denunciou o imperialismo do *logos*, o falocentrismo e o eurocentrismo como condição predominante do Ocidente. Essa denúncia pode ser um novo caminho para se pensar outras éticas e epistemologias que foram marginalizadas e apagadas ao longo da história do Ocidente, como nos apresentou Boaventura Santos em seu livro *Epistemologias do Sul* (2004). Nesta obra organizada por Boaventura, diversos autores trazem “novas” e antigas perspectivas sobre ética e epistemologia oriundas das culturas não-ocidentais. Portanto, para pensar o outro, o outro lado, a outra margem, o subalterno, é necessário deixar vir a escritura do outro.

Assim, a desconstrução, enquanto uma estratégia, produz uma abertura que permite deixar vir o outro em toda a sua diferença, e assim, pensar novas formas de se fazer filosofia. Desconstruir o logocentrismo é, portanto, a possibilidade de abertura a toda uma diferença que ficou por séculos, refém da violência operada a partir de uma interpretação dominante (DERRIDA, 2007).

A abertura promovida pela desconstrução possibilita que o outro, em sua diferença, se abra ao devir, permitindo, assim, a força do devir da

mulher, do negro, do índio, do homossexual e todos os excluídos e rebaixados no edifício filosófico. Derrida revelará, em *Margens da Filosofia*, a filosofia ocidental como mitologia branca: o predomínio do homem branco, racional, hetero e europeu (1991).

Além de promover os maiores tipos de violência em relação ao diferente, essa mitologia branca, promoveu um epistemicídio, a saber, a destruição de todas as possibilidades e produções culturais, científicas e éticas dos povos não-europeu. Assim sendo, o projeto gramatológico, que é uma crítica ao eurocentrismo e ao logocentrismo, seria uma possibilidade para pensarmos e repensarmos a história da filosofia, a história da humanidade, que é imposta a partir de um centro, europeu, que dita o lugar, o tempo específico e a noção pura do ser. Portanto, a mudança de paradigma, deve considerar uma perspectiva, na mudança do lugar, de *topos*, do espaço, para, desta maneira, chegarmos mais perto da proposta derridiana de uma justiça ao outro.

Contudo, atravessar as fronteiras para colocarmos nossas questões a partir de outro lugar, solicita a emergência de denunciar a violência da metafísica, do imperialismo do *logos*, e do absolutismo do sujeito, que excluíram as práticas milenares de violência contra o outro. Em outras palavras, o epistemicídio e o racismo epistemológico promovido por parte da filosofia europeia.

Estar aberto aos elementos que possibilitem um deslocamento topológico, uma geopolítica da descolonização é uma tentativa para promover, portanto, novas questões ou responder questões antigas, principalmente, repensar esses lugares a partir deles mesmos, como uma alternativa de desvio à violência promovida pela filosofia. Para isso, levaremos em conta algumas perspectivas ameríndias e afrocentristas. Em outras palavras, sem querer fincar raízes, queremos conhecer não apenas o discurso de *outrem*, mas o seu solo, repensar o que se pode criar a partir do seu *topos* que não é o solo europeu.

A pureza da mitologia branca foi mantida por tanto séculos devido a longa história de violência colonial e econômica praticada aos países africanos e latino-americano. A filosofia europeia criou uma fortaleza a tudo aquilo que pudesse ser uma ameaça, constituindo um sistema, dirá Derrida (2006) que a protegia contra qualquer ameaça exterior, de tudo aquilo que era secundário e marginal, de tudo aquilo que vem de fora, e

que pudesse abalar a estrutura que foi amadurecida durante tantos anos. Nesse sentido, não queremos, nem pretendemos destruir, de um só golpe, ideias amadurecidas durante tantos séculos. Porém, concordamos com Franz Fanon (2006), Aníbal Quijano (2006), Walter Dignolo (2008), Enrique Dussel (1993) e Maldonado-Torres (2010): é preciso urgentemente descolonizar o pensamento.

O Ocidente ao longo dos anos tem tomado uma posição anti-africana, antinegra, anti-indígena e antilatina, reforçando, deste modo, uma tipologia de racismo, seja pela biologia, pela filosofia ou pela política. Diante disso, a ameaça que vem de “fora” precisaria ser controlada, neutralizada, ou melhor, colonizada, para que então não oferecesse mais perigo, que foi assegurado por seus armamentos bélicos e pelo seu edifício metafísico (MOORE, 2012). Assim, assassinando, estuprando, escravizando, o homem europeu, enterrou tudo aquilo que a ele não se identificava ou que poderia voltar como ameaça, apagando o máximo possível qualquer singularidade dos povos não europeus. Só assim o homem europeu pode forjar sua identidade, rebaixando o outro que não era o Eu europeu, segundo Gislene dos Santos (2002).

Nessa grande fornalha onde o homem branco europeu forjou sua identidade, foi preciso construir a identidade do outro, para isso, promoveu diversos modos de querer capturar o outro, principalmente pela linguagem, atribuindo-lhe assim uma identidade, o que seria para Derrida, um tipo radical de violência. No entanto, lembra Derrida na esteira de Levinas, nunca se conseguiu capturar o outro, pois se pudéssemos possuir, agarrar e conhecer o outro, ele não seria o outro (DERRIDA, 2009).

De acordo com Derrida, as filosofias ocidentais são filosofias da violência, que sempre pretenderam enquadrar o outro na lógica da identidade, isto é, do Ser, impossibilitando as singularidades e os devires do outro. Desta forma, produziu-se uma das maiores violências ao outro por parte de um grupo dominante: atribuir ao outro uma identidade com finalidade de controlá-lo e dominá-lo (DERRIDA, 2009).

Derrida possui uma enorme desconfiança acerca de discursos identitários e aos cultos narcisistas, mas, em certos momentos reconhece a necessidade de se assumir uma identidade quando determinadas responsabilidades políticas exigem um grau de solidariedade com os que lutam contra todos os tipos de discriminação (DERRIDA; ROUDINESCO, 2001).

Entretanto, a perspectiva afro-indígena, foge ao culto narcisista, não se colocando como ideal universal. E é em nome da emergência da justiça, da afirmação da identidade como construção política, que essa postura é indispensável, incontornável. Essa identidade não é essencialista, mas resultado de configurações políticas e disputas em favor da implementação de práticas democráticas e justas. Por isso, se queremos pensar numa democracia por vir, se faz necessário estar aberto à chegada do outro, a identidade do outro.

Em tempos de desconstrução, acreditamos ser possível a abertura de outros lugares, outros *topos*, outras escrituras (DERRIDA, 2001), uma vez que o esgotamento da linguagem, a descrença nas democracias representativas, a insuficiência dos movimentos representativos, a impossibilidade de justiça por parte de um direito precário, são evidentes nas sociedades ocidentais. Sendo assim, abrir-se a toda possibilidade de disseminação dessas escrituras-outrem (SOLIS; MORAES, 2014), descentralizar o predomínio do *logos* (DERRIDA, 2006), ampliaríamos a crítica ao logocentrismo pensando a partir de outros *topos*, de outras línguas (DERRIDA, 2001).

A partir de pensamentos e práticas próprias de outras sociedades e culturas esquecidas e violentadas pelo pensamento dominante, talvez, assim, seja possível criar novos caminhos para uma justiça e uma democracia por vir, começando por não cairmos no esquecimento da colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2010).

A Europa tentou de diversas formas, através da violência, implementar os discursos éticos traçados pela moral cristã, pelo humanismo, pelo imperativo categórico, a busca do bem, do justo, do absoluto e do direito, sem esquecer da democracia, aos povos indígenas e africanos. Diante disso, podemos começar a pensar toda essa história a partir de outras categorias e de outras *epistemes*, como, por exemplo, ao invés de descobrimento, usassemos encobrimento, ao invés de descoberta, invasão, ao invés de escravos, escravizados. Em outras palavras, retirar a perspectiva do dominante em relação ao dominado. Ora, todas essas sociedades vítimas da violência colonial, seja ela feita pela filosofia ou pelas armas, possuem sua própria lógica de saberes e de conhecimento, seu próprio idioma, sua própria ética. Portanto, para podermos começar a estremecer essa estutura da filosofia, podemos inclusive buscar nos orientarmos a

partir de uma epistemologia africana ou um modo ético africano de viver, a saber, o *ubuntu* ou do *teko porã*, prática de existência das comunidades guaranis do Brasil.

O *ubuntu* é muitas vezes traduzido equivocadamente para o conceito europeu de humanismo, pode até ser considerado como um tipo de “humanismo” ou de novos caminhos, mas é bem mais complexo do que humanismo. Em seu texto *Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?* (2004), Derrida se mostra preocupado com a tradução de *ubuntu* por humanismo ou por outros próximos como: reparação, perdão, compreensão entre outras. Pois, para Derrida, essas noções estão completamente contaminadas por uma carga metafísica ocidental cristã. Por isso, observa Derrida, devemos nos preocupar com a violência da tradução que traz consigo uma violência aculturadora e colonizadora.

Por exemplo, para Malomalo (2010), em seu país, o Congo, a melhor forma de traduzir o *ubuntu* é no reconhecimento que sua existência só é possível porque nos existimos. Sendo a partir dessa constatação, que se procura pensar a existência e as práticas sociais.

A prática *ubuntu*, que poderíamos entender também como um modo de existência, de viver, uma ética de vida, exercida pelos povos falantes da língua bantu, possui uma complexidade que contraria as teses hegelianas de que não há complexidade ou abstração nas culturas africanas (HEGEL, 1999). Vale dizer que a palavra *ubuntu* é compartilhada com a mesma grafia e transcrição fonológica para quatro grupos étnicos (ndebele, swati, xhosa e zulu). Outros povos bantufonos também têm palavras com o mesmo sentido. Por exemplo, *hunhu* em xona e *botho* na língua sotho (RAMOSE, 2010).

Para o filósofo da África do Sul, Mogobe Ramose (2010), o *ubuntu* invoca a ideia do Ser, que deve ser entendido como anterior a qualquer manifestação ou existência particular e, por outro lado, já indicaria as manifestações particulares e modos distintos de existência. Nesse sentido, percebemos que o conceito de *ubuntu* solicita duas existências próprias, que não se contrariam. O *ubuntu* apresenta uma dupla injunção, pois invoca ao mesmo tempo uma existência que é anterior a ela mesma e uma existência que é posterior, abrangendo toda uma possibilidade de totalidade, que não se estagnaria numa identidade do Ser. Essas, colocam o homem numa posição de repensar a sua existência, exigindo que encontre

no *outro*, maneiras diferentes modos de se relacionar , visando, portanto, uma vida plena.

Um dos aspectos fundamentais do *ubuntu* é que ele está desligado completamente de uma metafísica transcendental em todo o seu contexto, podemos notar que no campo da ética, essa prática se diferencia, principalmente, em dois aspectos significativos e que marcam a ética ocidental. Em primeiro lugar, o *ubuntu* não se baseia num valor transcendental acerca do outro, muito menos a concepção de liberdade, de justiça e de relação com outrem. Em segundo lugar, as relações de alteridade não são caracterizadas por uma tolerância ou um respeito ao outro que prometa um lugar no céu, como também, não possui a relação de senhor e de escravo onde a hierarquia faz o movimento da comunidade (RAMOSE)¹.

Uma das características fundamentais da alteridade na prática *ubuntu* é o que para Derrida é o mais importante em termos de ética: a responsabilidade. Derrida reconhece que essa questão, por exemplo, leva sempre em conta a responsabilidade, que diz respeito ao outro enquanto aquele que não conhece, aquele que nunca pode decidir sem colocá-lo em risco (DERRIDA; ROUDINESCO, 2001). Segundo Charles Haws, na lógica *ubuntu*, a responsabilidade pelos outros é caracterizada pela interconexidade entre os seres vivos e que não se limita apenas ao homem, mas com a natureza como um todo (2010).

Na África, considerar o todo com suas diferenças, possuidoras de vitalidade, convoca *outras* estratégias de práticas e relacionamentos com os meios naturais. Em termos de alteridade, Malomalo, Ramose, entre outros, são enfáticos na abertura promovida pelo *ubuntu* em relação ao respeito da diferença, a abertura da chegada do outro. Entretanto, esse outro diferente, não é apenas o humano, são os orixás, a natureza, os ancestrais, o não humano. Nesse sentido, o *ubuntu* em termos de alteridade, compreende a ideia de uma alteridade radical, que, segundo Derrida (2013), deve-se considerar o outro absoluto: Deus.

De acordo com Renato Nogueira (2012), o *ubuntu* é uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas de forma

¹ Seria interessante registrar, que no período pós-apartheid, durante os encontros de reconciliação e de julgamento, o *ubuntu*, enquanto uma moral, esteve sempre à tona, sempre sendo invocado. Entretanto, quando foi formulada a nova constituição da África do Sul, retiraram do texto a palavra *ubuntu*.

não egoísta, uma existência comunitária antirracista e policêntrica. Porém, observa Derrida: *o homem branco destruiu o ubuntu dos povos da África* (DERRIDA, 2004).

Já nas culturas indígenas da América Latina, melhor seria dizer em Abya Yala,² nome dado pelos habitantes que viviam aqui antes da invasão dos europeus, por exemplo, teríamos outras práticas éticas de existência: *o teko porã*.

O *Teko Porã*, oriundo das comunidades falantes da língua Guaraní, em Quechua seria *Sumak Kawayay* e em Aimará, *Suma Quamana*, pode ser traduzido por bem viver, que seria contrario ao modo de vida ocidental do viver bem (LESBAUPIN, 2011). Este último, sem limites na busca da sua realização, enquanto o *teko porã*, levaria em conta uma reciprocidade e uma preservação nas relações humanas e na natureza.

Esse modo de bem viver ou essa ética são práticas que em primeiro lugar não separa o humano da natureza, da terra e da busca constante de realização em conjunto com a natureza. Nesse sentido, a noção de reciprocidade, alteridade, é fundamental³.

Deste modo, não se compara com a ética do viver bem ocidental onde não se importa nada mais que não seja aquilo que produza capital, aquilo que se produz consumindo. Sendo assim, a caça predatória, o desmatamento das florestas, o esgotamento dos recursos naturais, que são vistos do ponto de vista do capital pelas culturas ocidentais como sinônimo de desenvolvimento e progresso, são por essas sociedades, vistas como um enfraquecimento da humanidade. Visto que retirar a força da terra é retirar a força daquilo que nos mantém vivos (KOPENAWA, 2011).

Teko Porã, portanto, valoriza a força como relação de princípios primordiais para a vida. Sendo, por exemplo, pelos Kaiowa, valorizado em primeiro lugar, a relação de reciprocidade, seja ela externa ou interna a comunidade. Cabe lembrar que em algumas sociedades indígenas, o *nosso* é sempre dominante enquanto o *eu*, individualizado, não teria vez, não se centralizaria. Pois, a palavra de um, só tem sentido a partir do momento que torna-se o *nosso*.

² Pode ser traduzido por Terra do florescimento, terra madura segundo o povo Kuna da Colômbia.

³ Em 2009 na Bolívia, esse modo de viver, de existir em reciprocidade com a natureza, uma vida mais ecologicamente saudável, passou a compor a constituição desse país.

O *teko porã*, para Bartomeu Melià, é um modo de existência onde não há uma hierarquia entre o homem e a natureza e nas relações humanas, o individualismo, características das sociedades capitalistas, não tem vez, tudo é pensado a partir da comunidade, juntamente com sua relação com a natureza (2013). O *teko porã* se opõe ao viver bem da sociedade ocidental capitalista que em nome de uma vida baseada no consumo, destrói e se sobrepõe a natureza e os outros seres humanos. Segundo Bartomeu Melià, o bem viver é um estado de ventura, de alegria e de satisfação; um estado feliz e prazeroso. Há, segundo ele, um bem viver quando existe harmonia com a natureza e com os membros da comunidade (2013).

Essas sociedades compreendem a aldeia, os habitantes e a floresta como um tudo, possuidoras de forças vitais que lhes são próprias. De acordo com Graciela Chamorro (2016), a pessoa que vê a palavra torna-se maior quando se comunica, quando faz do que é “seu” o “nosso”, quando faz da sua palavra nossa mútua palavra. Porém, como denuncia Davi Kopenewa: *hoje os povos indígenas estão preocupados e revoltados porque o homem branco destrói a natureza e as terras indígenas sem conversar com ninguém* (2011).

Sendo a questão da reciprocidade, da relação, ou seja, da alteridade, fundamental na busca da harmonia e da boa convivência, podemos aprender com essas sociedades, uma boa aula sobre ética. Nessas sociedades a preservação do seu meio ambiente é fundamental. Enquanto o ocidente destrói o planeta e as culturas não-ocidentais em nome da Globalização, essas sociedades só encontram esperança na preservação da natureza, pois essas não se separam dela, iniciando, por não distinguir cultura da natureza.

Podemos perceber, que tanto nas sociedades indígenas da América do Sul, quanto na África, a consideração a respeito daquilo que é diferente, a preservação e o cultivo de forças vitais próprias, solicita em uma verdadeira prática de estratégia na convivência e no relacionamento com os meios naturais e com os outros seres, vivos ou não vivos. Cabe lembrar que em algumas sociedades indígenas, o nosso é sempre dominante enquanto o eu, individualizado, não teria vez, não se centralizaria. Pois, a palavra de um só tem sentido a partir do momento que torna-se o nosso. Deste modo, a problematização feita por Derrida do termo nós na cultura ocidental, pode nos auxiliar a pensar a questão do nós ao falar de

democracia e para pensar outras formas de dizer nós. Uma vez que o nós nas democracias ocidentais não correspondem ao todo (*demo*): Que nós? (DERRIDA; ROUDINESCO, 2001).

É possível, então, aprender muito com essas sociedades que foram tidas pelo pensamento europeu como carentes de complexidades e sofisticação. Desses povos ditos primitivos e sem cultura, sem história ou sem conhecimento. Deste modo, queremos salientar que as sociedades africanas e indígenas possuem sua racionalidade, sua lógica, sua história, sua *episteme* própria, ratificando, assim, com Derrida, que todos têm o direito à filosofia, e que essa não pertence a um grupo ou uma raça específica (1990).

Portanto, acreditamos que pensar aberturas para uma democracia por vir passa pela desconstrução do logocentrismo apontada por Derrida, em ressonância com a geopolítica descolonial de Franz Fanon (2006). Uma vez que os processos de colonização territorial são também colonizações do ser (MALDONADO-TORRES, 2010). Em outras palavras, não é preciso apenas descolonizar o pensamento, é preciso descolonizar o outro, se descolonizar do outro.

Para finalizar, arriscamos a dizer que descolonizar o pensamento tem uma aproximação muito forte com a desconstrução, apesar de reconhecermos que descolonizar seria da ordem do im-possível. Em outras palavras, a desconstrução pode ser uma estratégia para pensarmos a descolonização do pensamento, contanto que reconheçamos que desobedecer as vezes é preciso. Nesse sentido, invocar o *ubuntu* ou o *teko porã* são resistências contra as forças do capitalismo e do logocentrismo.

BIBLIOGRAFIA

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em Tempo de Terror*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 2004.

CHAMORRO, Graciela. *O bem viver nos povos indígenas*. Disponível em: <http://cebivirtual.com.br/ava/arquivos/FT1-M1.pdf>. Acesso em: 17 de novembro de 2016.

DERRIDA, Jacques & ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Dar a Morte*. Coimbra: Palimage editores, 2013.

_____. *Escritura e Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

_____. *Força de lei*. Rio de Janeiro: Editora Martins Fontes, 2007.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

_____. Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?. In. *Vérité, Réconciliation, Réparation*. Paris: Seuil, 2004.

_____. *O Monolinguismo do outro*. Porto: Editora Campos das Letras, 2001.

_____. *Margens da Filosofia*. São Paulo: Editora Papirus, 1991.

_____. *Du droit à la philosophie*. Paris. Editions: Galilée, 1990.

DIOP, Cheike Anta. *Civilisation ou Barbarie*. Paris: Presence africaine, 1981.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

HAWS, Charles. O ubuntu e a “liberdade indivisível”. In. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Vol. 340, 2010.

HEGEL, G.W. Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora da UnB, 1999.

KOPENAWA, Davi. Bem-Viver: um aprendizado para a humanidade. In. *Revista IHU On-Line n° 340*, 2011.

LESBAUPIN, Ivo. A sociedade do bem viver. In. *Revista PucMinas*, 2011.

MELIÀ, Bartomeu. Palavras ditas e escutadas. In. *Mana* 19(1): 181-199, 2013.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2014.

_____. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. In. *Revista da ABPN*. V. 3, n. 6, pp. 147-150. nov. 2011, 2012. MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura; Meneses, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

MALOMALO, Bas'llele. Eu só existo porque nós existimos. In. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Vol. 340, 2010.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica. In. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Niterói: no 34, 2008.

MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e Modernidade-Racionalidade. In. *Os conquistados: 1492, e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006.

RAMOSE, Mogobe. Globalização e ubuntu. SANTOS, Boaventura; Meneses, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. In *Revista Ensaios Filosóficos*. Vol. 04, 2011.

SANTOS, Boaventura; Meneses, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Gislene. *A invenção do ser negro*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro; MORAES, Marcelo José Derzi. AvidaAmorte: 10 anos sem Derrida. In. *Revista de Filosofia SEAF*. Ano: 12. N. 12, 2014.

THOREAU, Henry. *Desobediência Civil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Fenomenologia e design: a percepção situada e sitiada

Paulo de Tarso Gomes
(IFSP/Salto-SP)

1. PROPOSTA DE TRABALHO

Quando falamos em *design* pensamos imediatamente no *design* visual. Entretanto, o projeto de *design* consiste criar uma experiência dentro de um campo de percepção ou seja uma situação em que o corpo-consciência é conduzido intencionalmente a um propósito estabelecido pelo projetista. Deste modo, cabe ao projetista escolher se a pessoa, diante da experiência do *design*, vai poder transcender essa experiência, induzindo a um campo criativo, ou ficar restrita a uma imanência ou seja, induzindo ao confinamento no campo por ele produzido.

Inicialmente, vamos tratar do processo de construção do campo de experiência pela percepção, em seguida trataremos do problema estético de como esse campo pode ser organizado de modo a produzir em nós uma experiência, ao discutir desse problema tocaremos mais uma vez a questão da ontologia selvagem, isto é da experiência produzida a partir de uma percepção não-educada e não-condicionada, sem reagir de um modo culturalmente programado. Por fim, vamos discutir as possibilidades da criação do *design* ante a experiência perceptual: a percepção sitiada, a transcendência autônoma e a transcendência induzida por meio da realidade aumentada.

2. A PRODUÇÃO DA EXPERIÊNCIA PELA CONSTRUÇÃO PERCEPCIONAL

Muito já se discutiu sobre a fenomenologia do corpo-consciência em relação ao campo material que constitui a sua situação, como bem propôs Merleau-Ponty (2006a, 206b). Alguns aspectos porém precisam

ser mais uma vez destacados sobre tal construção nessa discussão específica sobre o *design*.

Vivenciamos o mundo tendo à nossa disposição informações dadas pela percepção, formando e conformando a nossa consciência de modo a estabelecer uma *experiência*, que é o encontro entre essa disponibilidade de sensações proporcionada pelo campo material e uma projeção do corpo-consciência em relacionar-se com esse campo material mediado pela percepção.

Essa projeção do corpo-consciência tem um sentido: ela se move *para fora*, movimento esse que constitui o *ser no mundo*. Na história da fenomenologia, recebeu, desde Brentano, a denominação de *intenção*. Para descrever o processo da intencionalidade de forma mais concreta podemos denominá-la como uma *projeção para fora* pois a intencionalidade se dirige ao mundo, e ela é o primeiro movimento de liberdade do corpo-consciência, pois, sendo a consciência também ela uma propriedade da organização da matéria, é um processo que atinge o ponto de projetar-se sobre uma dimensão de relação que não é mais a relação material de proximidade e vizinhança de elementos, como os órgãos e as partes do corpo mas a busca de relações cada vez mais remotas, iniciando pelos objetos externos ao corpo necessários à sobrevivência e terminando por objetos e relações abstratas criados puramente pela linguagem.

Deste modo, desde sua base biológica mais concreta e material, a consciência já é transcendência, já é um movimento de escapar da imanência das relações físico-químicas que constituem a materialidade do corpo e de criar novas relações.

Não há mistério nessa transcendência pois ela é simplesmente o resultado de uma vantagem seletiva: sobrevive melhor o organismo que conta com recursos de percepção que lhe permitem relacionar-se de forma mais adaptada com o ambiente, como ensina a biologia.

Assim, quando falamos em esperança, em angústia, em estado de suspensão de ser e náusea estamos falando de experiências derivadas da raiz da intencionalidade, ou seja, dessa projeção do corpo-consciência em busca da vida e portanto da construção do mundo vivido. Entretanto ainda seria limitar por demais a experiência humana vinculá-la tão somente à sobrevivência. O que a sobrevivência ensina ao corpo-consciência é a

lição da possibilidade de lançar-se para fora de romper o limite do contorno do corpo, numa palavra transcender.

O corpo também se situa em campo de convivência, ou seja, é chamado desde o nascimento a sair desse continente da consciência e relacionar-se com o outro. Não é possível construir um foco de percepção, sem que essa construção seja vivida e partilhada com o outro. Portanto não apenas nos projetamos para fora pela percepção e intenção como também somos chamados a sair de dentro de nós mesmos, chamados pelo outro.

Sendo assim, o mundo vivido nunca é uniforme e também o campo perceptivo nunca é o mesmo, para recordar Heráclito.

Nasce daí a primeira chave do *design*, que é compreender esse caráter de chamamento: é preciso evocar a intencionalidade do outro, deslocá-la para aquilo que se deseja comunicar e proporcionar-lhe a experiência tal qual ela foi projetada.

Obviamente, o corpo-consciência precisa deixar-se conduzir pelo *design* e, por isso, temos a hipótese da estética: deve haver um caminho agradável para a percepção ou uma experiência mais simples, que comunique melhor uma certa mensagem.

Cabe assim perguntar: o que é o agradável ou simples? O que é o prático ou novo?

Não é difícil perceber que a cultura posicionou verdadeiras vias pavimentadas para o *design*, de modo que o simples e o agradável talvez sejam apenas hábitos culturais. Padrões que nos produzem conforto pela familiaridade. A questão se torna mais difícil em razão do novo que permanece na encruzilhada entre a releitura, a reinterpretação e a autêntica criação.

Por esse motivo, precisamos retornar à questão da ontologia pré-reflexiva e ontologia selvagem que neste estudo denominaremos ontologia pré-cultural.

3. O MITO DO USUÁRIO LIVRE E A ONTOLOGIA PRÉ-CULTURAL

Não se pode propor ingenuamente uma ontologia pré-reflexiva para a criança, ou uma ontologia selvagem para quem não viveu a civilização de consumo, uma vez que o universo humano é, em todas as suas experiências, um universo cultural.

Desde o ventre da mãe, embora inconsciente de seu mundo vivido, o início da percepção se dá por interação. A criança convive sem saber que há um outro que o transporta e o alimenta por um mundo vivido que está delimitado pela experiência uterina. Do mesmo modo, só é possível falar em ontologia selvagem se, por oposição ao selvagem, tivermos em mente uma certa lógica e um certo modo cultural de organizar a experiência.

Em ambos os casos, subjaz a hipótese de uma ontologia anterior à cultura, uma possibilidade de estado do corpo-consciência antes da informação que ensina como organizar toda a informação posterior, que vicia o olhar, os ouvidos, a percepção inteira num caminho pré-determinado pelo repertório cultural.

O que ocorre concretamente é que a pessoa pode ser vista como um usuário diante de uma grande interface pré-estabelecida: a cultura. Deste modo, discutir as ontologias pré-*design* é estabelecer uma discussão a respeito de uma abstração necessária: quais são os elementos que precedem a ontologia cultural? É possível ao *designer* retornar a esses elementos? É possível à pessoa superar esses elementos?

A cultura coloca o corpo-consciência em estado de sítio: se por um lado a intencionalidade é o movimento que busca transcendência, a cultura representa o limite dessa busca, pois não se poderia querer aquilo que não pode ser representado. Como, então, a intencionalidade escapa da bolha cultural e projeta o novo?

É o que afirmamos desde o início: a intencionalidade é um movimento de escape do próprio corpo-consciência e, nesse sentido, já é transcendência. Aquilo que se busca descrever detalhadamente como ontologia pré-cultural reside na simplicidade desse movimento de escape. Não encontramos na ontologia pré-cultural uma vasta gama de categorias, nem uma linguagem complexa de formas lógicas, mas apenas o movimento simples do sair-de-si, do ir em direção ao mundo e, finalmente, nesse movimento, tornar o mundo em mundo vivido e tornar o ser em ser-no-mundo.

A metáfora concreta do parto é já um sair de dentro do corpo da mãe. Transportamos para o corpo-consciência esse útero do qual procuramos sair continuamente. É o reverso de Sísifo: enquanto Sísifo faz uma repetição estéril, que nada acrescenta a si mesmo; o sair de si consiste numa repetição fértil, em que a cada saída, o si mesmo se revela e se projeta no mundo vivido, conhecendo-se e conhecendo o mundo.

A cultura se apresenta como o repertório de possibilidades que, tem, contudo, um caráter conservador: ela produz o conforto do mesmo. Como experiência histórica, a cultura é um caminho já traçado para a percepção, é uma expansão da imanência ao infinito, numa tentativa de apagar qualquer possibilidade de transcendência. O impossível é uma criação cultural.

Não é preciso muita reflexão para se concluir que as vias pavimentadas da cultura têm o propósito de confinar e sitiar a liberdade numa situação fixa: o caráter conservador da cultura emerge do medo, medo concreto de uma experiência histórica de conflitos; medo imaginado, diante das possibilidades que se apresentam como o desconhecido, que precisa logo ser desenhado como impossível.

Como constrói tanto o possível como o impossível, a cultura precisa falar de liberdade, isto é, das possibilidades de ser, mas precisa calar a liberdade, criando a impossibilidade de ser. Faz da liberdade um mito, no esforço por negar-lhe a realidade: transcender a si mesmo não é um valor cultural. A transcendência exige uma rebeldia, indesejada pela cultura.

4. VIVER NO MUNDO PROJETADO

A construção de interfaces para o humano é desenhar um conjunto finito de possibilidades, que negue a existência de outras possibilidades.

A interface é a condução por caminhos fixos, que guiam o olhar, os ouvidos, as mãos e, se possível, o pensamento. Tal processo é bem conhecido no *design* de software, quando se diz que um programa “é à prova de usuário”, isto é, por mais “erros” que o usuário cometa, ao final, o programa vencerá e o obrigará a adotar apenas uma das possibilidades previstas.

O *design* dotado de perfeita previsibilidade do comportamento do usuário tem por pressuposto a negação da intencionalidade do outro. Não cabe aqui juízo de valor: basta tomar o exemplo do *design* de um painel para disparo de bombas nucleares. Nesse caso, não queremos mesmo que o usuário “crie” alternativas fáceis de disparo, ao contrário, queremos que o *design* dificulte e exija reflexão e cuidado em cada fase. Desejamos e queremos que a intencionalidade seja mesmo sitiada, pois a intencionalidade não é boa em si mesma. Destruir tudo também é um modo de transcender a imanência.

Entretanto, nem sempre o *designer* tem condição de prever todos os estados possíveis do usuário. Nessa situação, ele opera com a *redução* das possibilidades – conhecidas e desconhecidas – ao conjunto finito estabelecido pelo projeto. Se pensarmos no currículo escolar como um caso de *design*, deveríamos ter uma resposta para o fato do tempo desproporcionalmente maior que é dado à geometria em relação à poesia nas escolas. A resposta baseada em *utilidade* já é, em si mesma, uma redução.

Por meio de saliências e apagamentos, o design que sitia o corpo-consciência, também o conduz a *um único mundo possível*. É a escolha pelo design redutor do mundo vivido, como guia das percepções e mobilizador da intenção. Novamente é preciso afirmar que *redução* não consiste em juízo de valor. Basta imaginar o design de uma máquina de corte, cujo único mundo possível é um mundo sem acidentes de trabalho. Há portanto, situações de *necessidade* da redução.

Porém, o que dizer do uso indefinido e crescimento exponencial da redução?

A *necessidade* é uma modo de valoração, um valor que pode justificar a total negação da transcendência autônoma. De fato, é comum recorrermos ao argumento de necessidade, quando o que buscamos é tolher a liberdade do outro, negar-lhe a autonomia de *criar* um novo repertório e modificar o repertório cultural. A cadeia das necessidades é infinita e pode ser usada indefinidamente para negar ao outro um mundo vivido diferente do desenhado. Tal é o projeto social do totalitarismo.

Quando precisamos separar o *design* industrial da arte essa é a porta mais direta: o primeiro é conduzido por necessidades e a segunda é conduzida por transcendências. Se no *design* industrial queremos a redução do mundo vivido a um único mundo possível, pela arte queremos recriar e transcender o mundo vivido, com todas as possibilidades que já temos. Na arte, quer-se tudo menos o mesmo.

Há, assim, aquele caráter transcendente e transgressor da arte, que incendeia o *design*: o projetista abre mão da previsibilidade em favor da criatividade.

Portanto, cabe ao *designer* decidir sobre sua condição: programador de mundos ou artista de vidas, com todos os outros meios-caminhos que puder ousar.

O elemento comum porém, será a *interferência*.

De todo modo, o *designer* sempre será um invasor. Invade o campo de situação do corpo-consciência e o provoca, seja para lhe restringir numa situação, seja para lhe apontar caminhos de transcendência. Aumenta ou reduz a experiência, mas nunca a deixa no mesmo.

Seria possível *aumentar* a realidade, como se propõe na computação visual? Sim, pois é possível invadir o campo da percepção com mais *design*, é possível confundir os objetos naturais com os objetos artificiais, o tempo todo. Isso é feito há muito tempo, pelos arquitetos que redesenharam a natureza, transformando-a em cidades.

Vivemos em cidades naturalizadas, mas que, por fim, são sempre realidades aumentadas: nossos olhos perseguem linhas retas, nunca vistas na natureza, em perfis de prédios, círculos de asfalto que não foram desenhados por extraterrestres, mas por nós mesmos, massas humanas se movendo disciplinadas em estações de trem e metrô e assim por diante.

Há muito tempo a arquitetura e a engenharia nos deram o encontro entre concreto e poesia, entre a beleza e o desengano estético das cidades.

Nem mesmo a criação de objetos por meio de dispositivos é uma novidade: a luneta e o telescópio nos permitem observar objetos aos quais nossa imaginação atribui valor e insere em nosso mundo vivido.

Se antes fazia sentido falar em “ilusão”, hoje não parece haver mais essa categoria: ou tudo é ilusão, na medida em que é construído pelo corpo-consciência a partir da percepção; ou tudo é naturalizado como real, na medida em que o real passa a ser a experiência do mundo vivido, sem questionar a legitimidade ontológica dos objetos.

5. MUNDO VIVIDO E O DESAFIO DA DESUMANIZAÇÃO

A tecnologia parece ampliar o espectro de nossas ontologias possíveis, mas, ao mesmo tempo, não se pode ignorar que, como expressões de poder, as tecnologias tentam editar o mundo, para nos dar um roteiro pronto de mundo vivido.

A vida nas cidades, já naturalizada, é uma grande expressão desses apagamentos. Alguém hoje imagina uma humanidade sem cidades? Sem esse desenho fabuloso do urbanismo?

Por outro lado, o que a urbanidade impôs ao corpo-consciência? O quanto não terá ela sitiado o corpo-consciência num repertório fixo de ontologias de transporte, de habitação, de modo de trabalho, de mundo vivido?

O planejamento urbano é já uma figura ancestral do mundo editado que está por vir. É na história das cidades, na arqueologia de seus desenhos, que encontraremos os nossos futuros. Na história do planejamento urbano foram vividos os dilemas éticos de desumanização, das imposições da necessidade que se origina do aparato de *design* e, não, das necessidades do corpo-consciência.

Da cidade e da invenção do cidadão nasceu a edição do mundo vivido. O capítulo seguinte dessa aventura é editar todo o resto: impor uma trilha sonora aos movimentos, moldar pela medicalização os sentimentos, editar infinitamente as notícias pelos inúmeros fragmentos de versões que se tornaram disponíveis no universo da informação.

A caducidade do corpo-consciência humano, nascido natural e alimentado pela cultura, vai sendo denunciada a cada nova tecnologia que substitui o trabalho humano, manual ou intelectual. A história não é mais dos vencedores, mas de quem a edita de forma mais simples e eficiente em termos de comunicação.

A liberdade de “recortar e colar” indefinidamente a realidade como uma coleção de fragmentos bem escolhidos parece querer suplantar a transcendência autêntica. E aqui, o autêntico seria desviar-se do eu-editado, do eu-compilado das minhas melhores informações.

A realidade aumentada, que já estava presente nos edifícios e vias da cidade, adentrou à consciência, e permitiu que a pessoa poética ocultasse suas mágoas por trás de páginas e páginas de imagens bem escolhidas, científica e algoritmicamente escolhidas. É o paradoxo do aumentar para reduzir. De ampliar o volume de informações que constroem um certo caminho de narrativa do mundo vivido, querendo impor essa narrativa como o próprio mundo vivido. O poeta se tornou cientista, o cientista se tornou editor, o editor pensa conter todo seu mundo numa única escolha.

Sabemos que, desde o início, da criança no ventre da mãe, já não existia “a verdade”: o útero era um continente de duração ilusória. Parece que nosso esforço é de construir um útero duradouro e definitivo, do qual não possamos mais sair, do qual não precisemos mais transcender.

Queremos nos vingar de Sartre e realizar a utopia da má-fé em ser somente o ser-em-si.

REFERÊNCIAS

CAPALBO, C. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.

MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. *A Fenomenologia da Percepção*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

VIRILIO, P. *O espaço crítico e as perspectivas do tempo real*. São Paulo: Editora 34, 1993.

WENDT, T. *Design for Dasein: Understanding the Design of Experiences*. Charleston, 2015. (Printed by CreateSpace).

Biopoder e racismo de Estado no contexto colonial brasileiro

Pedro Fornaciari Grabois
(UERJ)

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é o de realizar uma análise histórico-filosófica da questão do racismo no contexto colonial brasileiro a partir do pensamento de Michel Foucault. Para tanto, organizamos o texto em duas partes. Na primeira parte, mais extensa, apresentamos o aporte crítico de Ann Laura Stoler sobre uma possível articulação entre as ferramentas conceituais foucaultianas e a questão colonial numa revisão cronológica e geográfica da criação das tecnologias de poder consolidadas na modernidade. As noções de “racismo de Estado” e “biopoder” foram elaboradas por Michel Foucault no contexto de uma reflexão sobre as tecnologias de saúde e de segurança da população no continente europeu dos séculos XIX e XX. Portanto, para fazer um possível uso destas noções na investigação do racismo no contexto colonial brasileiro, é preciso levar em consideração outras questões não colocadas originalmente pelo filósofo francês. Na segunda parte, tomamos a contribuição de dois historiadores brasileiros (Sidney Chalhoub e Flávio dos Santos Gomes) para compreender melhor a sociedade escravista brasileira, reunindo elementos para uma possível análise sobre a relação entre biopoder e racismo no contexto colonial brasileiro. O trabalho descritivo e analítico destes autores confere uma materialidade histórico-genealógica à questão da racialização e “securização” dos corpos no Brasil.

POR UMA LEITURA BIOPOLÍTICA DO RACISMO COLONIAL: CONTRIBUIÇÕES DE ANN LAURA STOLER

Como inventar uma história colonial que torne o presente desconfortável? É esta pergunta que a pesquisadora estadunidense Anna Laura

Stoler procura desenvolver em suas obras. Interessa para Stoler, partindo do trabalho de Foucault, compreender como a “fábrica da raça” contribuiu para inscrever a sexualidade no coração da política imperial dos séculos XVIII e XIX. Percebendo a distinção entre os objetos de investigação de Foucault e seus próprios interesses de pesquisa, Stoler se questiona sobre o que reter do trabalho do filósofo francês e sobre quais novas orientações seguir. É preciso colocar a pergunta: onde está a raça em Michel Foucault? Segundo Stoler, o curso *Em defesa da sociedade*, proferido por Foucault em 1975-1976 no *Collège de France*, ao mesmo tempo, confirma a dimensão eurocêntrica [*européocentree*] do trabalho de Foucault bem como interdita uma denúncia muito ligeira de esquecimento das questões raciais por parte do autor. Sem dúvida, é a primeira vez em seus trabalhos que o racismo ganha tamanha centralidade, mas isso não representa necessariamente uma virada em sua trajetória intelectual. Cabe ressaltar que não se trata, para Stoler, de procurar por um “verdadeiro” Foucault, mas de apontar as tensões entre cursos orais (*Em defesa da sociedade*) e trabalhos escritos (*História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*, doravante apenas *História da Sexualidade*) do autor, compondo um projeto mais vasto: interrogar o que Michel Foucault traz à nossa maneira de conceber os fundamentos burgueses dos regimes coloniais e, em contrapartida, se perguntar como o colonial interroga seu próprio trabalho e questiona o que foi integrado como evidência na historiografia europeia. Trata-se de pensar “com e contra” Foucault.

Embora Stoler desenvolva um trabalho sistemático de leitura de Michel Foucault em seu fundamental livro *Race and the Education of Desire*, aqui optamos por seguir a argumentação da autora presente no capítulo “*Une lecture coloniale de Foucault. Corps bourgeois et soi racial*” [“Uma leitura colonial de Foucault. Corpo burguês e si racial”] do livro *La chair de l’empire [A carne do império]*. No capítulo em questão, a autora traça seus pontos de contato e atrito com o pensamento foucaultiano sobre raça e sexualidade. Ao trabalhar “com e contra” a maneira pela qual Foucault pensou a sexualidade, Stoler analisa os discursos raciais que situam o sexo no coração da “verdade” do “si” racializado. Em sua própria pesquisa – acerca da relação entre carne e poder nas Índias de colonização holandesa do século XIX –, os argumentos foucaultianos são apenas parcialmente convincentes. “O que falta em Foucault, retrospectivamente

de maneira tão evidente, é a *questão da raça*”, declara Stoler (2013, p. 193, grifo nosso) de maneira provocativa. Ela se inspira, portanto, no quadro conceitual elaborado por Foucault, mas é reticente quanto às proposições históricas do filósofo.

“Como a reflexão sobre a construção do si burguês europeu se transforma uma vez que sua história é descentrada para integrar a política imperial?”, pergunta Stoler (2013, p. 194). Os estudos coloniais têm na leitura de Foucault um exercício, ao mesmo tempo, estimulante e constrangedor. De todo modo, sobressai um mal-estar e os usos que se fazem de Foucault nesse campo permanecem marginais. Para operar um deslocamento quanto à maneira de compreender a intimidade imperial, a história da Europa e as etimologias da raça, Stoler pergunta à maneira nietzschiana: *como inventar uma história colonial que torne o presente desconfortável?*

Stoler pergunta-se pelas condições de possibilidade dos estudos comparados do colonialismo, pelos critérios cambiantes de avaliação da raça, pelas gramáticas raciais coloniais e afirma a necessidade de se investigar: a política do saber que torna possíveis as comparações e as unidades de análise que refletem, frequentemente de maneira involuntária, os quadros eminentemente restritos das historiografias nacionais do século XIX. Interessa para Stoler, partindo do trabalho de Foucault, compreender como a *fábrica da raça* contribuiu para inscrever a sexualidade no coração da política imperial. Tal análise implica em interrogar a maneira pela qual o Estado colonial se dedicou: a avaliar o normal e o anormal, a determinar como a gestão da sexualidade regularia a expressão dos sentimentos e definiria as pessoas às quais estes podiam endereçar-se. Stoler defende assim que os Estados coloniais tinham grande preocupação com a política e o saber *afetivos*. Percebendo a distinção entre os objetos de investigação de Foucault e seus próprios interesses de pesquisa, Stoler se questiona sobre o que reter do trabalho do filósofo francês e sobre quais novas orientações seguir.

É preciso então colocar a pergunta: *onde está a raça em Michel Foucault?* Refletindo sobre outro livro de sua autoria – intitulado *Race and the Education of Desire [Raça e a Educação do Desejo]* –, Stoler se recorda de como interrompeu no meio do caminho a tarefa de realizar uma leitura colonial de *História da Sexualidade*, interrogando Foucault em sua forma

de olhar para a fábrica dos sujeitos burgueses europeus e também o lugar central ocupado pela raça e pelo império no seio desse processo. Ao travar contato com as onze aulas do curso no *Collège de France* dos anos 1975-1976 *Il faut défendre la société* [Em defesa da sociedade], Stoler percebeu que estava diante de duas histórias paralelas e sucessivas elaboradas por Foucault: uma história da sexualidade e um tratado sobre o poder através de uma genealogia da raça.

Ela mobiliza então dois argumentos já presentes no seu *Race and the Education of Desire*. Em primeiro lugar, *a proliferação dos discursos sobre a sexualidade observada por Foucault na Europa nos séculos XVIII e XIX não se limitava a esse continente*; ao contrário, ela toma emprestado um caminho imperial, um desvio. Os discursos sobre a sexualidade foram refratados por homens e mulheres cuja afirmação do “si burguês” estava ligada às produções e às percepções imperiais, e aos Outros racializados que elas produziam. Em segundo lugar, *as consequências raciais não se limitavam apenas às colônias*: as identidades burguesas se mostraram definidas pela raça de maneira tácita e explícita tanto nas colônias como nas metrópoles. Aqui aparece algo no pensamento de Ann Laura Stoler que cabe ressaltar. Ao repensar a história da sexualidade através da história do império, ela conclui que o racismo moderno está menos “ancorado” nas tecnologias europeias do sexo do que Foucault pensava. Para ela, as classificações raciais e sexuais aparecem como mecanismos de ordenamento que, no início do século XIX, nascem de uma dinâmica *dividida* [partagée]. É o pensamento racial que constitui a ordem burguesa e não o contrário.

A primeira consequência que Stoler (2013, p. 198, grifo nosso) extrai daí é que “o racismo não pode ser compreendido como um reflexo colonial, modelado para gerir um Outro longínquo; ele participa, ao contrário, da *fábrica dos próprios europeus*”. A segunda consequência é que os racismos nascem, na maioria das vezes, entre populações próximas e similares, e não de uma divisão marcada entre grupos disparates: “os racismos se ligaram firmemente a *identidades ambíguas* – raciais, sexuais ou outras –, a inquietudes produzidas precisamente pela *indeterminação das diferenças*” (STOLER, 2013, p. 198, grifos nossos). Assim, Stoler entende que os racismos tiram sua força justamente da maleabilidade das características cambiantes da essência racial, e não da permanência de seu essencialismo. Nas Índias do século XIX: a identidade burguesa se

definia pela civilidade europeia; o pertencimento racial era determinado em função de avaliações “genericadas” [*genrées*]; o “caráter”, as “boas maneiras”, a razão ou a educação se integravam a uma definição cultural e epistêmica da raça.

Para Stoler, a “paixão foucaultiana” que atravessa diversas leituras coloniais de Foucault faz com que estas se detenham em *aplicar* os princípios gerais do quadro de inteligibilidade foucaultiano num contexto etnográfico particular. Nestes estudos, a tendência é discutir mais as grandes linhas de seu dispositivo analítico do que o conteúdo histórico de sua análise. A autora situa, então, o próprio trabalho num campo recente de estudos que tentam dar conta da relação entre poder colonial e discursos sobre a sexualidade. Esses estudos reconhecem um postulado simples na *História da Sexualidade*: os discursos de sexualidade não subvertem ou se opõem ao poder, mas são pontos de passagem particularmente densos, carregados de instrumentalidade. A partir daí, dão ao postulado inflexões distintas: a gestão das práticas sexuais do colonizador e do colonizado se revelou fundamental na ordem colonial das coisas, e os discursos sobre a sexualidade classificaram os sujeitos coloniais em diferentes tipos de humanidade, controlando, ao mesmo tempo, os recalques domésticos da ordem imperial. Tais leituras, segundo Stoler, não confirmam nem se opõem às cronologias propostas por Foucault ou às genealogias seletivas sugeridas por seu trabalho.

Para Stoler, no livro *História da Sexualidade*, a sexualidade – “sexualidade moderna ocidental” – parece confinada à Europa e o quadro analítico utilizado por Foucault faz da sexualidade um problema interno à Europa. Em contrapartida, os estudos coloniais se interessaram pelas tensões entre metrópoles e colônias como lugares do governo imperial, questionando-os como locais nos quais se dá forma aos sujeitos burgueses. Portanto, esses sujeitos não podem ser localizados no exterior dos campos de força que constituíram o saber imperial e fabricaram os sujeitos desejantes. Há toda uma série de transformações na *distribuição imperial* dos sujeitos desejantes masculinos e dos objetos desejados femininos que precisa ser levada em consideração para se pensar uma história da sexualidade. Esta argumentação configura o endosso de uma perspectiva que situa as colônias antes como “laboratórios da modernidade” do que como meros sítios de exploração. Assim, o *poder disciplinar* e o *panóptico*, em vez de serem pen-

sados como característicos da Europa são compreendidos como tecnologias previamente testadas no mundo colonial. Novas genealogias culturais europeias dariam conta assim de problematizar os ícones sagrados da cultura ocidental moderna – tais como o liberalismo, o nacionalismo, o Estado social, a cidadania, a cultura, a “europeidade” – e ver em que medida eles foram primeiramente definidos pelos exilados coloniais da Ásia, da África ou da América Latina antes de serem repatriados na Europa. Ao mesmo tempo em que defende esse novo olhar, Stoler adverte contra a conclusão muito ligeira que estaria na simples inversão do problema, isto é, afirmar que “capitalismo” e “modernidade” teriam sido inventados na colônia e não na Europa. Trata-se antes de subverter historiografias centradas no Estado e retrazar itinerários transnacionais seguidos por indivíduos e circuitos de produção de saber. Trata-se, portanto, de pensar as genealogias foucaultianas numa escala imperial mais ampla. Para fazê-lo, é preciso não ignorar o elemento determinante da *História da Sexualidade* que trata do mundo imperial no século XIX, a saber: a articulação estratégica entre história da sexualidade e construção da raça.

Na *História da sexualidade*, o dispositivo de sexualidade tem papel importante no desenvolvimento dos racismos, sendo que os dois mecanismos convergem no Estado biopolítico. Fazendo menção a Balibar, Stoler defende que o conceito de *biopoder* procura fundamentalmente explicar o racismo. Também no curso de 1976, fica evidente o lugar central ocupado pelo racismo: no coração do Estado e dos processos sociais de normalização e de regulação. Assim, o racismo não é uma das aberrações (ou exceções) do Estado, mas uma das características normalizadoras de um vasto painel de formações estatais. Esta é uma das constatações mais importantes e básicas para a compreensão do fenômeno do racismo moderno.

Esta perspectiva do racismo como fundamento do biopoder em todos os Estados modernos, aí incluída a própria França, não foi bem recebida pelo universo acadêmico francês. Essa recepção negativa ou crítica pôde se dar por pelo menos três motivos: 1) o conceito de classe como fundamento da crítica social e da teoria política opera muitas vezes como bloqueio para a percepção da questão racial; 2) a própria recusa em enxergar o racismo como constitutivo da história contemporânea do país; 3) a visão metodológica geralmente atribuída a Foucault na sua atenção ao poder exercido no nível micro ou capilar, como se nunca se ligassem aos

macro-monopólios do Estado. No caso do curso *Em defesa da sociedade*, o foco da análise está posto justamente nos Estados biopolíticos modernos, nos crimes por eles sancionados e no racismo como sua condição de possibilidade.

Stoler demarca seu interesse na forma como Foucault, através da tensão entre recuperação e ruptura, explora a polivalência do racismo. No entanto, também mostra seu desacordo com o quadro “eurocentrado” da análise do racismo, que chega a mencionar uma única vez o “genocídio colonial”, mas fazendo dele um fenômeno derivado – “inexplicavelmente”, diz a autora – da política interna europeia¹. Ainda em sua análise da *História da Sexualidade*, Stoler pontua que as aparições da questão do racismo não são aí minoritárias ou ocasionais, mas estão repartidas de forma meticulosa em cada capítulo. Ela lembra então que o projeto original e jamais acabado dos diversos volumes previstos para a *História da Sexualidade* incluía um sexto e último livro intitulado *La population et la race [A população e a raça]*. De todo modo, nas análises feitas por Foucault, embora a questão do racismo não apareça de forma ostensiva, a questão de sua decadência moderna é central. Na cronologia proposta por Foucault, os racismos do século XIX e XX encontram seus pontos de ancoragem nas tecnologias do sexo, que lhes são, portanto, anteriores. A aproximação colonial endossada por Stoler se concentra numa cronologia diferente, a partir de postulados alternativos: as tecnologias coloniais de governo dão conta de políticas anteriores explicitamente fundadas sobre a raça, e amplamente utilizadas. Esta aproximação levanta a seguinte questão: “por que Michel Foucault rejeitou categoricamente a história habitual da sexualidade no século XIX, se ele, ao contrário, reproduziu sua versão racial?” (STOLER, 2013, p. 204). A resposta estaria, parcialmente, no livro *História da Sexualidade* e, de maneira mais explícita, no curso *Em defesa da sociedade*.

Foucault não trabalhou os colonialismos ou os sistemas racializados de classificação racial, não mencionou o *Apartheid* sul-africano, a segregação estadunidense ou mesmo a história racial francesa. Sua preocupação estava em compreender – a exemplo do Estado nazista, da Solução Final e do Estado soviético stalinista – o modo pelo qual um Estado se dá o direito e obrigação de matar não apenas seus inimigos externos, mas

¹ A relação entre genocídio colonizador e racismo de Estado é importantíssima, mas não é objeto direto de análise deste texto.

também seus *inimigos internos*. É deste modo que o discurso de defesa aparece como meio de mobilizar a sociedade contra ela mesma, conferindo aos cidadãos o direito de matarem os membros de sua própria comunidade em nome de uma purificação benéfica. Na genealogia foucaultiana, o racismo moderno nasce da passagem da “guerra das raças” ao “racismo de Estado”, isto é, da passagem de um discurso sobre *as raças* mobilizado *contra o Estado* a um discurso sobre *a raça* organizado *pelo Estado* (STOLER, 2013).

O biopoder é descrito em Foucault como a inscrição de um poder disciplinar que tem por alvo o indivíduo no seio de um poder de Estado, que toma, por sua vez, o corpo social como objeto. Trata-se, portanto, da articulação entre corpo individual e corpo político através da microgestão do primeiro, da macrovigilância do segundo, bem como dos circuitos de controle que existem entre os dois. Segundo Stoler, esta é a condição de possibilidade da existência do racismo sob sua forma atual e tal caracterização do (bio)poder faz sentido no contexto colonial, elemento ausente nos cursos e escritos foucaultianos:

Nas Índias, na Ásia do Sul ou nas colônias da América do Norte ou do Sul, vigiava-se – ver regulava-se – os arranjos sexuais dos quadros das companhias, dos militares subalternos ou dos colonos, de tal modo que as mulheres de cor eram transformadas em objetos de desejo, mas também, mais indiretamente, em sujeitos desejantes indisciplinares (STOLER, 2013, p. 206).

Há, portanto, toda uma relação entre construção das categorias raciais, imposição das funções reprodutivas femininas e gestão da sexualidade. A “genealogia surpreendentemente eurocentrada” de Foucault fala na simbólica aristocrática da legitimidade e das origens – “simbólica do sangue” –, sem jamais mencionar a política imperial de exclusão, trabalhada e retrabalhada pelo contexto colonial. Para Stoler, Foucault vê o racismo moderno como um produto da “fábrica do corpo de classe”, enquanto a própria autora vê a raça como o que constituiu esse corpo. Tal *leitura colonial de Foucault* só foi possível depois que análises e teorias culturais críticas interrogaram as identidades europeias nas colônias e notaram a relação entre ser contabilizado como europeu e ter o direito de considerar-se como branco.

Nessa outra genealogia proposta por Stoler, não apenas ciência e medicina tem papel importante na renovação das crenças em torno do sangue, mas também a teoria popular de contágios culturais associada às ameaças de contaminações corporais. De semelhante modo, as estatísticas coloniais se pautavam em taxonomias raciais e funcionavam como uma ciência moral que estabelecia a diferença entre pobres merecedores e pobres não merecedores da atenção do Estado. No caso da África do Sul, da Austrália e das Índias britânicas e holandesas, não se contavam “os europeus pobres, mas antes se determinava quem, dentre os pobres, eram os verdadeiros europeus e deviam, portanto, ser tratados como tais” (STOLER, 2013, p. 208).

Stoler enfatiza assim que as estratégias de fabricação identitária e de afirmação de si eram móveis, reforçadas por um repertório cultural de competências e de prescrições sexuais que se modificavam não sem conexão com as expectativas dos empreendimentos dos Estados metropolitanos. O corpo burguês do qual fala Foucault – “corpo a cuidar, a proteger, a cultivar, a preservar de todos os perigos e de todos os contatos” – não podia se reduzir somente à vontade de afirmação de si. O corpo burguês, no contexto colonial, necessitava de um outro corpo, que o servisse e que permitisse os lazeres por ele requerido. O corpo burguês,

generificado [genré] e *dependente*, necessitava de um conjunto íntimo de relações sexuais e de serviço, enquadrados por uma *política da raça*, entre homens franceses e mulheres vietnamitas, mulheres holandesas e homens indonésios. As mulheres nativas que serviam como concubinas, domésticas, amas de leite ou esposas no seio dos domicílios europeus ameaçavam o “valor diferencial” do corpo dos adultos e das crianças, ao mesmo tempo em que os protegiam e os confortavam (STOLER, 2013, p. 209, grifo da autora e grifo nosso).

Stoler aponta no contexto colonial a existência de uma tensão entre, de um lado, uma “cultura da branquidade” [*blanchité, whiteness*] que se isolava do mundo nativo, e, de outro lado, arranjos domésticos e distinções de classe entre europeus, transgredidos pelas proximidades culturais, pelas intimidades e alianças que eles produziam. Os manuais médicos e os diários pedagógicos insistiam na necessidade de preservar da vizinhança as crianças mestiças nas casas de brancos pobres e de separá-las de suas

mães nativas; nas famílias abastadas, para não colocar as crianças europeias em “perigo”, era preciso respeitar determinados protocolos sociais e controlar a socialização delas com seus amigos mais pobres, filhos de casais mistos. Queria-se evitar que as crianças europeias adquirissem um sentimento de pertencimento e desejos locais; queria-se evitar que elas se tornassem javanesas.

Stoler nota ainda que as noções racializadas do sujeito burguês não se circunscreviam apenas aos espaços coloniais: as metáforas raciais e imperiais rapidamente se aplicaram às distinções de classe na Europa. O liberalismo burguês do século XVIII é aqui pensado como tendo se desenvolvido historicamente no interior de uma política de exclusão *fundada sobre a raça*. Há toda uma relação entre discursos burgueses sobre a sexualidade, o pensamento racial e a retórica do nacionalismo; o império transparece em cada um desses elementos.

De volta ao contexto colonial, é possível pensar a relação entre a pedagogização da sexualidade das crianças como central no Estado biopolítico. A distribuição e a educação do desejo se situavam no coração do espaço familiar: o temor não era tanto a pura e simples masturbação infantil, mas antes o toque transgressor das fronteiras raciais: “os domésticos podiam roubar mais do que a inocência sexual das crianças europeias; eles podiam também reorientar suas aspirações, suas preferências gustativas e olfativas, e seus desejos sexuais” (STOLER, 2013, p. 212). É preciso, portanto, evitar a armadilha do discurso imperial que reduz a “educação do desejo” ao desejo unicamente sexual. Em vez disso, pode-se observar o conjunto mais vasto de disposições afetivas e de transgressões culturais que determinavam o que era preciso falar e sobre o que era preciso calar.

Apesar de todas essas divergências na leitura proposta por Stoler, a autora vê grandes contribuições do pensamento de Foucault sobre os racismos e os discursos raciais. O procedimento analítico de Foucault em relação ao racismo – não considerá-lo de forma genérica, mas sempre específica, e apontá-lo como um “racismo de Estado”, integrado aos dispositivos normalizadores dos Estados capitalistas, fascistas e socialistas – teve pelo menos dois efeitos. Em primeiro lugar, o racismo aparece como tecnologia de governo “indispensável”, como mecanismo operador do biopoder e não como um desenvolvimento patológico e excepcional de

uma autoridade estatal em crise. Em segundo lugar, tal análise suscita a questão: como é possível que o racismo tenha servido a projetos políticos tão diferentes, num mesmo momento histórico?

Do mesmo modo que Foucault já recusara, na *Arqueologia do saber*, a ideia segundo a qual uma formação discursiva se define por sua unidade ou sua coerência, os discursos raciais também são apenas aparentemente unificados. Na verdade, a “polivalência” da raça se mostra justamente nos discursos historicamente superpostos, permeáveis aos “saberes sujeitos” que reaparecem com eles. Na apropriação que Stoler faz de Foucault, as formações discursivas sobre a raça não são lineares ou sedimentadas, mas plurais; os discursos raciais não são sempre ferramentas produzidas pelo Estado ou mobilizadas contra ele, mas se difundem numa escala mais larga, em espaços de dissensão e sítios de dispersão específicos. A polivalência da raça ou a resiliência dos discursos raciais consiste, portanto, na tensão entre processos de ruptura e de recuperação. É por isso que o racismo pode ser apropriado por projetos políticos tão distintos, pode ser justificado por sua validade científica num determinado momento, mas pode também ter sua força aumentada justamente no desprezo pelo cientificismo e no excesso de sentimentalismo. Foucault contribui, portanto, para a compreensão de uma característica que seria intrínseca à formação dos discursos raciais: sua reversibilidade.

Concluimos esta parte do texto com um interessante apontamento de Ann Stoler em direção a uma investigação que mostre de que maneira a questão colonial é constitutiva da relação entre racismo e biopoder:

cabe a nós [...] nos interessarmos pelas questões que ele [Foucault] não respondeu. Cabe a nós compreender as condições de possibilidade que dão ao pensamento racial seu valor contínuo e reatualizado, dissecar sob qual forma as ideias racistas se autoproclamaram úteis no século XIX, ou compreender o que explica seu sucesso populista. [...] Compreender em maior profundidade o que une os racismos, a biopolítica e os Estados modernos pode assim ser um meio de participar do projeto que Foucault encorajava: escrever histórias capazes de favorecer inversões, recuperações ou insurreições (STOLER, 2013, p. 218).

ELEMENTOS PARA COMPREENDER O RACISMO DE ESTADO NO CONTEXTO COLONIAL BRASILEIRO

Diversas publicações já criaram, para o campo da filosofia, um lastro de reflexões sobre uma possível relação entre biopoder/biopolítica, escravidão e mestiçagem (NEGRI/COCCO, 2005; MBEMBE, 2006; FLAUAZINA, 2008; RUIZ, 2012; NASCIMENTO, 2016). No entanto, nesta parte de nosso trabalho, gostaríamos de retomar algumas contribuições do campo da historiografia para compreender a especificidade do racismo colonial no interior da sociedade escravista do Brasil do século XIX. É preciso reter que o “colonial” não se refere apenas a um período de tempo no qual um território (país colonizado) é dominado por outro território (país colonizador), mas a todo um sistema de formação de saberes, relações de poder e processos de subjetivação marcados por uma “lógica colonial”².

Temas como “segurança pública”, “ordem pública”, “tranquilidade pública”, presentes de maneira quase exaustiva nos discursos contemporâneos dos governantes, dos pesquisadores sociais, dos operadores da Lei, dos membros de uma população que se veem (in)diretamente atingidos pela insegurança, dos veículos de comunicação, etc., toda essa mobilização discursiva têm uma história, e os termos destes discursos não são nem auto-evidentes nem neutros. A história brasileira dos discursos de segurança é uma história racializada, isto é, é uma história marcada por um atrelamento entre “securização” e racialização dos corpos. A suspeição que recai sobre uns, a proteção direcionada a outros; este corte é feito a partir de um racismo que atravessa as estruturas sociais tanto na escravidão quanto no pós-Abolição. Estudar a história nestes termos permite compreender politicamente o “fracasso” da segurança pública hoje, a alta letalidade resultante das ações policiais, dentre outros fenômenos.

Ao tratar da precariedade da liberdade dos negros livres ou libertos no século XIX, Sidney Chalhoub (2012, p. 185, grifos nossos) fala de “*uma rede de vigilância urbana* que apoiava o domínio senhorial ao realizar detenções costumeiras de pessoas negras”, estas eram detidas “*por suspeição* de que fossem cativas, de estarem fugidas, por andar fora de horas”. Tal rede de vigilância, ao colocar sob suspeita também os africa-

² Para diferentes estudos sobre a “colonialidade” do saber, do poder e do sujeito, ver Lander (2016).

nos livres, fazia de sua liberdade um elemento precário. Analisando os Livros da Casa de Detenção da Corte no período de 1860 a 1870, e mais especificamente os dados referentes às detenções relativas a “escravos”, Chalhoub nota que a polícia da Corte atuava “como coadjuvante importante do poder senhorial quanto ao controle social dos cativos”, uma vez que “61% dos registros de prisão de escravos podiam ser descritos como atos de auxílio à manutenção do domínio senhorial” (“detenções realizadas por requisição do próprio senhor, por fuga ou suspeita de fuga, pelo fato de o escravo estar na rua ‘fora de horas’”) enquanto que os outros casos de detenções estavam relacionados a crimes ou ao fato de os próprios escravizados se entregarem à polícia (CHALHOUB, 2012, p. 230). O historiador fala, portanto, de um “constrangimento sistemático à liberdade dos negros” e defende que, para eles,

parecia *difícil estar seguro* num sociedade cujo Estado se fizera fiador da propriedade escrava adquirida por contrabando, que rotinizara a escravização ilegal, que *se acostumara a ver em cada negro um escravo* até prova em contrário, por conseguinte rotinizara também a reescravização, ou ao menos a circunstância de levar a vida a temê-la, a articular estratégias para lidar com o perigo (CHALHOUB, 2012, pp. 251-252, grifos nossos).

As medidas de segurança não precisavam se apoiar diretamente na lei – que garantia juridicamente a liberdade dos ex-escravizados e africanos livres –, elas objetivavam o corpo negro com base num critério racial, ainda que nem sempre explicitado enquanto tal. O problema da precariedade da liberdade – que tem como condição de possibilidade a existência de práticas de escravização ilegal (contrabando ilegal de pessoas escravizadas) que, pelo costume, tornavam-se direito senhorial – envolvia negros livres e libertos numa aura de desconfiança e preconceito. Tratava-se de um modelo que funcionava com base na incerteza de fronteiras entre escravidão e liberdade. Durante o Brasil do século XIX, as pessoas negras eram presas por serem alvo de uma dupla suspeição: de que fossem escravas e de que estivessem fugidas. Eusébio de Queiroz – chefe de polícia da Corte entre 1833 e 1844 – estabeleceu o pressuposto “da escravidão de um preto qualquer suspeito de ser escravo até prova em contrário”, isto é, “*transferia-se à população negra o ônus da prova de sua liberdade*”

num contexto em que “a prova da escravidão, que seria obrigação dos senhores, dependia cada vez mais de artifícios diversos, destinados a produzir a *ficção de legalidade* da propriedade originária do contrabando” (CHALHOUB, 2012, p. 229, grifos nossos). Demarca-se, assim, a existência de zonas de incerteza social sobre as fronteiras entre escravidão e liberdade elemento estrutural da sociedade oitocentista brasileira. Até a década de 1860, vigorava o pressuposto de que quem fosse detido por suspeição de ser escravo “permaneceria escravo até prova em contrário”. Trata-se de uma ampliação da abrangência da escravidão para além da própria legalidade: todo negro livre é visto como *suspeito* potencial de cativo, precisando “aprender a evitar a movimentos e práticas culturais que colocassem em perigo a liberdade limitada que lhe cabia” (CHALHOUB, 2012, p. 233). No entanto, a análise de Chalhoub mostra também outro aspecto, um fenômeno que ocorria em contrapartida ao da redução de livres ao cativo. Ele leva em consideração que 70% da população negra em meados dos anos 1870 era de pessoas livres e afirma que

se as fronteiras sociais entre escravidão e liberdade oprimiam e comprimiam a liberdade possível aos livres, criavam oportunidades aos escravizados, que se moviam e escondiam em territórios sociais ambíguos, na Corte e alhures (CHALHOUB, 2012, p. 233).³

A compreensão do funcionamento do desenvolvimento histórico dos *mecanismos de segurança* no Brasil deve, à maneira foucaultiana, levar em consideração a participação de diversos atores sociais e não apenas do Estado. Este mesmo é visto muitas vezes em ação não por um interesse próprio na manutenção da segurança, mas antes a partir da mobilização de setores privados, que podiam envolver a imprensa, fazendeiros e comerciantes de uma determinada localidade. Se os quilombos representavam uma ameaça à “ordem pública” – à ordem escravocrata –, a repressão e tentativa de destruição dos mesmos não se dava de maneira automática. Flávio dos Santos Gomes aponta que havia quilombos que permaneceram sem que fossem reprimidos sistematicamente, enquanto outros sofreram

³ Em sua pesquisa, Chalhoub defende a existência histórica de uma “cidade negra”, uma “cidade esconderijo”, na qual a população negra era capaz de buscar viver com mais liberdade e autonomia. Este apontamento é de suma importância para nosso trabalho de pesquisa, mas não será desenvolvido no presente texto.

duras investidas de forças policiais aliadas aos senhores de escravos. Aponta ainda que esta intervenção se dava “mais por um atendimento do poder público aos reclamos e protestos da população” “do que por um ‘interesse’ do Estado” (GOMES, 2006, p. 116). Ele afirma também que “os poderes público e privado podiam ter percepções distintas a respeito da existência e das ações de alguns quilombos”: “tentavam organizar expedições visando a atender as reclamações da população” e “procuravam destruir os quilombos, temendo a insubordinação generalizada e a desestabilização da ordem e da tranquilidade pública” (GOMES, 2006, p. 116). Tratava-se de uma “parceria” na qual o poder público procurava contar com o apoio do poder privado, apoio que podia incluir equipamentos, alimentos, suporte logístico, dinheiro, dentre outros elementos.

Procurando entender as transformações históricas no regime escravista a partir dos quilombolas e das comunidades de senzalas, Gomes (2006, p. 26) enxerga nos “fugitivos” pessoas e grupos que “reconstruíram permanentemente suas comunidades e os cenários à sua volta, criando espaços de autonomia que redefiniram a escravidão”. Não se tratava de uma vida à margem do sistema escravista, mas da criação de “espaços no interior dos diversificados mundos da escravidão” (GOMES, 2006, p. 26). Os “mundos quilombolas” se davam, portanto, no interior dos “mundos da escravidão” e transformavam, reestruturavam a vida dos que permaneciam escravizados. Gomes trata das relações sociais no interior da escravidão como algo complexo e jamais como um bloco monolítico e unitário de relações.

O trabalho de Chalhoub, também marcado pela preocupação de não reduzir a escravização a uma matriz explicativa totalizante, procura compreender como os próprios negros no século XIX percebiam o que era a “vida em liberdade” e o que eram as relações de trabalho no interior da escravidão. Ele procura investigar os significados da liberdade para os negros, enfatiza que estes significados se construíram a partir de lutas em torno de diferentes visões e definições de liberdade e de cativo, e indica que é no interior dessas lutas que se pode acessar o processo histórico de extinção da escravidão na Corte. O que quer dizer que, nesta perspectiva histórica, não se trata apenas de compreender a “presença da classe senhorial na forma como os escravos pensavam e organizavam seu mundo” – isto é, a eficácia da política de domínio senhorial –, mas trata-se também

de “entender que os escravos instituíam seu próprio mundo mesmo sob a violência e as condições difíceis do cativeiro” (CHALHOUB, 2011, p. 29). O cuidado histórico que estes historiadores têm é o de procurar jamais reduzir a compreensão que os escravizados tinham de sua situação às leituras senhoriais de tal situação. O modo como os negros (escravizados ou livres) lidaram com a instituição da escravidão em diferentes episódios marcados por “microconflitualidades”, marcados por relações de solidariedade e conflito, teve importância fundamental para colocar em questão o próprio sistema escravista. Trata-se, portanto, de uma perspectiva que reconhece o protagonismo dos negros na transformação das relações sociais no interior da escravidão e que não joga apenas para episódios de “rebelião negra” a possibilidade de crítica ao domínio senhorial. Há aí toda uma articulação entre micro e macropolítica, elemento fundamental da filosofia foucaultiana.

CONCLUSÃO

A partir das duas grandes referências deste texto – a leitura de Stoler acerca do arcabouço nocional foucaultiano para a compreensão do racismo colonial e um brevíssimo mergulho, mediado pela literatura historiográfica, nos “arquivos coloniais” brasileiros – foi possível ver como o racismo, o Estado colonial e o biopoder são elementos de uma trama complexa que envolve diferentes sujeitos históricos. Podemos aqui utilizar a noção de “governamentalidade” para descrever a proliferação de “práticas de governo” no interior dos Estados coloniais. Trata-se de relações muito mais abrangentes do que uma redução/fixação da relação entre “senhores e escravos” a uma mera relação do tipo dominantes/dominados. Com essa leitura de nossa história/atualidade colonial, é possível ver, na ação dos diferentes atores sociais, como se construíram múltiplos significados sobre a vida, a liberdade, a escravização, a resistência, etc. Com isso, procuramos criar novos caminhos para reflexões e intervenções no campo da filosofia que levem em consideração as rupturas e continuidades que marcaram o racismo no Brasil.

REFERÊNCIAS

- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas a escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras: 2012.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales (perspectivas latinoamericanas)*. Buenos Aires: Fundación CICCUS, 2016.
- MBEMBE, Achille. “Nécropolitique”. *Raisons politiques*, n. 21, pp. 29-60, 2006/1.
- NASCIMENTO, D. A. A exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n. 28, pp. 19-35, 2016/1.
- NEGRI, A.; COCCO, G. *GloBAL: biopoder e lutas em uma América Latina globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- RUIZ, C. M. M. B. *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben*. Cadernos IHU, n. 39. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.
- STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire. Foucault’s History of Sexuality and the colonial order of things*. London: Duke University Press, 1995.
- STOLER, Ann Laura. *La chair de l’empire: savoirs intimes et pouvoir raciaux en régime colonial*. Paris: Éditions La Découverte, 2013.

“Perdão por não querer dizer...” *A economia do segredo* em Jacques Derrida

Victor Dias Maia Soares
(UERJ)

“Há segredo. Mas ele não se dissimula”
Jacques Derrida, *Passions*.

INTRODUÇÃO

“Perdão por não querer dizer...” Estranho e incompreensível *incipt*, que nos faz lembrar da célebre e esfíngica frase de Bartleby: “prefiro não”. O que não se quer dizer? Pelo que se pede perdão logo de início e sem nenhuma outra explicação? “Perdão por não querer dizer”. Eis aí toda uma cadeia de questões e problemas postos de alguma maneira em uma única e enigmática frase. Problemas que deveremos enfrentar, um pouco obliquamente, de modo desviante, até mesmo telegraficamente nisto que agora tentamos dar a ler. Questões desde as quais dois motivos nos apelam o imediato relevo, a saber, a questão do perdão, *se houver*, e a questão do segredo. Mas um segredo que não se reduz, como logo veremos, a nenhum conteúdo velado, a ser descoberto ou trazido à luz. De um segredo irreduzível ao domínio da antecipação, um segredo não comunicável, desconhecido, incognoscível e não compartilhável. Um segredo, em suma, absoluto.

Esta frase, “perdão por não querer dizer...”, não é nossa, claro está. E as aspas que a envolvem neste texto predizem uma ética da citação que ordena a sempre pedir perdão pelo que se cita, pela violência que corresponde a toda citação. Será preciso pedir perdão por citar, por falar em nome de alguém quando citamos, pela infidelidade da citação, pelo perjúrio a que corresponde toda citação. Com efeito, haveria que se colocar devidamente, se se pode dizer, a questão do *ethos* da citação, mas também da política da citação, uma “política de notas de rodapé”. Que é dizer

também uma política de leitura¹. Mas deixemos por ora essa questão. O alcance dessa frase, dizíamos, “perdão por não querer dizer”, pode, de um modo ou de outro, ser encontrado na leitura que Jacques Derrida dela faz nas poucas e densas páginas de *Donner la mort*². Aí, perdão e segredo são enfrentados desde uma abordagem nomeadamente desconstrucionista, se houver, marcando a originariedade dos motivos do perdão e do segredo. Dito de outro modo, afirma-se *por um lado* a lei de um segredo absoluto, um segredo inviolável e incomunicável. Um segredo, em suma, que porta o secreto de toda origem. O segredo da duplicidade da origem, do “mais de uma” [*plus d’une*] que a desconstrução derridiana releva e nos apela a pensar. A duplicidade da origem, e o mesmo é dizer a divisibilidade e o desvio da origem, da *différance* de toda origem³.

Por outro lado, o perdão. Um perdão que se inscreve nesse discurso ora como uma questão, a questão do perdão – ou mesmo, em nossos dias, como uma política do perdão⁴ –, ora como um performativo, um perdão que é enunciado performativamente em uma cena de perdão: perdão, me perdoem! E uma cena de perdão se impõe sempre que há dois, sempre que há um face a face mediado pela linguagem, sempre que há o perjúrio e a quebra da fé jurada. Desde sempre, em suma. Pede-se sempre perdão pela catástrofe, pela falha, pelo desvio que consiste a cada vez o endereçamento singular ao outro. Ao outro singular, absolutamente outro (*tout autre*), inacessível e secreto. “O outro é secreto porque é outrem”, diz-nos o sintagma de Derrida, que o completa em seguida: “Uma singularidade está, por essência, em segredo” (DERRIDA, 2001a, p. 397).

Esses motivos, do perdão e do segredo, têm uma grande envergadura na obra de Derrida, bem como grandes desdobramentos na recepção dessa obra em todo o mundo. Com isso, não se buscará aqui senão alguns esboços, algumas hipóteses de leitura que, no fundo, soarão como apostas. E

¹ Cf. SARAMAGO, Ligia. “Hermenêutica e desconstrução: por uma ética da leitura”. In.: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*.

² Cf. DERRIDA, J. *Donner la mort*.

³ Cf. DERRIDA, J. *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon*.

⁴ Lembremos, com efeito, das cenas contemporâneas de pedidos de perdão pelos representantes dos Estados nacionais às suas vítimas, e aos representantes das vítimas, inclusive nos lugares onde a tradição abraâmica não é a dominante, como ocorreram no Japão e na Coreia. Derrida denomina este processo de latinização mundializante como uma *mundialatinização*, a fim de tentar enunciar o efeito de cristandade romana que perpassa toda a linguagem jurídica-política das instituições em nossos dias. Cf. DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, op. cit.

todo esforço de leitura será, em última instância, uma aposta. Uma aposta que se movimenta aqui em direção a uma tentativa de pensar a singularidade do outro – do *tout autre* – de modo incondicional e sem reservas.

AS APOSTAS DE LEITURA

“Perdão por não querer dizer”. Uma primeira observação, que deveremos fazer trabalhar aqui, talvez seja a de um perdão que é pedido por um segredo que se guarda, por um segredo inconfessável. Mas o que é que não se quer dizer? E tratar-se-ia de buscar compreender se este “não querer” não assume também, *talvez*, a figura de um “não poder”. “Perdão por não *poder* dizer...” Anunciando aí toda uma problemática da soberania, do poder e da possibilidade que reverbera pela história da filosofia⁵. Pois bem, em seu trato dos motivos do segredo e do perdão, Derrida afasta e distingue o segredo, o segredo absoluto que ele nos dá a pensar, tanto da sua aproximação alemã, *Geheimnis* (o íntimo, o redobrado, o retirado na retração, o interior velado do em casa (*chez soi*)), como da grega, *cripta* (*krypto*, *kruptos*). A abertura permitida pela desconstrução nos permite pensar a lei de um segredo absolutamente secreto, não redutível à fenomenalidade, à luz fenomenológica, ao aparecer ou ao tornar-se presente numa simples presença a si.

E será preciso, em primeiro lugar, nos afastar de toda a ladainha que pulula em torno de uma leitura dita pragmatista da desconstrução. Tal leitura consideraria o gesto derridiano acerca do segredo e do perdão, entre outros motivos do seu pensamento, um gesto mais propriamente *privado*, carente de consequências éticas e políticas. Sem fazer maiores alardes da “leitura” que nomeadamente Richard Rorty faz de Derrida, é preciso dizer que, pelo contrário, o segredo absoluto enunciado pelo filósofo da desconstrução é a condição quase-transcendental de possibilidade para a democracia e, *ipso facto*, para o político e o jurídico. Não se pode pensar o outro, na sua singularidade absoluta, na originária dissimetria da *im-possível* relação com o eu, senão segundo a lei de um segredo incondicionalmente absoluto. *Antes* da revelação (*Offenbarung*), da instituição do revelado, Derrida re-*pensa* a alteridade e a vinda do outro desde a revelabilidade (*Offenbarkeit*), do “deserto no deserto” que designa a ex-

⁵ Cf. DERRIDA, J. *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. I (2001-2002).

terioridade absoluta do outro, do fora absoluto que é segredo. Nada de democracia sem essa dimensão desértica e do outro e do segredo.

Derrida problematiza então uma ideia de democracia, e também de política, ainda ligada a uma abertura ao público, que tem lugar a partir da negação do segredo. Dito de outra maneira, trata-se de repensar um conceito de democracia segundo o qual a própria possibilidade do segredo mostra-se "antidemocrática", uma vez que o secreto se inscreva tradicionalmente na *esfera privada*. Restringindo assim o segredo ao domínio do privado, esta concepção de democracia que o autor põe em questão não considera a estrutura do segredo que é ao mesmo tempo heterogênea ao político e indissociável dele. Tal segredo não se refere, no entanto, àquilo que é representado na cabeça do sujeito, e que o mesmo escolhe manter em sigilo ou partilhá-lo, mas coincide com a própria experiência da singularidade⁶. E, adiantando uma questão que logo irá se impor a nós, na cena originária do perdão, se assim pudermos dizer, que é a cena abraâmica, há a dupla lei secreta à qual Abraão está obrigado. Ele porta o segredo que não conta nem a Isaac nem à Sara, mas também é portado pelo segredo absoluto e inacessível de Deus. Sendo o segredo o que por definição dissocia ou separa (*se cernere*), ele é ao mesmo tempo a própria condição da relação com a alteridade de outrem, da relação com outro que, como outro, é absolutamente secreto e inacessível. E terá sido a partir da dupla obrigação deste segredo que Abraão toma a decisão a mais responsável, todavia perjurando e devendo pedir perdão. Porque para ser justo e responsável, é-se ao mesmo tempo injusto e irresponsável.

Ninguém ousaria recusá-lo: a brevíssima narrativa daquilo a que se chama "o sacrifício de Isaac" ou "Is'hac atado" (Chouraqi) não deixa nenhuma dúvida sobre este *fato*: Abraão guarda silêncio, pelo menos quanto à verdade daquilo que se prepara para fazer. Por aquilo de que sabe, mas também por aquilo de que não sabe nem finalmente nunca saberá. Do apelo e da ordem singulares de Deus, *Abraão não diz nada a ninguém*. Nem à Sara, nem aos seus, nem aos homens em geral. Não confia o seu segredo, não o divulga em nenhum espaço familiar ou público, ético ou político (DERRIDA, 1999, pp. 171-172).

⁶ Cf. DERRIDA, J. "Remarks on deconstruction and pragmatism". In.: MOUFFE, Chantal. (Org.) *Deconstruction and pragmatism*, pp. 82-83.

Há também, e fundamentalmente, uma dimensão sacrificial neste segredo que Abraão porta – sobre o qual retornaremos mais adiante –, que consiste na passividade da sua obediência ao ordenamento de Deus que permanece, todavia, em segredo para ele. Há um segredo, relativamente aos seus, e aos outros em geral, ao qual Abraão tem acesso e ao qual ele decide ativamente manter em sigilo. Por outro lado, há um segredo, um arqui-segredo, do qual ele não partilha com Deus, mas que dá conta da “prova da incondicionalidade no amor, a saber, na fé jurada entre duas singularidades absolutas” (DERRIDA, 1999, p. 205).

Se a cena abraâmica se mostra aqui fundamental para a compreensão de nossas questões, é preciso ainda salientar que a leitura empreendida por Derrida dessa cena circunscreve e marca uma a-teologização e uma heterologia de tal leitura. Derrida pensa Abraão e a cena abraâmica de um outro modo. E mesmo, seguindo Kafka, pensa um outro Abraão, o que neste contexto corresponde a pensar e dar a pensar uma outra civilização⁷. Pensar a cena abraâmica de um modo heterológico e a-teológico é, deste modo, uma maneira de pensar o outro singularmente, de modo incondicional e absoluto. A alteridade absoluta pensada por Derrida, neste contexto, é a relação interrompida – sem interrupção – com o outro, o separado e o secreto. Sem nos deixarmos seduzir facilmente pelos discursos fáceis, e por vezes demasiado aplainados, que aumentam hoje em dia relativamente à “tolerância ao outro”, o “respeito ao outro”, à simples “abertura ao outro”, devemos atentar nas injunções, nas insuficiências, nas falhas, nas violências que todo endereçamento ao outro abre. Este (qualquer) outro que acolho, que porto em mim é em primeiro lugar segredo.

E seria preciso ainda trazer à luz a aporia da responsabilidade, a estrutura do *double bind* que nos faz irresponsáveis quanto mais responsáveis nós somos, o paradoxo que nos faz “dar a morte”, isto é, sacrificar a fim de sermos infinitamente responsáveis. Acerca disto voltemos uma vez mais ao exemplo bíblico, ao exemplo exemplar do que, na cena abraâmica, se convencionou chamar o *Sacrifício de Isaac* (Gênesis, 22). Há ali, na provação de Abraão por Deus, uma aliança, a aliança eletiva entre ambos que permanece, todavia, em segredo. E a eleição é um apelo não ao conforto, mas à responsabilidade e ao sacrifício. Diante da provação de Deus, diante do chamado do outro absoluto, Abraão responde imediatamente, sem

⁷ Cf. DERRIDA, J. *Le dernier des Juifs*.

deliberação, sem cálculo, sem demora: "Eis-me aqui". Deus prova então a fidelidade da fé de Abraão, pedindo-lhe que ofereça o seu filho Isaac, o herdeiro da promessa, em sacrifício. Sem dar nenhuma razão ou justificativa do seu pedido, isto é, permanecendo em segredo, Deus solicita que Abraão dê a morte ao que tem de mais precioso e único. Não seria possível que ele designasse outro no lugar de Isaac, não seria possível nem mesmo que ele se oferecesse em sacrifício no lugar do seu filho, e dizendo hipoteticamente "eis-me aqui, leva-me a mim". Abraão deveria oferecer em sacrifício não algo trivial, sem valor, algo que pudesse ser imediatamente repostado. Não. Deus exige-lhe o mais difícil e o mais doloroso dos sacrifícios, e Abraão responde imediatamente, sem pestanejar, sem pedir explicações, sendo absolutamente responsável. E ser responsável significa aqui responder imediatamente ao apelo do outro absoluto. É a Isaac, portanto, que Abraão deve dar a morte, a nenhum outro, nenhuma substituição é possível. "A responsabilidade exige a singularidade insubstituível" (DERRIDA, 1999, p. 77).

Nas palavras de Kierkegaard, em *Temor e tremor*, o cavaleiro da fé que é Abraão, "na solidão do universo, jamais ouve uma voz humana; avança sozinho com sua terrível responsabilidade" (KIERKEGAARD, 1979, p. 265). Abraão avança sozinho, trai a generalidade da regra, transcende o dever a fim de ser responsável, absolutamente responsável, segundo o registro sacrificial da responsabilidade, mas também segundo o registro de um duplo segredo, o que mantém relativamente à Sara e a Isaac, por um lado, e por outro lado o segredo com Deus, na interrupção com Deus, aquele que permanece inacessível⁸. "O segredo é aqui", diz-nos Derrida, "essencial ao exercício desta responsabilidade absoluta como responsabilidade sacrificial" (DERRIDA, 1999, p. 96). Para manter-se, pois, absolutamente fiel a Deus, absolutamente responsável ao seu apelo, Abraão perjura e é irresponsável com Isaac e com Sara.

E Abraão terá sido aquele que soube guardar o segredo, aquele que atestou a fidelidade da sua fé no outro absoluto, mantendo-se ao mesmo tempo o mais fiel e o mais perverso dos homens. Aquele que, relativamente a Deus e diante de Deus, terá co-respondido imediatamente ao seu ape-

⁸ Para uma leitura mais pormenorizada do segredo em Jacques Derrida, cf. também HADDOCK-LOBO, R. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ NAU, 2011, p. 115 e seq.

lo, suspendendo teleologicamente a sua ligação com o mundo e com a ética, não respeitando, portanto, o dever em nome do dever de responder ao apelo do outro absoluto. E também aquele que, relativamente aos seus, aos seus próximos, aos que mais ama, trai, é irresponsável e perjura, sendo a experiência do perjúrio, “uma certa experiência do perjúrio, [...] a provação dolorosa e originária da fidelidade” (DERRIDA, 2014, p. 89). Terá sido então perjurando, e sendo irresponsável, que Abraão prova a sua fidelidade, a fidelidade da sua fé em Deus, ou no outro absoluto.

Abraão mantém-se no segredo que porta e, ao mesmo tempo, é portado pelo segredo absoluto de Deus. Já a caminho do monte Moriah, o lugar designado por Deus para a consumação do sacrifício, Isaac indaga o pai sobre o que será oferecido em sacrifício: “Meu pai, temos aqui o fogo e a lenha, mas onde está a ovelha para o holocausto?”. Ao que Abraão, mantendo-se na fidelidade da sua fé e sem, contudo, mentir, responde: “Deus providenciará ele mesmo uma ovelha para o holocausto, meu filho”. Abraão, portanto, não deixa de responder-lhe, “não se cala e não mente. Não diz a não-verdade” (DERRIDA, 1999, p. 86). Ele responde ao questionamento de Isaac, mas permanece em segredo, de uma certa maneira ele permanece em silêncio. “Esse silêncio ganha todo o seu discurso” (DERRIDA, 1999, p. 87). Aqui, a responsabilidade infinita, o segredo e o silêncio seriam transpassados por uma mesma linha, um mesmo liame desde o qual se torna possível pensar uma *decisão* digna deste nome. Isto porque, para Derrida, a singularidade unicamente a partir da qual se pode decidir esvai-se no instante em que a linguagem entra em cena. Desde o instante em que, entre duas singularidades, interpõe-se a “instância universalizante que é a linguagem” (DERRIDA, 2001b, p. 122), não é mais possível decidir, isto é, ser responsável. A linguagem precipita a singularidade na generalidade ética que nos apela a responder pelos próprios atos, a prestar contas, a dar satisfações publicamente. E terá sido neste sentido que Kierkegaard enuncia a diferença entre Abraão – o cavaleiro da fé – e o herói trágico. O herói trágico, ele diz, “renuncia a si mesmo para exprimir o geral; o cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter em Indivíduo” (KIERKEGAARD, 1979, pp. 260-261). Abraão mantém-se, portanto, numa relação absoluta com o absoluto, em silêncio, em segredo, nesta terrificante responsabilidade. Ele age ao mesmo tempo de modo absolutamente responsável e irresponsável. *Por um lado*, obedece fielmente ao apelo

de Deus – e lembremos do caráter demasiado cioso, carente, vingativo, choroso e melancólico do Deus bíblico –, mantendo-se no segredo relativamente aos seus até o derradeiro instante. *Por outro lado*, atestando a fidelidade da sua fé, acatando fielmente o ordenamento da alteridade absoluta de Deus, ele perjura, abre-se ao mal radical e é irresponsável, devendo pedir perdão por *decidir* obedecer ao chamado de Deus. Sem esta possibilidade, diz-nos Derrida em *Politiques de l'amitié*, “sem a possibilidade do mal radical, do perjúrio e do crime absoluto, nenhuma responsabilidade, nenhuma liberdade, nenhuma decisão” (DERRIDA, 1994, p. 247).

Ao responder imediatamente ao apelo de Deus, o outro absoluto, ao manter-se na observância do segredo para com a alteridade absoluta, Abraão rompe com o mundo e com o que nele nos obriga a seguir a regra, a acatar os indicativos formais de conduta. E, neste sentido, Abraão não é senão o mais irresponsável dos homens, aquele que terá traído os seus, aquele que terá perjurado na relação com o filho a quem mais amava. Ele se *resigna* na fidelidade da sua fé ao *resolver* dar em sacrifício a morte ao único filho, ao herdeiro da promessa. Ele, em suma, trai e perjura a fim de manter-se fiel ao outro absoluto. Porque não se é fiel ao outro senão traindo, perjurando, abjurando, sendo irresponsável, suspendendo o programa, o cálculo e a regra. Não se é fiel ao outro senão decidindo ali mesmo onde a absoluta indecidibilidade tem lugar, ali onde nada nem ninguém pode decidir por si. De uma indecidibilidade que resta sempre estranha à ordem de todo e qualquer horizonte de saber, de uma indecidibilidade que não corresponde à etapa anterior a nenhuma decisão, mas que estrutura a própria possibilidade da decisão, uma indecidibilidade que “insiste e se repete através da decisão *tomada* e para lhe salvaguardar como tais a sua essência ou a sua virtude decisórias” (DERRIDA, 1994, p. 247).

A decisão de Abraão é, pois, *tomada* no silêncio e no segredo. Contra a singularidade secreta e silenciosa de toda decisão responsável, a generalidade da ética, neste sentido, não faz senão retirar toda responsabilidade da decisão, ao regular uma certa noção de responsabilidade que corresponde ao *falar*. E há mesmo uma espécie de alergia das instituições, da ética, da moral, da política, dentre outras, ao segredo, ao segredo irreduzível, ao arqui-segredo. Estas instâncias, diz-nos Derrida, “são constituídas como instâncias próprias para pedir contas, quer dizer, respostas,

responsabilidades assumidas” (DERRIDA, 1993, p. 58). Constituídas, portanto, para repelir o segredo, excetuando-se as formas condicionais do segredo, quer dizer, os modos desde os quais um segredo é partilhável, ou pode, de alguma maneira, tornar-se público. Dito de outra maneira, as instituições admitem um certo segredo, um segredo enquanto problema, um segredo que pode ser revelado ou guardado, um segredo mantido em reserva, mas na iminência de ser exposto, tal como um corpo que, mesmo coberto, pode a qualquer momento ser despido, ser posto literalmente a nu. Não é, certamente, a este segredo que aqui nos referimos quando falamos do segredo absoluto ou ainda do arqui-segredo. Quanto àqueles tradicionais modos de consideração do segredo, como, por exemplo, o segredo de Estado, o segredo confessional, o segredo de fabricação, o segredo profissional, Derrida observa que se tratam aí de segredos condicionais⁹. Trata-se do segredo tomado enquanto problema a ser compartilhado e resolvido segundo um campo de saber específico. Esta perspectivação tradicional do segredo, no entanto, não faz senão tomá-lo desde um *pon-to de vista* condicional e programático, isto é, mantém ainda o segredo no interior de uma estrutura de pensamento segundo a qual o segredo é tomado como uma não-fenomenalidade com o caráter de poder tornar-se manifesto ou de devir fenomenalidade. Em *Passions*, Derrida precisa quanto ao segredo que:

Heterogêneo em relação ao escondido, ao obscuro, ao noturno, ao visível, ao dissimulável, até mesmo ao não-manifesto em geral, ele não é desvendável. Permanece inviolável até quando se acredita tê-lo revelado. Não que se esconda para sempre numa cripta indecifrável, ou atrás de um véu absoluto. Simplesmente excede o jogo do vendar/ desvendar: dissimulação/ revelação, noite/ dia, esquecimento/ anamnésia, terra/ céu etc. [...] Sua não-fenomenalidade não tem relação, nem mesmo negativa, com a fenomenalidade. Sua reserva não é mais da ordem da intimidade que gostamos de chamar de secreta, do muito próximo ou muito próprio que aspira ou inspira tantos discursos profundos (o *Geheimnis* ou, mais rico ainda, o inesgotável *Unheimliche*) (DERRIDA, 1993, pp. 60-61).

⁹ Cf. DERRIDA, J. *Passions*, p. 59.

O segredo do qual nos fala Derrida é, portanto, um segredo irreduzível a uma forma visível ou a um jogo de luzes através do qual seria possível ao “conteúdo” deste segredo manifestar-se. *Há segredo [Il y a du secret]* – fórmula da qual Derrida, no seu idioma, terá feito um sintagma –, há segredo, dizíamos, mas este segredo é, pois, um segredo incomunicável e imparilhável. Este segredo absoluto, este arqui-segredo não pode ser enunciado por uma confissão, não pode ser violado, *ele* não pode, enfim, ser reduzido a nenhum *dar a saber*. E não se trata nem mesmo de uma espécie de interiorização de um conteúdo que restaria em todo caso disponível ao seu detentor para que o confessasse num determinado momento, segundo uma determinada vontade. Este arqui-segredo é da ordem de uma exterioridade absoluta, da ordem de um fora que não é nunca apropriável enquanto tal. É o “deserto no deserto”, a chance para toda e qualquer decisão responsável, a chance de uma relação outra ao/com o absolutamente outro, a chance, em suma, de uma *outra tolerância*, como nos diz Derrida em *Foi et Savoir*: “Uma outra ‘tolerância’ corresponderia à experiência do ‘deserto no deserto’, ela respeitaria a distância da alteridade infinita como singularidade” (DERRIDA, 2001b, p. 37).

Abraão, como vimos, indagado por Isaac sobre o carneiro a ser oferecido em holocausto, mantém o segredo com Deus, respondendo a Isaac sem, ao mesmo tempo, nada dizer. Ele “assume a responsabilidade que consiste em estar entrincheirado na sua própria singularidade no momento da decisão” (DERRIDA, 1999, p. 87). E aqui a generalidade da ética é o obstáculo a ser transposto por Abraão para que este realize a vontade de Deus, é mesmo a “tentação”¹⁰, diz-nos Kierkegaard. O cavaleiro da fé deve transpor a barreira da ética a fim de consumir a vontade do absoluto. No seu silêncio, o endereçamento ao outro como endereçamento ao inacessível, como fé – como *adoração*, ousemos dizê-lo, na esteira de Jean-Luc Nancy¹¹ –, interrompe a mediação da linguagem na relação dissimétrica entre duas singularidades. Não se trata, como na ética, de dar a compreender; uma vez que o absoluto permaneça inacessível. Entregue à lei de um silêncio tumular, que não se deixa nunca apropriar pela tercialidade perjuradora da linguagem, este segredo responde de maneira infinitamente responsável ao apelo da alteridade absoluta.

¹⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 245.

¹¹ Cf. NANCY, Jean-Luc. *L'Adoration: Déconstruction du christianisme*.

Neste sentido, o portar um segredo coloca-nos já em um movimento de uma fidelidade suposta, uma fidelidade ao segredo que se porta, que melancolicamente se precipita na inevitável experiência do perjúrio. É preciso manter-se fiel ao segredo, guardar o segredo que nos foi confiado. Mas, ao mesmo tempo, o perjúrio se constitui como a “provação dolorosa e originária da fidelidade” (DERRIDA, 2014, p. 89).

CONCLUSÃO

Assim, ensaiando mais duas ou três palavras sobre a imensa questão do segredo em Derrida, a título de uma conclusão apressada, abrupta e insuficiente, seria preciso ainda remarcar que pensar essa exterioridade absoluta, esse “deserto no deserto” enunciado por Derrida como o segredo absoluto, não é possível senão pensando-o como a *im-possível* possibilidade de todo e qualquer acontecimento. Dito de outra maneira, o advento do absolutamente outro, o acontecimento da vinda do outro absoluto, que a desconstrução derridiana nos dá a pensar, não é possível senão desde a incondicionalidade de um segredo que não se faz jamais saber. Isso porque o acontecimento não pode ter lugar senão na forma do desconhecido e do incalculável, do secreto, da monstruosidade deste absolutamente outro que chega e que apela o acolhimento.

Todo endereçamento ao outro, ao *não importa quem*, ao *tout autre*, é então um endereçamento ao desconhecido e ao absolutamente inassimilável. Devendo, pois, permanecer sempre aquilo que *é*, outro, esse outro não se mostra jamais como uma determinação apreensível ou ajustável à ordem do eu. Que é dizer que, para ser outro, para ter a sua singularidade resguardada, ele deve permanecer secreto. Neste sentido, se, *por um lado*, o segredo é mesmo o que nos faz sentir a solidão do portá-lo e do transportá-lo, *por outro lado*, este segredo absoluto é também a condição para a justa relação ao outro.

Desse modo, se isso que aqui pretendemos dar a ler, a saber, a dupla injunção do segredo, bem como a sua necessária relação com o perdão, *se houver*; se isso por vezes teve a figura de uma precipitação religiosa do motivo do segredo, isto é, se o segredo em última instância restou ainda demasiado marcado pela sua proximidade com o teológico, eles não correspondem, todavia, ao mesmo. Como observa Derrida em *Psyché*, “se

o teológico se insinua necessariamente aí, isso não quer dizer que o segredo seja, ele mesmo, teológico. Mas alguma vez há isso, o segredo ele mesmo, propriamente dito?” (DERRIDA, 1987, p. 558).

REFERÊNCIAS

- DERRIDA, J. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- _____. *Passions*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- _____. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
- _____. *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001a.
- _____. *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 2001b.
- _____. *Séminaire La bête et le souverain*. Vol. I (2001-2002). Paris: Galilée, 2008.
- _____. *Le dernier des Juifs*. Paris: Galilée, 2014.
- DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Edições Loyola/ ed. PUC-Rio, 2004.
- KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- MOUFFE, Chantal. (Org.) *Deconstruction and pragmatism*. London/New York: Routledge, 2005.
- NANCY, Jean-Luc. *L'Adoration: Déconstruction du christianisme*, 2. Paris: Galilée, 2010.

Questão do pensamento no pós-estruturalismo a partir de Lévi-Strauss

Carlos Estellita-Lins
(FIOCRUZ)

1

Partiremos de um problema filosófico relevante, porém sutil, que permanece tematizado de modo rarefeito – a existência de um Outro do pensamento encarnada na interrogação sobre um pensamento dos outros – ameríndios, melanésios, africanos, indianos, chineses, persas, semitas e outros (estes que seriam facilmente reconhecíveis enquanto “bárbaros” ou “selvagens” no século XIX). A tentativa de compreender como sociedades selvagens admitem espaço, tempo, número, lógica categorial, classificações e causalidade, para nomear alguns temas principais, anima certas investigações da antropologia social desde Edward Tylor, George Frazer, Émile Durkheim e Lucien Lévi-Bruhl, passando pelo debate de Davos e pela etnologia estruturalista.

O encontro com outros homens, semelhantes, mas desiguais, teria necessariamente suscitado a pergunta sobre seu caráter racional. Embora os gregos estivessem desde sempre às voltas com “seu” Oriente e “os” bárbaros, foi a invasão das Américas que constituiu um evento absolutamente marcante para a filosofia européia. O Outro de Montaigne é indubitavelmente um tupinambá. Como sabemos através dos Ensaíes, os ameríndios adquiridos na feira de Rouen tornam-se informantes sobre os hábitos de guerra e canibalismo dos tupis do litoral brasileiro. Por isto, inclusive, a apologia de Raymond Sebond ganha cor, relevo e figura muito especiais. O Outro de Rousseau é novamente um ameríndio, desta vez sem endereço próximo ou cargo de mordomo. Seu estatuto é incontestavelmente fundamental e ultrapassa qualquer ênfase concedida ao jusnaturalismo ou ao contrato social em sua filosofia.

O estrangeiro de Leibniz é o chinês que mora na China visto por interlocutores jesuítas (graças à gramática de Port Royal eles se tornariam

grandes gramáticos do *nheengatu* e de outros idiomas indígenas). Quando Herder e Leibniz estão às voltas com o Outro chinês, o idioma lhes intriga especialmente, com sua estranha grafia, assim como sua matemática. O filósofo da compossibilidade quer saber se aquele povo conhece o teorema de Pitágoras. Ser dotado de pensamento filosófico implicava em lógica e matemática. Na esteira do silogismo, exigia-se o conhecimento da causalidade como atestado de problematização filosófica.

A luta interminável entre Mesmo e Outro, encenada pelo mestre e pelo escravo na Fenomenologia do Espírito de Hegel, foi pautada nas revoltas escravas do Haiti (NESBITT, 2005; BUCK-MORSS, 2009). O povo Outro de Schopenhauer provém diretamente dos textos sagrados indianos e lhe inspira uma releitura visceral de noumeno e fenômeno. Efetivamente, Schopenhauer esteve às voltas com os indianistas, com Max-Müller e com o enigma do indo-europeu (DUMOULIN, 1981; ABELSEN, 1993; COOPER, 2012). No caso do budismo e confucionismo japoneses podemos afirmar que a “filosofia” era uma noção bastante instável e contestada no final do século XIX, suscitando sua compreensão enquanto religião (GODART, 2008).

Não se poderia deixar de assinalar ainda o *Mutterrecht* de Bachofen, com seus ecos na direção de Jakob Burckhardt, Friedrich Nietzsche e muito especialmente de Marx e Engels (questão do matriarcado originário e do comunismo primitivo será posteriormente mais bem cuidada pela antropologia marxista).

Um momento de fértil estranhamento acerca da natureza supostamente superior, “raciocinante” e única da filosofia emerge exatamente na confluência de filologia, helenismo, arqueologia e antropologia. Refiro-me aos “ritualistas de Cambridge”, que assumem a problematização do “milagre grego”. Jane Harrison, Gilbert Murray, AB Cook e FM Cornford suspeitavam que entre o pensamento mítico e a aurora da filosofia grega não havia diferença de natureza, mas talvez apenas de grau. Isto é supor que os gregos e seus antecessores também foram um pouquinho bárbaros ou selvagens, ou ainda, que o triângulo retângulo é um cálculo, mas também foi uma seita secreta. vide *Principium Sapientiae*; Nesta vertente, poderia situar-se a escola de psicologia histórica de Émile Meyerson e Louis Gernet, com sua repercussão entre helenistas contemporâneos do estruturalismo como Pierre Vidal-Nacquet, Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne, sem mencionar atualmente as pesquisas de Geoffrey Lloyd.

2

O estruturalismo, geralmente associado à obra de Claude Lévi-Strauss, guarda relações complexas com o chamado pós-estruturalismo. Estes nexos podem ser situados a partir de questões filosóficas como o conhecimento, o pensamento e a ciência, especialmente a partir de uma época de disputa generalizada sobre o fim da metafísica.

A hipótese que será examinada provisoriamente supõe que o “pós-estruturalismo” ganha sentido se admitirmos uma reconsideração do pensamento filosófico pelo trabalho etnológico sobre os mitos (pensamento mítico ou mito-lógicas) a partir da obra de Lévi-Strauss (CLS). A importância de sua recepção no pensamento filosófico francês foi considerável, tendo impacto na filosofia e na linguística, exatamente a partir de um Outro pensante – esquecido ou recalcado – outra língua, outra cultura, outro pensamento e ainda a questão de uma “outra” lógica. Ou, sobretudo, de uma outra relação com a lógica, – independente da questão das origens da geometria, da etnomatemática, de uma tábua das categorias inerente ao grego. Questões fulcrais como diferença e repetição, Mesmo e Outro, identidade e logos permaneciam embaralhadas na literatura etnológica sob a rubrica do etnocentrismo. A escola sociológica francesa e sua cumulação com CLS reencenaram alguns destes temas centrais para o discurso filosófico, que então puderam ser progressivamente reapropriados e deslocados em direções distintas.

O Estruturalismo foi criado como moda nos primórdios do midiatismo filosófico francês, mas também foi reconhecido como método, no interior da escola semiológica de Paris. No dizer de CLS, havia apenas dois outros estruturalistas além dele próprio: Georges Dumézil e Émile Benveniste. Cabe recordar que este movimento estruturalista não foi estranho aos momentos de grande interesse pela linguagem no campo filosófico. A virada linguística (*linguistic turn*) pode ser vista enquanto diáspora reunindo compreensões polarizadas da linguagem, seja como expressão, seja como cálculo. Linguagens naturais e linguagens artificiais suscitaram uma pergunta sobre a relação do pensamento com a linguagem. Por um lado, assistimos a progressiva transformação da filologia clássica em linguística, sob algumas teorias do signo. De outro lado, verificamos a complexificação da lógica sob os inúmeros desenvolvimentos da matemática, com ênfase

numa teoria proposicional que se estende até a sintaxe e a semântica. A expressão *linguistic turn* descreve uma vertente logicista (filósofos analíticos) e uma vertente coloquial languageira (continentais), a que poderíamos acrescentar as disciplinas científicas de investigação propriamente linguística da linguagem – fonética, fonologia, semiologia, semiótica, etc. com várias ramificações nas ciências sociais, etológicas, cognitivistas. Cumpre ressaltar que a filosofia analítica permaneceu absolutamente etnocêntrica, pressupondo os desenvolvimentos da lógica e da “ciência moderna” como manifestação paradigmática do trabalho do pensamento.¹

Para Manfred Frank, a virada linguística constitui uma base compartilhada da “transgressão do paradigma do sujeito da filosofia clássica” (FRANK, 1989: 217), tendo preferido descrever o movimento filosófico parisiense com o nome de neo-estruturalismo, enquanto Jürgen Habermas precisou elevar o tom da polêmica, criando a alcunha de “discurso filosófico da modernidade”. Para ambos existe profunda continuidade do pós-estruturalismo com o estruturalismo. Em contrapartida, reconhecemos aqueles que hipertrofiaram a leitura de Jean-François Lyotard, adotando o termo filosofia pós-moderna ou pós-modernidade, geralmente sem dedicar ao conceito sua devida atenção (o que permitiu nova confusão com o “pós-” de pós-estruturalismo). Em ambiente universitário estadunidense predominou o termo pós-estruturalismo, embora os primeiros comentadores franceses tenham insistido claramente na expressão “filosofias da diferença”, que soa mais descritivo e preciso. Observe-se que autores mais atuais como Maniglier, Meillasoux e Viveiros de Castro tendem a reaproximar estruturalismo e pós-estruturalismo, aliás, não sem acordo com as intuições da história do estruturalismo redigida por François Dosse (DOSSE, 1993). Deste modo, tomando as certezas classificatórias como hesitações heurísticas, adotamos a hipótese acessória de que há continuidade entre estruturalismo e pós-estruturalismo. Admitimos assim que a etnologia estrutural de CLS foi seminal para este período, não somente em função de adesões ou oposições, mas porque estabeleceu agenda e temas circunscritos ao debate sobre o humanismo que envolveu diretamente Sartre e Heidegger. O “homem” discutido pelo existencialismo, pela fenomenologia e pela ontologia fundamental tangenciava uma antropo-

¹ Excetuando evidentemente o espanto e a irritação wittgensteiniana com o Ramo de Ouro de Frazer que contrasta com o interesse de Edmund Husserl por alguns trabalhos de Lévi-Bruhl.

logia filosófica exaustivamente etnocêntrica que iria ter seu contraponto na antropologia social estruturalista. O personagem *anthropos* balançava num pêndulo entre a filosofia e as ciências sociais. Seria relevante investigar de que modo Merleau-Ponty, que mantinha contato pessoal com CLS, iria influenciar a geração dita pós-estruturalista.

Nosso etnólogo teve uma produção extensa e polêmica, exercendo duradoura influência em seu campo. *Tristes trópicos* consiste em uma etnografia e num “livro de viagens” estreante e logo premiado. As estruturas elementares de parentesco revolucionaram os estudos especializados da área, propagando noções de significante, interdição e inconsciente inéditas. As coletâneas de papers sobre etnologia e linguística da antropologia estrutural 1 pertencem ao mesmo estrato do parentesco, mas tem caráter metodológico mais amplo visando a etnologia em sua totalidade. Assinlo aqui a possibilidade de considerar enquanto série as diversas obras de CLS, destacando sua leitura retrospectiva a partir dos quatro copiosos volumes das mitológicas e ainda os quatro volumes subsequentes chamados de “pequenas mitológicas”.

Adotarei uma periodização improvisada da obra, admitindo blocos subsequentes: estudos de parentesco, o conjunto que denominarei “tripé do pensamento”, as grandes mitológicas e as pequenas mitológicas; O curso na EHESS de 1960-61 gera pelo menos três textos publicados ao longo de 1962, que foram recebidos com especial interesse na antropologia, e do mesmo modo devem ter marcado os jovens pensadores da geração pós-estruturalista: o ensaio *Totemismo Hoje*, o texto *Jean-Jacques Rousseau inventor das ciências do homem* e o impactante livro *Pensamento selvagem*. No primeiro, é revista a “falsa questão” de um pensamento totêmico que seria muito encontradiço nas sociedades selvagens. Os alvos são Durkheim, van Gennep e Freud entre outros, mas chamava especialmente atenção um breve comentário sobre Henri Bergson, que o colocava no exato e mesmo plano que o pensamento aborígene. O texto sobre Rousseau surpreende por tematizar o homem em seu etnocentrismo (tão bem distribuído quanto o bom senso), mas, sobretudo por apresentar a dupla Durkheim-Mauss (escola sociológica francesa) em quase continuidade com a filosofia de Rousseau e dos iluministas/enciclopedistas franceses. O termo “pensamento selvagem” nomeia uma flor silvestre, que pode ser cultivada, assim como uma experiência de pensamento que teria sua va-

riante selvagem e aquela domesticada, mais familiar e cara aos filósofos. Neste livro encontramos uma dedicatória à Maurice Merleau-Ponty e seu derradeiro capítulo questionando profundamente a crítica da razão dialética de Sartre no que concerne à teoria da história e sua função complexa em sociedades sem escrita.

Estas três obras compõem uma digressão sobre o pensamento em sua relação negativa com a história da filosofia – um pensador indígena sem o saber; um filósofo fundador do estudo dos indígenas e seu pensamento; e um filósofo duplamente próximo afastando-se desesperadamente dos selvagens. Não seria difícil verificar como o “tripé do pensamento” deixa sua marca em textos de Lyotard, Michel Serres, Claude Lefort, Roland Barthes, Michel Foucault, Gilles Deleuze ou Jacques Derrida. Aliás, tomarei Foucault como exemplo paradigmático desta hipótese. No caso das mitológicas isto é menos evidente. Trata-se de analisar e expor seu rendimento ou alcance.

A discussão implícita sobre pensamento e conhecimento na antropologia social a partir da obra de Lévi-Strauss – privilegiando especialmente: *Totemismo hoje*, *O pensamento selvagem* e *Mitológicas* – desemboca numa estranha correlação entre mito e pensamento. CLS fala em um esquematismo: “Portanto, é sobre o esquematismo primeiro do pensamento mítico que convém nos debruçarmos. Um esquematismo em si bastante complexo” (LÉVI-STRAUSS, 1970: 651). O Mito se apropria do mundo sensível porque é bom para pensar. Um mito coloca uma questão para outro mito – o “mitema” pensa, somos pensados pelo mitema. Um complexo projeto de etnologia comparada que compara o Outro com um outro, sem partir necessariamente do mesmo organiza-se com as mitológicas. Curiosamente os mitos estabelecem uma estranha dialogia que não pode ser reduzida ao problema científico ou à questão filosófica: “O pensamento mítico é por essência transformador. Cada mito, assim que nasce, modifica-se ao mudar de narrador, seja dentro do grupo tribal ou se propagando entre um povo e outro. Alguns elementos caem, outros tomam seus lugares, sequências são invertidas, a estrutura distorcida passa por uma série de estados cujas sucessivas alterações preservaram, entretanto, o caráter do grupo. Teoricamente pelo menos sabemos que estas transformações são em número limitado, embora saibamos que os mitos também morrem” (CL-S 1972b).

A relação de pensamento e linguagem encontra-se reorientada. Não existindo mais um suporte absoluto da filosofia na sua tradição de história e escrita, a história da filosofia e a história do pensamento precisam buscar novo arrimo. Nem a epopeia, nem a tragédia, nem o conto, nem o romance, nenhum destes gêneros se sustenta fora de uma historicidade do pensamento no Ocidente. O problema do pensamento mítico reconfigura a questão da escrita e da história em sociedades frias e ágrafas – este é o sentido mais radical das mitológicas que irá animar Foucault, Deleuze e Derrida entre outros. Sua repercussão na filosofia tem interesse multifacetado. A partir desta discussão emerge a possibilidade de ampliar a compreensão da filosofia fora do quadro do pensamento ocidental, porém mantendo diálogo com esta tradição. Como a filosofia se alimenta do pensamento outro, do outro, se alimenta de pensar-se outra.

Pressuponho que este problema foi obscurecido, minimizado e esquecido. Isto poderia ser atribuído à recepção anglo-saxã do pensamento francês no contexto de um embate entre analíticos e continentais assim como ao apreço em separar o estruturalismo de algo que surgia dele mesmo e buscava modificar seus rumos. Motivos intrínsecos à história da etnologia não serão examinados ainda que possam ter tido repercussão no discurso estritamente filosófico – a polêmica estadunidense contra a obra de Lévi-Strauss que vai do parentesco, sociedades dualistas, pensamento mítico, música acaba se reconfigurando no privilégio da performance ritual e na disputa sobre a interpretação. A antropologia sintética se transforma na discussão sobre a autoridade etnográfica e os regimes de escrita polifônico-dialógica (antropólogos do “writing culture” como Clifford e Markus) assim como no debate sobre a antropologia reversa. Chama atenção o fato de que os fundamentos do writing culture encontram-se expostos na gramatologia de Derrida embora nem sempre indicados ou aprofundados por seus mais notórios promotores.

As investigações supramencionadas evitam o debate filosófico (excetuando talvez Sartre e Bergson, mencionados por Lévi-Strauss num contexto estritamente etnográfico) constituindo uma radical renovação da antropologia social. No sentido de explicitar as noções de pensamento e conhecimento na obra de Lévi-Strauss, cabe indicar e tematizar os horizontes problemáticos oriundos do campo filosófico do pós-guerra, como – linguagem, homem, sujeito ou pensamento, que recebem trata-

mento rigoroso e inovador, dependendo inclusive de um confronto com a tradição filosófica europeia. A distinção kantiana entre conhecimento e pensamento, o conceito bergsonista de “intuição” em sua relação com a inteligência e a visada fenomenológica husserliana sobre a “origem da geometria” fornecem elementos para situar e problematizar a reivindicação de um pensamento selvagem, configurando um panorama de questionamentos compartilhado pela filosofia francesa.

3

Cabe assinalar o destaque da etnologia na discussão acerca do homem e seu duplo em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 1981). A questão do homem, no sentido de uma antropologia filosófica pós-crítica constitui a principal hipótese desenvolvida – para que surgisse o homem das ciências humanas, capturado entre seus duplos (dublês, fantasmas, simulacros) foi preciso que riqueza, vida e linguagem desenhasssem um polígono de acordo com os 4 elementos da representação clássica. Discutiu-se bastante sobre as palavras e as coisas (MC). Emergiu a questão de compreender a arqueologia como projeto que contextualiza e supera, portanto potencialmente transformadora das ciências humanas, deslocando sua expectativa humanista. Entende-se ainda, que teria sido uma filosofia ou programa do próprio estruturalismo, especialmente por que está ancorada na linguagem em suas relações com a a vida e as riquezas. Em MC assistimos a um cortejo complexo de quadros, enquadramentos e quadri-láteros assim como a uma apoteose do triedro impossível ou impensável.

Em HF desenvolve-se uma arqueologia da doença mental cuja gênese depende da desrazão no coração do “homem”. Nesta experiência trágica da loucura o lugar antropológico começa a ser escavado rumo a experiência médica e lírica, aonde o racionalismo e o cogito trabalharão partilhas orientadas por regimes de exclusão, separação, compartilhamento e espacialização. O hospital-hospício é parente do campo de concentração-*Lager*. Trata-se, portanto de mutação, fratura, transgressão e também de negociação. Em NC emergem corpo e morte sob o olhar médico nascente. Especialmente na figura do cadáver que enuncia a verdade sobre a doença e permite outro regime de articulação do visível com o enunciável. O que poderá ser visto e o que pode ser dito convergem de modo clínico, isto é,

muito peculiar. Vê-se claramente que qualquer interrogação sobre a morte em sentido antropológico é indicada pela arqueologia enquanto pergunta sobre linguagem e relação refundada, fresca, inovada com a verdade.

Em MC aparece a etnologia. Foucault evita chama-la de antropologia social, termo amis anglófono na ocasião. O tema de um sono antropológico parece decisivo nesta virada. Aquele Foucault da tese menor reaparece com força redobrada. Seu estudo sobre a antropologia de um ponto de vista pragmático, que destacava a importância de Nietzsche e da interpretação do superhomem no legado e contexto crítico kantiano, apontava para um retumbante fim do homem. O que significava? A rigor duas encaminhamentos. 1) Entender a continuidade de Nietzsche-Kant e portanto do problema da finitude no quadro de um pensamento dionisíaco-trágico que ainda precisa desvelar sob a tarefa de consumação do niilismo uma genealogia da verdade. Nenhuma destruição/ultrapassamento da metafísica sem a [crítica da verdade] crítica do humanismo como cúmulo da própria tarefa crítica. Isto significava abandono do homem em sua unidade coerência e consistência, portanto desligamento de qualquer filosofia do Cogito que pretenda oferecer sínteses. 2) afastamento do projeto antropológico existencial heideggeriano, jaspersiano, binswangeriano etc... aonde a crítica do humanismo seria transformada num outro homem feito de *dasein-cura*, de morte-finitude, de proveniência-lugar, etc. Observe-se inclusive que a reforma do homem e do projeto humanista, emerge em Sartre e Althusser (de modos totalmente distintos), que estão em suspeita neste momento da *démarche foucaultiana*.

O sono antropológico, que ainda insiste em ofuscar o problema crítico seu estertor ou transfiguração, é uma versão humanista do sono dogmático reconhecido por Kant. Trata-se de importante inflexão pois resume o papel de Nietzsche como personagem chave. Observe-se contudo que de modo sub-reptício será igualmente dublado ou simulado por certa etnologia (CLS) e certa psicanálise (Lacan). Ambas reaparecem no *gran finale* como contra-ciências envolvidas num trabalho de desfazer o homem.[cita fou citando CLS] Não se pode subestimar aqui a denuncia de um etnocentrismo radical, marcado pela discriminação/supervalorização da técnica – escrita, história, consumo de energia, combate a vida breve, avanço tecnológico. Esta foi a repercussão do libelo de CLS chamado *Raça e História/cultura*. Trocou-se raça por cultura, supostamente blo-

quando a eugenia e o holocausto, mas toda sociedade é necessariamente etnocêntrica, porém algumas à sua maneira, absolutamente centradas na dupla submissão do Outro: termodinâmica e colonialista.

Com Lacan devemos atentar para o problema da subversão do sujeito (os *écrits* são publicados no mesmo ano que MC) no sentido de um descentramento radical em relação ao Cogito. Somos falados pelo Outro, mas recebemos sua mensagem invertida especularmente. Donde a ilusão do Ego/migo/self que se origina de uma enunciação fundamental porém irrecuperável – vide esquema L, ou Z, etc. que também é um quadrado. Mas, é claro, este Cogito elástico tinha já recebido algumas distorções estratégicas com Husserl e Heidegger (O Rousseau de CLS seria mais uma). Na etnologia encontramos outros aspectos afins: o Inconsciente estrutural do cálculo do parentesco, o pensamento selvagem de uma ilusão totêmica, ou ainda o mito que nos pensa e vive, morre e responde a outro mito – entendimento sem sujeito transcendental. Tudo isto aponta para um Outro encarnado pelo selvagem que é a um só tempo a superação da metafísica ocidental e sua perplexidade com regimes de alteridade não-humanistas. Existe uma alteridade que resiste ao projeto de reconfigurar o humanismo racionalista do pós-guerra. Nem a fenomenologia nem o marxismo conseguem tematizar de modo suficientemente radical a divisão entre os homens ou no interior deste mesmo humano. A psicanálise torna-se mestra deste transindividual em seu fracionamento infracindivíduo (o sujeito não é transparente a si próprio, nem pré-existe fora deste conflito) e a etnologia senhora dos regimes fracionadamente interétnicos que também seriam transindividuais ou coletivos num sentido próprio (um grupo social não é transparente a si próprio, dependendo destas diferenças para existir). Na outra cultura, no selvagem, existe diferença. Est alteridade convoca uma prega ou dobra. Trata-se de um Outro que ek-siste.

Aqui emerge também e portanto a questão do impensado, que insiste no pós-estruturalismo via Blanchot e Klossowski proveniente de Heidegger.

O desfazimento do pensamento do homem, e portanto da escala filosófica e régua do Cogito, convida a um outro pensamento que é relação do pensamento consigo mesmo – descoberta de que o pensamento pensa até o limite e com isto repensar é pensar este limite. Um paradoxo emerge com a relação disto que pensa com o impensado. Este impensado não é

empiricamente um avanço nas fronteiras, mas ao contrário seria a dimensão transcendental pura e a priori de uma proveniência do pensamento. O pensamento vem de fora. O pensamento é do Outro.

4

Admite-se, portanto, uma ampliação do domínio conceitual da filosofia que repercute na geração de filósofos franceses dos anos sessenta. As questões de sua relação com o pensamento domesticado de sociedades históricas ou “quentes”, da articulação da bricolagem com a ciência e a técnica no pensamento selvagem, e ainda, da crítica ao etnocentrismo/ antropocentrismo devem ser destacadas na tentativa de compreender o sentido preciso do conceito de pensamento na obra de Lévi-Strauss e sua significação no dito pós-estruturalismo a partir desta.

No que concerne a este legado, interessa especialmente destacar a problematização ontológico-cosmológica da antropologia social contemporânea tal como se percebe nas teorias do perspectivismo ameríndio. CLS, depois das pequenas mitológicas, assinala um peculiar reencontro com a filosofia promovido por etnografias amazônicas: “Il est remarquable qu’à partir d’une analyse critique de la notion d’affinité, conçoit par les Indiens sud-américains comme faisant charnière entre des opposés humain et divin, ami et ennemi, parent et étranger, nos collègues brésiliens soient parvenus à dégager ce qu’on pourrait appeler une métaphysique de la prédation. (...) De ce courant d’idées, une impression d’ensemble se dégage: qu’on s’en réjouisse ou qu’on s’en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène anthropologique. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l’aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur.” (LÉVI-STRAUSS, 2000). O Pensamento ameríndio reaparece como combustível, quase gasolina.

REFERÊNCIAS

ABELSEN, P. Schopenhauer and Buddhism. *Philosophy East and West*, v.43, n.2, 1993, pp. 255-278.

BUCK-MORSS, S. *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2009.

COOPER, D. E. Schopenhauer and Indian Philosophy. In: VANDENABEELE, B. (Ed.). *A Companion to Schopenhauer*. Sussex, United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 266-279.

DOSSE, F. *História do estruturalismo. O campo do signo, 1945-1966*. Campinas: Editora Ensaio/Editora da Unicamp, v.1. 1993.

DUMOULIN, H. Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, v.42, n.3, 1981, pp. 457-470.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1981, 502 p.

FRANK, M. *What Is Neostucturalism?* Minneapolis: University of Minnesota Press. 1989 (Theory and History of Literature).

GODART, G. C. "Philosophy" or "Religion"? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth Century Japan. *Journal of the History of Ideas*, v.69, n.1, 2008, pp. 71-91.

LÉVI-STRAUSS, C. Postface. *L'Homme*, v.154-155, avril-septembre 2000, pp. 713-720.

NESBITT, N. The Idea of 1804. *Yale French Studies*, v.107, n.The Haiti Issue: 1804 and Nineteenth-Century French, 2005, pp. 6-38.

Drummond e o engajamento literário: Merleau-Ponty ou Sartre?

Cristiano Perius
(UEM)

Este estudo analisa a responsabilidade poética sob uma perspectiva específica: a atividade do olhar. A razão desta escolha é natural à própria experiência de Drummond, que realiza uma poesia corporal e irônica¹. Como observaremos mais à frente, a metáfora dos olhos, em seu contexto semântico, não é um dispositivo meramente estético na produção de imagens. Ligada ao corpo e a sua natureza afetiva, o olhar incorpora a dimensão social e política que se aproxima, em determinados momentos, ao conceito de obra de arte engajada e à responsabilidade social do artista.

Iniciemos a análise acompanhando as imagens.

Numa árvore do passeio público
(melhoramento da atual administração)
árvore gorda, prisioneira
de anúncios coloridos,
árvore banal, árvore que ninguém vê
canta uma cigarra.
Canta uma cigarra que ninguém ouve
um hino que ninguém aplaude.

AP, 20²

O movimento dos sentidos sobre o mundo, onde o poeta vê/ouve uma cigarra, é efeito do escritor situado como **ser-no-mundo** (cf. no mes-

¹ A associação entre ironia e olhar (boca e olhos) é muito clara em Drummond, e está desenvolvida no artigo: "Drummond: poesia corporal e irônica", publicado na Revista Sísifo, 2ª. ed. (Publicação online: www.revistasisifo.com).

² DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. Poesia completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. As citações da poesia de Drummond são da edição das obras completas, segundo o modelo a seguir: Título da coletânea, conforme tabela em anexo, seguido pelo número de página.

* A Rosa do Povo: RP; Alguma Poesia: AP; Claro Enigma: CE; Brejo das Almas: BA; Sentimento do Mundo: SM; Fazendeiro do Ar: FA.

mo poema: “*O poeta fecha-se no quarto./ O poeta está melancólico.*”). O fenômeno da expressão é o resultado da paisagem visual sobre a percepção aguda dos acontecimentos. A subjetividade do poeta traz à superfície um sentido oculto, não manifesto até o momento. A qualidade do sensível não é ser apenas visual, mas acompanhada pelos outros sentidos:

NA NOITE lenta e morna, morta noite sem ruído, um menino chora.
O choro atrás da parede, a luz atrás da vidraça
perdem-se na sombra dos passos abafados, das vozes extenuadas.
E no entanto se ouve até o rumor da gota de remédio caindo na colher.

Um menino chora na noite, atrás da parede, atrás da rua,
longe um menino chora, em outra cidade talvez,
talvez em outro mundo.

E vejo a mão que levanta a colher, enquanto a outra sustenta a cabeça
e vejo o fio oleoso que escorre pelo queixo do menino,
escorre pela rua, escorre pela cidade (um fio apenas).
E não há ninguém mais no mundo a não ser esse menino chorando.

SM,72

O poema “Menino Chorando da Noite” apresenta a descrição fiel de um fato ordinário que, apesar disso, soa perfeitamente inusitado. Da possível doença do menino ao desespero da mãe, a encenação dos versos é dramática. A descrição não trata de uma situação particular, mas, universal: “*atrás da parede, atrás da rua,/ longe um menino chora, em outra cidade talvez,/ talvez em outro mundo.*” Aqui ou adiante, não importa, o menino chora, e esta sorte de indiferença casuística salienta um fato grave *de per si*. Escutar a gota de remédio tocando a colher, a mão aproximando-se do menino, os sussurros em torno ao corpo ardente, implica a dimensão corporal, sob a forma de fragmento possível, não conceitual, da afecção sensível. Outro poema complementa este estado sensível de comprometimento afetivo:

– Pedimos pelo menino porque pedir é o nosso destino.
Pedimos pelo menino porque vamos acalentá-lo.

Pedimos pelo menino porque já se ouviu planger o sino
do tombo que ele levar quando monte a cavalo.

CE, 285

Pedimos pelo menino porque é de nossa natureza o cuidado. A sabedoria do adulto, o desejo de vê-lo crescer sem queda, está em que já viu e aprendeu por experiência, mais do que pelo conhecimento técnico, os perigos da existência. Ora, o conhecimento técnico é desumanizado frente à responsabilidade de quem olha os homens³. Por certo que o olhar é vago, brinca nas paragens do visível, vê o sapo na lagoa (cf. o poema “Festa no Brejo”), mas, também é responsável.

Para o exame deste tema importante, que é a responsabilidade poética, adotaremos um procedimento dialético específico: de um lado [*linha 1*], examinaremos a descrição, por assim dizer, “neutra” do mundo, sem *parti pris* moral ou ético explícito, de outro [*linha 2*], o engajamento literário em sua forma pura.

Iniciemos pela “linha 1”:

SESTA

A família mineira
está quentando sol
sentada no chão
calada e feliz.
O filho mais moço
olha para o céu,
para o sol não,
para o cacho de bananas.
Corta ele, pai.
O pai corta o cacho
e distribui para todos.
A família mineira
está comendo banana.
A filha mais velha

³ Que o leitor perdoe a inescapável remissão de uma passagem do poema acima (“Os Bens e o Sangue”) associado à tragédia, ocorrida no dia 05/11/2015, envolvendo a mineradora Samarco e as vítimas de Mariana: “*E virá a companhia inglesa e por sua vez comprará tudo/ e por sua vez perderá tudo e tudo volverá a nada/ e secado o ouro escorrerá ferro, e secos morros de ferro/ taparão o vale sinistro onde não mais haverá privilégios*”. (CE,285)

coça uma pereba
 bem acima do joelho.
 A saia não esconde
 a coxa morena
 sólida construída,
 mas ninguém repara.
 Os olhos se perdem
 na linha ondulada
 do horizonte próximo
 (a cerca da horta).
 A família mineira
 olha para dentro.
 O filho mais velho
 canta uma cantiga
 nem triste nem alegre,
 uma cantiga apenas
 mole que adormece.
 Só um mosquito rápido
 mostra inquietação.
 O filho mais moço
 ergue o braço rude
 enxota o importuno.
 A família mineira
 está dormindo ao sol.

AP, 33

A dinâmica do poema trata de estabelecer um *quadro* pitoresco. A descrição da família mineira comendo bananas, descansando ao sol, a riqueza em pormenores, a moça coçando a pereba, a cantiga do moço, o mosquito, aproximam o texto e a imagem pictórica. “*Ut pictura poesis*”⁴, pois renuncia a comunicação por meio de palavras para ater-se à descrição silenciosa dos eventos. Outros versos expõem as imagens como simples estado de coisas: (AP, 35) “*olha a negra, olha a negra,/ a negra fugindo/ com a trouxa de roupa,/ olha a bala na negra,/ olha a negra no chão/ e o*

⁴ “*Ut pictura poesis*” é uma expressão latina, atribuída a Horácio, fundada sobre a fraternidade entre as artes. Embora só tenha adquirido força de teoria estética no Renascimento, os estudos de comparação entre as artes plásticas e a literatura são bem mais antigos. Note-se, neste sentido, a formulação de Plutarco, segundo a qual a pintura é uma poesia muda e a poesia é uma pintura falante. O recurso valorativo/comparativo entre as artes, no entanto, entrou em decadência após o Renascimento, tendo como opositor mais conhecido o texto *Laocoon*, publicado em 1766, de autoria de Lessing.

cadáver com os seios enormes, expostos, inúteis.” A família mineira, no plano rural e calmo, tanto quanto a exposição do cadáver do morto, no plano urbano e agitado, possuem uma dimensão social eminente. A julgar pelo teor jornalístico da segunda imagem, a notícia do crime suposto, a manchete policial, reforçam-lhe o teor crítico, especialmente a marginalidade e o racismo. O que os versos apontam, na contramão do sensacionalismo, a ser recebido pela insensibilidade das massas, é o tratamento impessoal da manchete policial, a indiferença das notícias que exploram o sofrimento das vítimas e não se comprometem. Significa requerer um parâmetro humano de olhar e receber a crueldade, em que pesem os mecanismos de divulgação da violência. O interesse do olhar não é meramente visual e indiferente, não procura motivo de exposição sem critério de investigação consciente. No caso do corpo assassinado, incorpora o reverso da notícia, assim como a simplicidade contemplativa, quase religiosa, da roça mineira, no outro poema. Isso significa que a mera exposição visual das coisas já comporta uma dimensão ética e social quando ver é *testemunhar*, isto é, exige a *cumplicidade* de quem não pode mais negar a realidade em sua emergência característica. Mas isso não é tudo, pois, se é verdade que a dimensão do olhar, mesmo em sua forma neutra e contemplativa [linha 1], já carrega o teor social como forma de testemunha ocular do mundo – da mesma forma como quem tira uma fotografia –, então será ainda mais eloquente quando passar ao sentimento de responsabilidade em sua forma explícita [linha 2].

Acompanhemos as imagens [linha 2]:

sou responsável pela morte de Neco e pelo crime de Augusto, pelo cavalo que foge e pelo coro de viúvas pranteando. Não posso representar mais; por todo o sempre e antes do nunca sou responsável, responsável, responsável. Como as pedras são responsáveis, e os anjos, principalmente os anjos, são responsáveis.

FA,407

Impossível não evocar a descrição do engajamento literário de “O que é a literatura?”, uma vez que Sartre visa, como se sabe, a responsabilidade do escritor como intelectual atento às injustiças do mundo em que vive. Seja através do furor de Émile Zola ao dizer “*J'accuse...*!” em carta aberta ao presidente da república, face aos acontecimentos políticos

do seu tempo, seja através da expressão de Dostoievski: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”, a literatura não é neutra, isto é, isenta, como se o acontecimento estético não pudesse ter efeitos éticos e políticos de primeira ordem. O ponto mais alto do engajamento que conduz a consciência poética ao coração dos problemas sociais e políticos é o poema “Nosso Tempo”, em especial a sua última estrofe:

O poeta
declina de toda responsabilidade
na marcha do mundo capitalista
e com suas palavras, intuições, símbolos e outras armas
promete ajudar
a destruí-lo
como uma pedreira, uma floresta,
um verme.

RP,130

O poeta sabe que “declina”, isto é, dá forma a palavras por agrupamento e flexão dos vocábulos do léxico. “Fazendeiro” de versos, sua matéria é o verbo, “apenas arabesco”, e, no entanto, ocorre de perceber que este exercício é bem mais do que um jogo de palavras. O poema identifica claramente o lápis ao revólver. Utilizando metáforas da linguagem transitiva, visa agir energeticamente contra o estado das coisas. Segundo Sartre: “Ele [o escritor] sabe que as palavras, como diz Brice Parain, são ‘pistolas carregadas’. Quando fala, ele atira. Pode calar-se, mas uma vez que decidiu atirar é preciso que o faça como um homem, mirando o alvo, e não como uma criança, ao acaso, fechando os olhos, só pelo prazer de ouvir os estampidos.”⁵ A letra do poeta não é mais, como em outras escolas literárias, a defesa de ideais abstratos, românticos ou metafísicos⁶. É um instrumento de guerra. Toda a máquina poética é então, “*com suas palavras, intuições, símbolos e outras armas*”, um grito de resistência e de combate. (RP,125) “*Meu nome é tumulto, e escreve-se/ na pedra.*” Poeta

⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est ce que la littérature?*, p. 29.

⁶ Tampouco a fala doce (mole e mansa) da literatura beletrística, diletante e recreativa, que nem sequer é literatura. (Estamos pensando em campeões de audiência – que vão da autoajuda a histórias de alquimia –, e na Academia Brasileira de Letras, de que grandes escritores brasileiros, entre eles, Drummond, não participaram.)

coletivo, não fala por si mesmo, solidário aos que não falam, em particular aos mais desfavorecidos:

Falam por mim os que estavam sujos de tristeza e feroz desgosto de tudo,

.....
Falam por mim os abandonados da justiça, os simples de coração, os párias, os falidos, os mutilados, os deficientes, os recalçados, os oprimidos, os solitários, os indecisos, os líricos, os cismarentos, os irresponsáveis, os pueris, os cariciosos, os loucos e os patéticos.

E falam as flores que tanto amas quando pisadas, falam os tocos de vela, que comes na extrema penúria, falam a mesa, os botões, os instrumentos do ofício e as mil coisas aparentemente fechadas, cada troço, cada objeto do sótão, quanto mais obscuros mais falam.

RP,221

A disposição do poeta é servir de porta-voz aos homens, atingindo de modo eloquente os quatro cantos da Terra:

Ó conta, velha preta, ó jornalista, poeta, pequeno historiador urbano, ó surdo-mudo, depositário de meus desfalecimentos, abre-te e conta, moça presa na memória, velho aleijado, baratas dos arquivos, portas rangentes, solidão e asco, pessoas e coisas enigmáticas, contai, capa de poeira dos pianos desmantelados, contai; velhos selos do imperador, aparelhos de porcelana partidos, contai; ossos na rua, fragmentos de jornal, colchetes no chão da costureira, luto no braço, pombas, cães errantes, animais caçados, contai. Tudo é tão difícil depois que vos calastes... E muitos de vós nunca se abriram.

RP,127

Ataca então a página por todos os lados, preenchendo rapidamente os espaços brancos. O primeiro excerto acima é do poema “Nosso Tempo”, de *A Rosa do Povo*, que dispõe de um total de 179 linhas e VII partes. “Canto ao Homem do Povo Charle Chaplin”, citado em seguida, também

de *A Rosa do Povo*, contém 225 linhas e VI partes. Trata-se do poema mais longo de Drummond. Esta observação é relevante, se considerarmos que a média de tamanho dos poemas de Drummond é muito inferior. A avaliação quantitativa aponta para o sentimento de sucesso a um poeta acostumado a registrar o desequilíbrio provocado pelo imenso trabalho para pouco material verbal. Ora, a razão deste sucesso é o ingrediente ético. Rompendo a barreira solipsista, o poeta atinge de forma exuberante as imagens de convívio, caminhando de mãos dadas com os homens. Em outras palavras, a eticidade é alcançada pelos canais de participação e de humanização da sociedade histórica e concreta⁷. Trata-se de ligar o fenômeno de expressão poética ao ideal de transformação social e política – de que a coletânea de 1945, *A Rosa do Povo*, é o maior expoente. Que se note, neste sentido, o nítido contraste entre o exercício de uma poesia social participante, cujo genitivo objetivo: “...do povo”, já manifestava formalmente, e o tônus hermético e classicista, voltado à cor cinza, de *Claro Enigma*, publicado em 1951.

Tudo se passa como se o poeta, passado o alvorecer inicial dos primeiros quatro livros – onde se firma como representante do segundo modernismo brasileiro –, abraçasse os ideais socialistas através da poesia participante que é *A Rosa do Povo*, se decepcionasse, desacreditasse, quase completamente silenciasse, dissolvendo a euforia dos anos de ouro através do *Claro Enigma*, voltado ao soneto, às sombras do tempo, à bílis negra, às cinzas das tumbas – o columbário –, e, recusando a oferta, seguisse o passo cabisbaixo, lasso, caprichoso. Ora, *A Rosa do Povo* é de 1945, e reúne os poemas escritos na primeira metade daquela década, período de florescimento do socialismo utópico e dos ideais participantes que não sobrevivem a duas guerras mundiais, onde vence a incerteza, o pessimismo próprio do pós-guerra, que coincide com os anos de produção do *Claro Enigma*.

Todavia, se é verdade que a perspectiva ética e social, após a coletânea de 1945, se arrefece, nem por isso deixa de lado a atividade de olhar o mundo, editado, agora [no *Claro Enigma*, e nas coletâneas imediatamente sucessivas], pela disposição de uma nova experiência estética, marcada pelo pessimismo, ceticismo, hermetismo, orfismo, entre outras

⁷ Cf. artigo de Cristiano Perius: “Drummond e o humanismo”, In: Revista Scripta (PUCMG), v. 19, n.37. Ano 2015. (<http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/9935/8912>)

qualidades inerentes. Isso significa que Drummond não abandona o engajamento, mas o transforma a partir de um novo dispositivo crítico. Lembremo-nos de José Guilherme Merquior, que define o tônus do *Claro Enigma* como “pessimismo crítico – ainda mais crítico do que pessimista”⁸. Tal perspectiva de leitura é contrária à tripartição clássica: poesia irônica, social e metafísica, em primeiro lugar porque o engajamento do olhar, tanto quanto o teor irônico e metafísico, não é exclusivo a um período, em segundo, porque o tema da responsabilidade poética não acaba, mas, modifica-se. Muito pelo contrário: toda a poética de Drummond está comprometida com o engajamento do olhar, mesmo quando não encontra solução viável. A perspectiva do *Claro Enigma*, então, e das coletâneas imediatamente sucessivas, longe de significar o embotamento, explora outra forma de pensar o ser-no-mundo (e o ser-para-outro), mesmo que sob a intenção de fugir do tempo presente e editar o tempo mítico⁹.

O que define a responsabilidade poética não é apenas o compromisso explícito com a luta política e a reforma de classes, mas a dialética gradual e ambivalente do engajamento direto e indireto – denominados linha 2 e linha 1, respectivamente. Se não fosse assim, isto é, se apenas a temática diretamente social fosse portadora de valor, perder-se-ia grande parte do alcance deste vasto tema que é “Literatura e Sociedade” (sublinhe-se: “e”), isto é, a rede complexa e infinita de intercâmbios entre a universalidade e o eu lírico, o eu e o mundo. De fato, há uma gama de interfaces, de relações multilaterais e interdisciplinares no teor artístico, que, embora autônomo, interage com as ciências (questões cognitivas), com as normas éticas e políticas (questões morais e cívicas), com os problemas insolúveis da existência (questões metafísicas), etc. Segue disso a conclusão de que o engajamento é melhor compreendido quando acompanhamos o registro poético da imagem do mundo no eu lírico, isto é, o “sentimento do mundo”. A presença corporal do poeta “*sério, simples e forte*”, segundo o “Poema de Sete Faces”, indica o trabalho de imaginação poética através da atividade de olhar o mundo sensibilizado com o que vê. Só assim compreende-se a razão das “*pupilas gastas na inspeção contínua*” (do poema “A Máquina do mun-

⁸ MERQUIOR, José Guilherme. *Verso universo em Drummond*, p. 190.

⁹ Sobre a crítica à tripartição clássica da poesia de Drummond e a edição do tempo mítico, cf. a tese de doutoramento de Cristiano Perius. O sentimento do mundo: o corpo na poesia de Carlos Drummond de Andrade. Disponível em <http://www.dfmc.ufscar.br/publicacoes/iten/23>.

do”) e as “*retinas fatigadas*” (do poema “No meio do caminho”). Sinal de que a atividade do olhar não é só passiva, isto é, não atua apenas como testemunha ocular do mundo [linha 1], pelo contrário, passagens há em que o peso das imagens deixa os olhos liquidados [linha 2]: (RP, 141) “*eu vi; já não quero ver*”; (RP, 205) “*Meus olhos são pequenos para ver// – mas veem, pasmam, baixam deslumbrados.*” Ora, o título do poema dos dois últimos versos é “Visão 1944”, escrito explicitamente sobre a II Guerra Mundial. De forma que o mundo histórico e concreto, onde o homem vive e relaciona-se socialmente, longe de ser descrito de forma fantasiosa ou idílica, é uma fonte permanente das imagens.

Enfim, a responsabilidade poética pode ser medida enquanto olhar de cumplicidade com o meio contemplado. O olhar que participa, direta ou indiretamente, da realidade concreta, não quer dizer assentimento, mas a face combativa do poeta, recusando a disposição habitual das coisas. Este ato de recusa é resultado da decisão de não permanecer indiferente em face às imagens. Mais ainda, indica a pretensão de praticar uma poesia corrosiva, revolucionária:

E dentro do pranto minha face trocista,
meu olho que ri e despreza,
minha repugnância total por vosso lirismo deteriorado,
que polui a essência mesma dos diamantes.

RP,130

Os versos relacionam o riso e o choro que, mesmo no quarteto inicial do poeta (*Alguma poesia, Brejo das almas, José e Sentimento do Mundo*), onde o chiste e a piada são mais frequentes, são apresentados segundo um trabalho de identificação entre o cômico e o trágico. Vejamos dois exemplos. 1. (BA,59) “*Os desiludidos do amor/ estão desfechando tiros no peito./ (...) enquanto as amadas dançarão um samba/ bravo, violento, sobre a tumba deles.*” 2. (AP,8) “*E o amor sempre nessa toada:/ briga perdoa perdoa briga.// Mas, se não fosse ele, também/ que graça que a vida tinha?// Mariquita, dá cá o pito,/ no teu pito está o infinito.*” Como podemos ver nestas passagens, a situação trágica é elevada ao patético da exposição satírica. Pensemos nos poemas “José” e “Quadrilha”. De forma que o olhar poético elege o essencial da vida, deixando, onde passa, o abraço solidário

da visita [linha 2], ou apenas, com o melhor humor possível, a descrição das coisas em sua forma dura [linha 1].

O que justifica esta leitura do engajamento a partir de duas linhas é a compreensão de que a literatura comunica-se com o plano social de forma oblíqua e indireta — apesar de, em determinados momentos, desempenhar a função de porta-bandeira à ação concreta. Prova desta possibilidade é Réjean Ducharme, em *L'avalée des Avalés*, que diz: “Tudo que espero de um livro é que me diga que há mais vida do que a que espero encontrar, que me inspire a força e a coragem e que me diga quando é hora de agir.”¹⁰ Trata-se de opor, como seria necessário, as teorias do engajamento de Sartre e de Merleau-Ponty. Nas *Cartas de uma Ruptura*, Merleau-Ponty interroga-se para saber qual é a melhor relação entre o filósofo e a cidade, mencionando a figura de Sócrates. Sobre a relação correta entre filosofia e política – relação extensiva à literatura, pois que se trata da função dos intelectuais, sejam eles quem for, pensadores, escritores ou poetas –, ao contrário de Sartre, cogita a separação entre filosofia e política, chegando a dizer que “antes de mais nada, uma coisa é certa: houve uma mania política entre os filósofos que não rendeu nem em boa política nem em boa filosofia.”¹¹ A razão para a má filosofia está na exigência de que o intelectual desempenhe uma função eminentemente social e política (exigência esta que, supostamente, também vale para a intensão de suas palavras). Ora, segundo Merleau-Ponty, a teoria da ação imediata corrompe o núcleo sadio do engajamento, pois o filósofo, o poeta, nem sempre sabe (como) agir. De forma que em lugar de uma “filosofia da ação pura¹²”, aplicada a Sartre, está uma “filosofia da ambiguidade”, aplicada a Merleau-Ponty, para quem a subjetividade do escritor é tributária de uma colcha prévia, endereçada ao sensível.

Vejamos claramente a diferença entre os autores. Para Sartre, escrever é sinônimo de agir, pois “se Deus não existisse, tudo seria permitido”. A frase é de Dostoievski, citada por Sarte imediatamente após a afirmação de que “estamos agora num plano em que há somente homens”¹³. Ou seja,

¹⁰ DUCHARME, Réjean. *L'avalée des avalés*, p. 57.

¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, p. 10.

¹² Expressão de Florence Caymex. Cf. CAEYMAEX, F. La dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty, p. 132.

¹³ SARTRE, Jean-Paul, *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973, p. 24.

não há nenhum tipo de fundamento transcendente ou salvador, nada tem, *a priori*, valor, a não ser o que fazemos por meio de nossas escolhas. Portanto, os valores são absolutamente **mundanos**, isto é, dependem exclusivamente do engajamento e responsabilidade dos homens, uns para com os outros. Daí porque todas as ações nos comprometem. Não agir é ainda uma forma de ação. Estamos sempre engajados, mesmo quando o ignoramos. Até mesmo no romance *A Náusea* lê-se a famosa frase de Roquentin: “O menor gesto me engaja”. Sartre reconhece que, de forma semelhante a Kant, o homem é um fim em si mesmo. Age de forma livre e autônoma, ou seja, ao menos no plano ontológico, é responsável pelo que faz e não tem desculpas. “Tal é o homem que nós concebemos. Homem total. Totalmente engajado e totalmente livre.”¹⁴ Ser homem significa, tal como aos mitos gregos (de Prometeu à caixa de Pandora), que nada somos por natureza e, por isso mesmo, estamos abertos a todas as possibilidades. O homem não tem nenhuma essência, mas se faz livremente, criando valores e conquistando a dignidade. O valor humano é paradoxal, pois surge da contradição entre não ser nada prévio ao que faz por meio de ações concretas e, por isso mesmo, subordinado a elas.

Em que medida esta descrição do fenômeno humano não é válida para Merleau-Ponty? Na medida em que na fenomenologia de Merleau-Ponty não aparece como categoria fundamental o ser-em-si-para-si, mas o sensível. Não é a consciência nadificadora o conceito ontológico fundamental, isto é, a intencionalidade radical que faz o homem um ser regido pela falta de ser, mas o ser de indivisão, o ser bruto ou selvagem, isto é, a imbricação [*empiétement*] ambígua e incompleta (visível e invisível, manifesta e oculta, iluminadora e ocultadora) contida no sensível. Assim, da consciência nadificadora (Sartre) ao sensível (Merleau-Ponty), a diferença é clara, pois passamos do *lógos* do mundo humano ao *lógos* do mundo estético, isto é, da necessidade absoluta do fazer-se, *en creux* e em abismo, pois jamais teremos a paz do ser-em-si, segundo Sartre, a algo que já somos naturalmente. Se o *lógos* humano e o *lógos* estético diferem, é porque a expressão da natureza primordial não contém nenhuma ação, mas, esquemas perceptivos embrionários e pré-mundanos, que necessitam o devir da expressão, isto é, o tempo de “acontecer” no mundo. Isso significa que as palavras não são “balas de pistola”, como deseja “O que é a literatu-

¹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Situations*, p. 28.

ra?”, isto é, ordenações humanas, mas significações “surdas”, inéditas, não completamente ditas, não só porque o real é impregnado pelo imaginário, mas porque é da natureza da linguagem o devir da expressão de quem ou não sabe exatamente o que dizer ou não o diz completamente¹⁵.

Ativismo estético de um, inércia (também em sentido político) de outro? Não. Tanto Sartre quanto Merleau-Ponty admitem o elo intrínseco ou o nó górdio que conecta o plano ético e o estético. Este nó górdio (*est-ético*) encontra-se em ambas leituras do fenômeno literário – com exceção do fato poético, no caso de Sartre, como forma de limite (pois que as palavras, aí, são auto referentes, isto é, não correspondem a nenhum objeto). Divergem, contudo, quanto a forma desse engajamento.

Voltemos a Drummond, pois, a julgar pelo debate desse tema, sua poesia agrada a gregos e troianos.

BIBLIOGRAFIA

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

DUCHARME, Réjean. *L'avalée des avalés*. Paris: Gallimard, 1966.

CAEYMAEX, F. *La dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty*. In : Dialectique, littérature : avec des esquisses inédites de la « Critique de la raison dialectique ». Revue Études Sartriennes, n°10. Bruxelles : Ed. Ousia, 2005.

MERLEAU-PONTY, M. *A prosa do mundo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

_____. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969.

¹⁵ “A expressão jamais é absolutamente expressão, o exprimido é jamais completamente exprimido; à linguagem é essencial que a lógica de sua construção jamais seja das que se podem colocar em conceitos, e à verdade, que jamais seja possuída, mas apenas transpareça através da linguagem confusa de um sistema de expressão que traz os vestígios de um outro passado e os germes de um outro futuro.” MERLEAU-PONTY, M. *A prosa do mundo*, p. 60.

_____. *Le Visible et L'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada*. Tradução de Juan Valmar. 9ª ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 1993.

_____. *L'imagination*. Paris: PUF, 1950.

_____. *Qu'est ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1948.

_____. *Situations II*. Paris: Gallimard, 1948.

MERQUIOR, José Guilherme. *Verso universo em Drummond*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975.

Genet e o Mal : Sartre, Bataille, Derrida

Fabio Caprio Leite de Castro
(PUCRS)

INTRODUÇÃO

Desde a literatura pós-romântica, em especial a francesa, escritores de várias gerações flertaram com o problema do mal em suas produções literárias. Durante a segunda metade do século XIX, poetas e prosadores recorreram ao mal para validar uma nova concepção do Belo e da Arte, atravessada por uma atitude de rompimento com o público. Os “Cavaleiros do Nada”, como Sartre os intitulou, tramaram uma visão niilista e pessimista do mundo, correspondente a uma escolha absoluta da arte, que impulsionou e serviu de sustentação à Arte-absoluta.

Um legado dessa concepção literária encontra-se na obra do escritor maldito Jean Genet (1910-1986), o qual figura, quiçá, como o mais polêmico e ultrajante do séc. XX, criador de uma obra marcada por turbulências, pelo erotismo rebelde, pela radicalização da performance ambivalente do jogo de aparências, enquanto vetores para a reivindicação do mal supremo. A intensidade de sua produção literária e dramaturgica, marcada por sua polêmica biografia, suscitou o interesse de Sartre, que lhe dedicou o famoso *Saint Genet, comédien et martyr*.¹ Em seguida, Bataille, em *La littérature et le mal*² e, posteriormente, Derrida, em *Glas*,³ propuseram novas perspectivas sobre a obra do “poeta ladrão” e apresentaram duas importantes contraposições a Sartre.

Pretendo mostrar que o interesse desses pensadores pelos escritos de Genet não é aleatório e que as suas divergências hermenêuticas reverberam o núcleo de um desacordo sobre a literatura. Este artigo tem, portanto, o objetivo de avaliar como o problema do mal na obra de Genet

¹ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet, comédien et martyr*.

² BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*. BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. Trad. Fernando Scheibe.

³ DERRIDA, Jacques. *Glas*.

tornou-se o eixo da polêmica entre Sartre, Bataille e Derrida, acerca do sentido da literatura, da comunicação e da escritura.

1. O PROBLEMA DO MAL NO SAINT GENET

Em 1951, as edições Gallimard publicaram o Tomo II das *Obras Completas* de Jean Genet⁴, deixando o Tomo I para o ano seguinte. Esta inversão cronológica deveu-se ao fato de que o prefácio encomendado a Sartre acabou se tornando todo o Tomo I, *Saint Genet*, um volume colossal de 690 páginas, publicado em 1952.⁵ Ao apresentar ao leitor uma espécie de aplicação sofisticada do método da psicanálise existencial, tal como havia sido apresentado em *L'Être et le Néant* (1943), Sartre contribuiu decisivamente para a notoriedade de Genet. Se considerarmos os anos posteriores, fica claro que a publicação do *Saint Genet* constituiu um marco intermediário no pensamento de Sartre, entre a formulação da ontologia fenomenológica e a revisão crítica do marxismo dogmático. O mesmo vale para Jean Genet. À exceção de *Haute Surveillance* e *Les Bonnes*, todo teatro de Genet é posterior ao livro de Sartre.⁶

O título do livro, *Saint Genet, comédien et martyr*, é uma alusão à peça de Jean Rotrou, *Le véritable Saint Genest*,⁷ de 1646, baseada na história do mártir cristão Saint Genest, ator romano convertido e executado. Como bem salienta Mary Witt⁸, Sartre estava interessado nesse período, ao mesmo tempo, nas peças e técnicas metateatrais usadas para questionar a natureza da verdade entre a realidade e a ilusão. Tudo indica que a peça de Rotrou passou pelas mãos de Sartre quando ele reescreveu a lenda medieval de Goetz von Berlichingen, em *Le Diable et le Bon Dieu*, representado pela primeira vez no Théâtre Antoine em 1951. Além disso, em 1953, adaptou *Kean*, de Alexandre Dumas, trazendo a figura do ator enquanto mártir, no Théâtre Sarah-Bernhardt.

⁴ GENET, Jean. *Œuvres complètes*. Tomo II.

⁵ De julho a outubro de 1950, Sartre publica "Jean Genet ou le bal des voleurs", texto que será, com numerosas modificações, incorporado ao primeiro terço do livro, em 1952. *Les Temps Modernes*, nº 57-62, 1951, p. 12-47; p. 193-233; p. 402-443; p. 668-703; p. 848-895; p. 1038-1070.

⁶ DORT, Bernard. "Genet ou le combat avec le théâtre, p. 1103.

⁷ ROTROU, Jean de. *Le Véritable Saint Genest*. Algumas décadas antes de Rotrou, Lope de Vega escreveu uma peça sobre Ginés (Genet em espanhol), publicada em 1621. (CARPIO, Félix Lope de Vega. *Lo fingido verdadero*). Essas adaptações mostram o quanto a história do santo Genest era bastante difundida na modernidade.

⁸ WITT, Mary Ann Frese. "From Saint Genesius to Kean: Actors, Martyrs, and Metatheater".

Entre os vários livros destinados por Sartre a uma análise de escritores e artistas, como, por exemplo, Baudelaire, Mallarmé, Tintoretto, Giacometti e Flaubert, o *Saint Genet* ocupa um lugar de destaque, não apenas por sua extensão, mas pelo marco que significa na obra sartriana. Em 1948, Sartre abandonou os *Cahiers pour une Morale* e desde então ainda não havia escrito nenhum texto que justificasse intelectualmente a sua decisão. Esta resposta pode ser encontrada parcialmente no *Saint Genet*. Além disso, o ano de 1952 é também o ano no qual Sartre se aproxima do Partido Comunista francês, com o qual romperá definitivamente quatro anos depois. Em meio às necessidades e exigências daquele período, Sartre ensaia, no entanto, uma psicanálise existencial cujo objetivo é descrever, a partir da relação entre vida e obra de Genet, a liberdade em situação do escritor enquanto ele se escolhe escritor.

Sartre centra a sua análise mais diretamente sobre o aspecto que se mostra o mais nuclear: o sentimento de posse que é despertado no pequeno Genet é uma tentativa de preenchimento de sua solidão de órfão. A recusa social experimentada por Genet, o pequeno “ladrão”, já estaria em germe na recusa maternal. Na busca de uma posse irrestrita dos objetos, através do furto, o pequeno Genet acaba preparando para si mesmo o olhar condenatório da sociedade.

Ocorre que, após um longo período de rejeições, Genet convenceu-se de que poderia tentar se tornar o ímpio ladrão ao qual o condenaram a se identificar. Outras alternativas poderiam ser aqui pensadas, como tentar resgatar a sua inocência, submeter-se aos adultos ou recusar a moral em nome da qual o condenam. No entanto, a sua decisão constitui desde então uma tentativa de *se fazer* ladrão, por sua própria conta, como até então disseram que ele *era*. Nesta tentativa de recuperação do olhar condenatório dos outros sobre si, Genet se serve, segundo Sartre, de dois sistemas de valores, duas tábuas de categorias irredutíveis que ele usa simultaneamente, (i) as categorias do *Ser*, onde se situa a sua intenção de ser, por exemplo, como Objeto, si-mesmo como outro, o herói, o criminoso, na fatalidade e na tragédia; e (ii) as categorias do *Fazer*, onde se situa a intenção de fazer, por exemplo, como Consciência, si como si-mesmo, santa, traidora, na liberdade e na comédia.⁹ Tais atitudes se estendem, de um lado, à sua vontade de ser um ladrão, à sua vontade de querer, de outro, à

⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet, comédien et martyr*, op. cit., p. 77 e seguintes.

homossexualidade. Oscilando por torniquetes (*tourniquets*) entre uma e outra tábua de categorias, Genet tentará uma síntese aberrante, a do *fazer para ser*, aliás, um tipo de tentativa que Sartre já havia apresentado em *L'Être et le Néant*.¹⁰

A reivindicação do mal continua a se fazer através do roubo, mas Genet passa então a interpretar o ato desviante como um *ato poético*, um ato de criação, através do qual ele recria, por suas mãos, a sua própria natureza. Na medida em que a sua natureza depende de seus atos, Genet se dedica a *praticar* o mal para *ser* mau, reivindicando, assim, a própria *soberania*. No entanto, aquilo que deve ser praticado é o mal enquanto mal, ou seja, o mal como um fim incondicionado, então as ações acabam se travestindo em comédia. Não existe a possibilidade de coincidência com o Mal, a não ser no imaginário. A solução será, em certo momento, aceitar transformar as ações em *gestos*, em um conjunto de representações de si mesmo em pura aparência.

É assim que Genet inicia a transformação de sua ética do Mal em estetismo *noir*. Trata-se, de acordo com Sartre, da segunda metamorfose de Genet. Ocorre uma considerável mudança de significação do seu projeto existencial, na medida em que a sua atitude tentará conciliar o ser e a aparência na beleza, através da *irrealização estética*. O mal como fim incondicionado passa a ser a finalidade da obra de arte e é através da sua liberdade de artista que o esteta se descobre maldito. No entanto, essa nova tentativa de síntese acaba se transformando em uma prolongação de seus sonhos de realizar o mal e da sua comédia sexual. Desse fracasso, uma nova metamorfose se anuncia.

Sua transformação sexual acaba se estendendo aos demais domínios e o faz passar do estetismo à arte.¹¹ Genet passa dos *gestos irrealizantes* a *ações que realizam* gestos.¹² Para Sartre, é esse movimento que conduz Genet às palavras. A literatura será como uma tentativa de encontrar a beleza na arte para em sua posse tentar, mais uma vez, atingir o Mal. De acordo com o juízo de Sartre sobre a literatura em Genet, os

¹⁰ *Idem. L'Être et le Néant – essai d'ontologie phénoménologique*, p. 500.

¹¹ “La trahison, le vol et l’homosexualité sont les sujets essentiels de ce livre. Un rapport existe entre eux, sinon apparent toujours, du moins me semble-t-il reconnaître une sorte d’échange vasculaire entre mon goût pour la trahison, le vol et mes amours”. [GENET, Jean. *Journal du voleur*, p. 193].

¹² SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet, comédien et martyr*, *op. cit.*, p. 470.

seus livros são falsos romances escritos como falsa prosa.¹³ O projeto de se tornar escritor é iniciado através do mesmo estado de espírito com o qual Genet roubava, traía seus companheiros, desejava ser pego e escapar dos policiais.

Sartre se serve da psicanálise existencial como método de compreensão do fio condutor das transformações de Genet, a fim de mostrar que o seu sentido último é o projeto de captar, recuperar, representar, coincidir ou realizar aquilo que o olhar dos outros lhe devolve em condenação, a sua alienação ao *Outro que si*. Através da análise das metamorfoses de Genet, somos levados por Sartre a um profundo questionamento sobre o Mal. Poderíamos afirmar, em síntese, que o *Saint Genet* descreve como as várias tentativas fracassadas de realizar uma coincidência absoluta com o Mal conduzem Genet a se tornar escritor.

A ação de furtar realizada de forma irrefletida e silenciosa possui uma significação afetiva prévia, mas ganha uma nova camada de significação desde a condenação pública. No entanto, a coincidência com o *Outro que si* da condenação é impossível. O mal precisa ser reconhecido pela consciência, uma *má consciência* que conhece sua própria condenação. Por outro lado, é necessário que a consciência coincida com o olhar do outro. Em outros termos, é necessário que se juntem a *opacidade* do mal da consciência e a *transparência* da consciência no mal.¹⁴ Para ser mau, é necessário que Genet tente coincidir com o destino que lhe forjaram, de modo que a sua busca pelo ser é, ao mesmo tempo, uma *vontade* de assujeitamento total ao outro.

O Mal é, portanto, enquanto lugar de contradições, um tipo de má-fé, enquanto arte da consciência de forjar conceitos contraditórios por uma consciência que mente para si mesma. A conclusão que parece se impor é que não há o mau. “Ele existe porque o homem de bem o inventou”.¹⁵ Ademais, o Mal é uma projeção. E Sartre chega a afirmar a hipótese de que o mal possa ser o fundamento e a finalidade de toda atividade projetiva.¹⁶ Aqueles que condenam mais severamente Genet por sua maldade ou sua homossexualidade têm provavelmente as mesmas inclinações, que eles

¹³ *Ibidem*, p. 473.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 35-36.

¹⁵ *Ibidem*, p. 39.

¹⁶ *Ibidem*, p. 40.

procuram renegar e detestar na figura de um outro.¹⁷ Como Genet não é nem poderia ser idêntico a esse Outro que si (o mau), é necessário que ele se decida por sua maldade, que ele escolha se fazer o que é (enquanto outro). A todo momento, é necessário que esse olhar, ainda que imaginário, transforme a criança em ladrão. Sistemáticamente, todas as tentativas do mendigo, ladrão, homossexual, poeta e escritor de *ser* o Mau fracassam. O problema do Mal constitui, portanto, o fio condutor do ensaio sartriano.

2. O FRACASSO DE GENET EM *LA LITTÉRATURE ET LE MAL*

A segunda parte deste nossa exposição tem por objetivo reconstituir a resposta que Georges Bataille produziu sobre o problema do Mal em Genet, precisamente em contraposição ao ensaio de Sartre. Em 1957, Bataille publica o livro *La littérature et le mal*, uma compilação de ensaios sobre a relação entre a literatura e o mal através da obra de diversos escritores. Em seu preâmbulo, Bataille apresenta a famosa declaração de que a literatura “é o essencial ou não é nada”.¹⁸ Enquanto expressão do Mal, a literatura tem um valor soberano, não enquanto prescrição da ausência de moral, mas, ao contrário, como exigência de uma hipermoral. Para Bataille, a literatura é comunicação e, enquanto tal, ela requer lealdade: a comunicação intensa se funda na cumplicidade sobre o conhecimento do Mal.¹⁹

Dois de seus estudos, o capítulo sobre Baudelaire e o capítulo sobre Genet, constituem duas respostas explícitas aos livros de Sartre. A crítica à obra de Sartre, tanto pela sua concepção de poesia, como por sua defesa de Genet, é um aspecto medular do livro. Sartre não é apenas um alvo qualquer de Bataille, mas aquele contra quem ele reivindica sua própria concepção de literatura como *comunicação*.

Não seria possível entender os ensaios de Bataille sobre o Mal sem estabelecer uma conexão com o seu principal livro, *La Part Maudite*, obra de economia política à qual ele dedicou dezoito anos de sua vida, na tentativa de adotar um ponto de vista cosmológico para estudar o sistema

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*, *op. cit.*, p. 05.

¹⁹ *Ibidem*.

humano de produção e de consumo das riquezas.²⁰ As análises de Bataille sobre o excedente, cujo uso estaria na causa das transformações estruturais das civilizações, leva a importantes reflexões sobre os tipos de sociedade, como a sociedade de consumação, a sociedade de empresa religiosa e a sociedade industrial.²¹

No texto *La notion de dépense*, publicado originalmente em 1933 e retomado como texto de abertura de *La Part Maudite*, na edição de 1967, Bataille afirma a insuficiência do princípio clássico de utilidade, devendo este ser substituído pelo de dispêndio (*dépense*). A atividade humana não é inteiramente redutível a processos de produção, pois há dispêndios que são improdutivos. Parte do consumo é o que se limita ao mínimo necessário para a conservação da vida e para a continuidade da atividade de produção. Entretanto, uma outra parte é representada pelos dispêndios ditos improdutivos:

O luxo, os lutos, as guerras, os cultos, as construções de monumentos sumptuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (ou seja desviada da finalidade genital) representam várias atividades que, ao menos nas condições primitivas, têm o seu fim nelas mesmas.²²

As artes integram o que Bataille chama de dispêndio, divididas entre aquelas que produzem um dispêndio real (como a construção arquitetônica, a música e a dança) e as que produzem um dispêndio simbólico (como o teatro e a literatura). Dentro dessa concepção do simbólico como dispêndio, Bataille entende que a poesia se aplica às formas menos degradadas e intelectualizadas da expressão de perda, podendo “ser considerada como sinônimo de dispêndio”.²³ O seu significado é o de criação como meio da perda e se avizinha ao sacrifício. Para os raros seres humanos que dispõem desse elemento residual da poesia, o dispêndio poético deixa de ser simbólico em suas consequências: “em certa medida, a função de representação engaja a vida mesma daquele que a assume”.²⁴ É a partir

²⁰ RONCHI, Rocco. *Bataille, Levinas, Blanchot*, p. 188.

²¹ BATAILLE, Georges. *La part maudite*, precedido de *La notion de dépense*.

²² *Idem*, *La notion de dépense*, p. 28.

²³ *Ibidem*, p. 31.

²⁴ *Ibidem*, p. 31.

desse paradigma que Bataille desenvolve sua tese sobre a comunicação em *La littérature et le mal* e escreve, em contraposição a Sartre, os ensaios sobre Baudelaire e sobre Genet.

Embora Bataille aceite muitos aspectos relevados pelas análises sartrianas em seu *Baudelaire*, a sua discordância explícita com o método de Sartre deve-se ao fato de que este teria aproximado de maneira simplificada o problema moral e a poesia.²⁵ No núcleo dessa divergência, Bataille afirma que a “recusa de trabalho” não seria um erro individual cometido pelo poeta maldito, pois “como toda atividade, a poesia pode ser considerada sob o ângulo econômico. E a moral ao mesmo tempo que a poesia”.²⁶ Segundo Bataille, esse problema crucial para Baudelaire teria sido evitado por Sartre, bem como as questões propriamente poéticas suscitadas por seus poemas.

O que mais nos interessa aqui é o capítulo de *La littérature et le mal* reservado a Genet. Bataille expressa nele a sua admiração pelo livro de Sartre, um trabalho literário que não deixa de ser “a investigação mais livre, mais aventureira, que um filósofo já dedicou ao problema do Mal”.²⁷ Por outro lado, aquilo que concorre para fazer do livro “um monumento” não é apenas a sua extensão, a inteligência do autor e o interesse no assunto, mas “a agressividade que sufoca e o movimento precipitado que a repetição contínua acentua, que por vezes torna penosa sua segurança”.²⁸

Para Bataille, o modo como Genet tentou tornar-se abjeto para si mesmo foi bem sublinhada por Sartre. O ponto central de sua crítica é a indiferença de Sartre para com o problema da *soberania*. “Genet só pode ser soberano no Mal, a própria soberania talvez seja o Mal, e o Mal nunca é mais seguramente o Mal do que quando punido”.²⁹ O feitiço por um valor supremo, pelo santo, sublime e soberano é ironicamente gerado pela negação de todo valor, e produz o desliz para a traição e para o impasse de uma transgressão ilimitada. De acordo com Bataille, o próprio Sartre teria percebido que Genet não tem o poder e a intenção de se comunicar com seus leitores. Sartre teria visto que a elaboração da obra de Genet tem o

²⁵ BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*, op. cit., pp. 32-33.

²⁶ *Ibidem*, p. 47.

²⁷ *Ibidem*, p. 169.

²⁸ *Ibidem*, p. 168.

²⁹ *Ibidem*, p. 173.

sentido da negação daqueles que a leem, sem extrair daí a conclusão de que não se tratava realmente de uma obra.

Com efeito, o fracasso de Genet é, para Sartre, o fracasso constante de seu projeto original de *ser*. Do ponto de vista da comunicação, porém, há vitória, pois Genet escapa da miséria e do horror, ele sai da abjeção, os “homens de bem” o admiram.³⁰ Essa tentativa de rompimento com o público é o que Sartre chama de *perde-ganha*, um jogo em que se perde tudo para alcançar a vitória na derrota. Os leitores de Genet tornaram-se seus apoiadores.³¹

A resposta de Bataille ao *Saint Genet* integra um debate que já vinha se produzindo há algum tempo. Em *Un nouveau mystique*, artigo publicado nos *Cahiers du Sud*, em 1943, Sartre fez uma crítica contundente ao misticismo e ao cientificismo de Bataille em *L'expérience intérieure*. A propósito da poesia e da comunicação, escreve Sartre “(...) a poesia não se propõe a comunicar uma experiência precisa. M. Bataille, ele, deve identificar, descrever, persuadir. A poesia se limita a sacrificar as palavras; M. Bataille quer nos dar as razões desse sacrifício”.³²

Ao contrário de Sartre, Bataille assevera que a criação literária “só é literária na medida em que participa da poesia”, enquanto operação soberana.³³ Essa ideia é reforçada mais adiante, com a afirmação de que a expressão literária “é poética ou não é nada (não é mais que a busca de acordos particulares, ou o ensinamento de verdades subalternas que Sartre designa ao falar de prosa)”.³⁴ Porém, o sentido de soberania não se pode desprender da comunicação. “A literatura é comunicação. Ela parte de um autor soberano, para além das servidões de um leitor isolado, e se dirige à humanidade soberana”.³⁵

A tese de Bataille é de que não há comunicação entre Genet e os seus leitores. Assim sendo, não pode haver sagração do poeta por um público que ele não reconhece, uma vez que não há comunicação. E se existe uma recusa à comunicação por parte de Genet, a obra não poderia ser nem sacra nem poética. Nesse sentido, o mesmo fracasso da vida

³⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet, comédien et martyr*, op. cit., p. 627.

³¹ *Ibidem*, p. 646.

³² *Idem*. “Um nouveau mystique”. *Situations, I – Critiques littéraires*, p. 137.

³³ BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*, op. cit., p. 181.

³⁴ *Ibidem*, p. 192.

³⁵ *Ibidem*, p. 181.

de Genet com aparência de sucesso se reproduz em sua obra.³⁶ Bataille considera que Sartre reconheceu essa fraqueza de Genet, mas ao invés de suspeitar da sua autenticidade, proporcionou um meio de defendê-lo. Nesse momento da análise, Bataille recupera a sua abordagem histórica acerca do dispêndio para mostrar que o “único erro de Genet é o de ser moralmente a criatura dessa sociedade [de dispêndio], que não está morta, mas condenada”.³⁷ Sartre não teria compreendido o modo como a consumação inútil se opõe à produção, tal como o soberano ao subordinado, e teria condenado o que deriva da soberania. Em uma famosa nota, Bataille chega a sustentar que essa seria a razão pela qual Sartre encontrou a dificuldade maior em seus estudos filosóficos de passar de uma moral da liberdade a uma moral comum. “Só uma moral da comunicação – e da lealdade –, fundada pela comunicação, supera a moral utilitária”.³⁸

A partir dos ensinamentos que resultam da fraqueza de Genet, Bataille propõe uma análise sobre a comunicação. É possível, segundo ele, distinguir entre a *comunicação fraca*, da linguagem profana ou da prosa, quando se trata de convencer e chegar a um acordo ; e a *comunicação forte*, que abandona as consciências umas às outras diante de sua impenetrabilidade.³⁹ Enquanto aparição suprema da existência, essa comunicação forte é primeira, ao se revelar a nós na multiplicidade das consciências em sua comunicabilidade. Não há nenhuma diferença de fundo entre a comunicação forte e o que Bataille chama de *soberania*. Isso porque a comunicação forte supõe a soberania daqueles que se comunicam entre si, do mesmo modo que esta supõe a comunicação. Nesse sentido, a experiência de Genet, pela transgressão de todos os interditos sociais, é de um interesse especial. O exemplo de Genet revela uma soberania *traída*. A busca de uma soberania no Mal fez com que Genet se abandonasse a este sem limites. No entanto, o Mal que a soberania exige é limitado, sob pena de anular a comunicação. Para recusar a comunicação, Genet acaba jamais atingindo o momento soberano. O desejo solitário de soberania acabaria por trair a própria soberania. A “santidade” de Genet é soberania morta.

³⁶ *Ibidem*, p. 185.

³⁷ *Ibidem*, p. 188.

³⁸ *Ibidem*, p. 189.

³⁹ *Ibidem*, p. 192.

A grande questão que nos suscita o ensaio de Bataille é que as suas análises sobre Genet estão visivelmente atravessadas e influenciadas por uma polémica contra Sartre acerca da literatura. Não é uma nenhuma coincidência que os seus ensaios, tanto sobre Baudelaire, como sobre Genet, expressem um juízo exatamente inverso ao de Sartre. Ora, quanto à obra de Genet em si, Bataille e Sartre estão relativamente de acordo. A verdadeira discordância entre ambos se situa no âmbito de suas próprias concepções literárias. Que a obra de Genet seja fruto de uma “conversão” proveniente de uma liberdade e compreendida como resultado de uma escolha, eis o que não aceita Bataille, que preferiu ver na traição à soberania o fracasso da comunicação. O ensaio de Bataille sobre Genet é a culminação de seu desacordo teórico com Sartre.

3. A “COLUNA” GENET NO *GLAS*

A terceira parte de nossa articulação tem o objetivo de confrontar as teses até aqui apresentadas com a ousada e renovadora leitura da obra de Genet realizada por Derrida no *Glas*, publicado em 1974. Texto que pode ser considerado como uma elaboração radical do programa apresentado em *De la grammatologie*, o *Glas* é o sino fúnebre que toca o fim do livro, de uma clausura que correspondeu durante longo tempo à clausura metafísica, e anuncia uma *escritura por vir*. Nesse projeto intenso e arrojado, Derrida erige duas colunas paralelas em cada página, como um diferimento do livro no livro, até a destituição do seu formato habitual.

Em oposição à coluna “Hegel”, à esquerda, é a coluna “Genet”, à direita, e sua figura traidora que Derrida designa para uma espécie de parasitagem e confrontação, para a desconstrução da oposição entre filosofia e literatura. Duas colunas “desiguais”: uma guarda, assimila, interioriza, idealiza; a outra deixa cair o resto, indecidível.⁴⁰ Embora haja poucas alusões diretas às críticas literárias de Sartre e de Bataille na coluna “Genet”, elas não deixam de se mostrar os principais alvos de Derrida. Esta coluna possivelmente teve origem em um breve seminário que Derrida realizou na John Hopkins University, em 1972, com o título “Genet. Drama” ou “O teatro de Genet”.⁴¹

⁴⁰ DERRIDA, Jacques. *Glas*, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁴¹ Cf. VÁZQUEZ, Beatriz Blanco. *Geografía de los restos: reinscripciones del duelo em Glas de Jacques Derrida*, p. 104.

Antes do *Glas*, Derrida já havia se ocupado, em duas oportunidades, das filosofias de Bataille e de Sartre. No texto *De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hegelianisme sans réserve*, publicado em *L'écriture et la différence*, de 1967, Derrida mostra, sem complacência, as contradições do hegelianismo à base dos conceitos de domínio (*Herrschaft*) e soberania em Bataille, que não teria levado a sério, apesar de tudo, o *negativo*.⁴² A soberania não escapa à dialética. Cortando uma da outra, Bataille faz da soberania uma negação abstrata e consolidada a “onto-lógica”. Ao invés de suprimir a síntese, a soberania a inscreve e a faz funcionar no sacrifício do sentido. Em toda uma zona do texto de Bataille, a soberania estaria ainda presa ao voluntarismo que, como Heidegger já havia mostrado, se confunde com a essência da metafísica.⁴³ O nome de Sartre aparece em notas de rodapé desse texto, especialmente por conta das críticas que ele desfere contra Bataille em *Un nouveau mystique*. Em uma das notas, Derrida assinala um problema comum aos dois filósofos que foi a adoção arriscada da tradução (segundo Corbin) de *Dasein* por “*réalité-humaine*”.⁴⁴

No ano seguinte, em outubro de 1968, Derrida pronuncia uma conferência em Nova York, *Les fins de l'homme*, que termina sendo retomada e publicada no livro *Marges de la philosophie*, de 1972. O objetivo de Derrida nesse texto é mostrar a metafísica das “fenomenologias” de Hegel e de Husserl, e o modo como Heidegger destrói o humanismo metafísico, não deixando de distinguir, em suas conclusões, entre o modelo da destruição heideggeriana e o que ele mesmo apresenta como forma da desconstrução. Em um capítulo desse texto, é a vez do humanismo de Sartre tornar-se o alvo de Derrida, exatamente através do problema que ele havia sublinhado na nota de *Un hegelianisme sans réserve*. A partir da noção equívoca de “*réalité-humaine*”, Derrida mostra que as heranças metafísicas de Sartre fazem com que o seu ateísmo não mude nada na estrutura fundamental da onto-teologia.⁴⁵

É nesse mesmo contexto que Derrida prepara o *glas* do livro. As críticas literárias de Sartre e de Bataille aparecem como resíduos metafí-

⁴² DERRIDA, Jacques, “De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hegelianisme sans réserve”. *L'écriture et la différence*, p. 380.

⁴³ *Ibidem*, p. 392.

⁴⁴ *Ibidem*, nota da p. 405.

⁴⁵ DERRIDA, Jacques, “Les fins de l'homme”. *Marges de la philosophie*, p. 138.

sicos da coluna Genet. Começamos pela menção que Derrida faz a Sartre, nomeando-o “ontofenomenólogo da liberação” que “insistia para vos remeter (os leitores), em mão limpa, em lugar seguro, as ‘chaves’ do homem-e-obra-completa, sua última significação psicanalítico-existencial”.⁴⁶ A passagem é recortada por uma citação direta do *Saint Genet* em letras menores, que aumenta o tom irônico do autor de *Glas*. Em seguida, ele escreve que se arrastara durante muito tempo o eco de que “Genet é uma criança que foi convencida de ser, no mais profundo de si-mesmo, *Outro que si*”.⁴⁷ Sem mencionar o nome de Sartre até aqui, a passagem do *Saint Genet* e a sua tese central indicam que o “eco” a que se refere Derrida é o da interpretação sartriana.

No parágrafo posterior, Derrida aproxima Sartre (sem citá-lo) a Lacan em sua crítica à noção de “chave” para a compreensão do ego, como um *passé-partout* em todas as lacunas significantes. Em Lacan, lembre-se, a “chave universal” seria o *phallus*. Derrida reserva ainda a Lacan a observação de que o nome de Genet está ausente no index dos seus *Écrits*. No trecho encaixado nesse parágrafo, em letras menores, Derrida afirma que os escritos de Genet só figuram “lá” (na obra de Sartre) “para fazer o exemplo, o caso de uma estrutura universal, que nos dará a sua chave”.⁴⁸ Em seguida, ainda no mesmo encaixe, Derrida faz menção ao “caso Genet” de Mauriac e à “sentença” de Bataille sobre “o fracasso de Genet”. O que interessa na noção de “chave”, a qual reaparecerá outras vezes no *Glas* é “como isso [ça] se encadeia, isso se abre, isso cai e isso soa. E como o caso pode falsear, forçar um tanto uma lei dialética, uma fechadura que deveria porém abrir tudo”.⁴⁹

Mais de cento e quarenta páginas depois, há ainda uma pequena menção ao *Saint Genet*, quanto ao ponto de vista da psicanálise existencial acerca da “constelação de imagens” produzida por Genet em um texto sobre o uso do tubo de vaselina em uma *adoração perpétua* a um grupo de policiais.⁵⁰ Derrida propõe, pela via da psicanálise, que a “adoração” seja interpretada como efeito de inversão de sentido, em uma sorte de “entubagem” retórica,⁵¹ como hino ao tubo funerário, e como um retorno à mãe.⁵²

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *Glas, op. cit.*, pp. 36-37.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 181.

⁵¹ *Ibidem*, p. 182.

⁵² *Ibidem*, pp. 183 e 186.

O nome de Sartre reaparecerá em uma citação de *La littérature et le mal* de Bataille, para assinalar a “aliança dificilmente explicável” entre este e aquele, quanto à dificuldade de comunicação na obra de Genet.⁵³ A desconstrução volta-se aqui ao “fracasso de Genet” apontado por Bataille.

Que título. Denúnciação mágica, animista, amedrontada. (...) Mas o ‘fracasso’, Genet não o calculou? Ele o repete todo tempo, e quis vencer o fracasso. E eis que, pela simples provocação de seu texto, ele constrói uma cena que obriga o outro a se desmascarar, a tagarelar, a se desmontar, a dizer o que ele não queria, não deveria dizer.⁵⁴

A alusão ao próprio poema de Bataille que se intitula *glas* é a culminação do movimento questionador de Derrida. Depois do artigo *Le Langage des Fleurs* de Bataille, é deste que não se esperaria uma condenação tão radical à Genet.⁵⁵ Em uma frase isolada, a ironia de Derrida é desconcertante: “Os doutores, em seu tempo, vieram, portanto, em sua direção e não o reconheceram”.⁵⁶

Essas passagens anunciam a desconstrução operada por Derrida sobre a crítica literária de Sartre e de Bataille sobre Genet, presas ainda à tentativa metafísica. Tanto a tentativa de fixação do projeto original por Sartre, quanto a denúncia e condenação literária de Bataille, são trazidas como peças importantes da coluna “Genet”, pois estariam elas na base da contraditória recepção da obra do autor, entre a canonização precoce e o desprezo. Sartre e Bataille, cada um por suas motivações singulares, teriam colocado em relevo mais as suas próprias convicções acerca da relação de Genet com o Mal e o problema da comunicação do que o modo como a poesia da flor se expressa na sua autobiografia.

No *Saint Genet*, a questão da flor, a questão antológica, entre outras, é infalivelmente evitada. Com aquela da ‘psicanálise’ e aquela da ‘literatura’, pela mais ágil e a mais inteligente das lições de ontologia fenomenológica da época, à francesa.⁵⁷

⁵³ *Ibidem*, p. 243.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 245.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 246.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 249.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 20.

Para Derrida, a definição do floral em Genet por Sartre como o “objeto poético por excelência”, dissolve-a em um “mau ontologismo pré-heideggeriano” e um “mallarmeísmo vago”.⁵⁸ Seria este o resultado da homologia entre a leitura ontológica e a leitura poético-retórica que se refletem uma na outra.

É na direção do poético da flor, portanto, a partir desse resíduo da ontologia fenomenológica, que Derrida fará reaparecer a flor ao longo da coluna Genet do *Glas*. Genet é o antigo “Genest” que perdeu o “s”, assim como o acento circunflexo no “ê” do “Genêt” da flor. A questão da flor se situa entre os dois efeitos dessa literatura, entre a traição e a denúncia. Genet precisa decidir? “Expropriação ou reapropriação? Decapitação ou recapitação? Disseminação ou recapitulação, recapitalização? Como fatiar (*trancher*)?”.⁵⁹ Cedendo à (paixão) da escritura, Genet se fez uma flor. “Ele se colocou na terra, em grande pompa, mas também como uma flor, fazendo soar (*sonnant*) o glas, seu nome próprio, os nomes do direito comum, a linguagem, a verdade, o sentido, a literatura, a retórica e, se possível, o resto”.⁶⁰ Com efeito, a temática da flor expressa-se no *glas* como flor de retórica,⁶¹ força de excreção transcendental,⁶² virgindade,⁶³ desabrochar do estilo,⁶⁴ transe da morte.⁶⁵ Ligá-la ao *phallus* e à castração, em nome da lei, da verdade e do simbólico, seria uma vez ainda parar o *glas*.⁶⁶ Contra isso, através de uma releitura da flor na obra de Genet, Derrida faz soar o *glas* na coluna que se opõe a Hegel.

Em sua tese de doutorado exclusivamente dedicada ao *Glas*, Beatriz Blanco Vázquez sublinha que “o nome de Genet desencadeia a releitura de Derrida por um gesto que parece revelar as chaves da operação que se está levando a cabo sobre o corpo de Genet”.⁶⁷ Ela parte da concepção derridiana de que na escritura há algo que excede a comunicação através da

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 20-21.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 20.

⁶² *Ibidem*, p. 21.

⁶³ *Ibidem*, p. 22.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁶⁷ VÁZQUEZ, Beatriz Blanco. *Geografía de los restos: reinscripciones del duelo em Glas de Jacques Derrida*, p. 300.

categoria de ausência,⁶⁸ algo que haveria escapado a Sartre e a Bataille. A legibilidade do texto introduz na escritura, mesmo que não haja destinatário, a dimensão irreduzível da morte. Na estrutura da marca, inscreve-se a ruptura da presença, ou possibilidade da morte.⁶⁹ O nome próprio é introduzido como extremo do movimento de oscilação indecível, como resto da inscrição. Com efeito, para Derrida, o grande desafio do discurso literário em Genet é a transformação paciente do nome próprio, quase animal ou vegetal, em nome de coisas.⁷⁰ Segundo Beatriz B. Vázquez, trata-se de uma “inversão irônica do *Saint Genet* de Sartre, o nome próprio, prótese ou enxerto, funciona não como coluna vertebral do corpo de Genet, senão como processo auto-imunitário”.⁷¹

Desde a sua própria concepção de escritura, Derrida transformou significativamente a compreensão da obra de Genet. A sua influência se fez sentir nos estudos literários que se seguiram ao *Glas*. Seguindo uma perspectiva tematólogica e a versão dos estudos do imaginário de Jean-Pierre Richard, Lourdes Câncio Martins realizou em *Jean Genet e o Imaginário do Vegetal* uma vasta análise sobre o mundo do vegetal; o espaço, a forma e a qualificação; o corpo florido e o corpo textual; das personagens e de sua marca vegetal.⁷² A autora propõe, seguindo nesse aspecto uma inspiração derridiana, que entre as formas vegetais, é a flor que atrai mais a atenção de Genet. Importam ao poeta a plenitude da flor, sua aparição e sua degradação. Sua aparição revela a beleza e a morte. De um lado, a cor, o perfume, a rigidez da flor remetem à sua beleza viril. De outro, há o seu aspecto maléfico – ela pode matar com o seu veneno ou por eletrização. O interessante aqui é notar que ela não desconsidera a perspectiva sartriana, a qual ela retorna diversas vezes para ampliar a compreensão das designações que Genet faz ao Mal. Esse confronto é o que passará a nos ocupar na última etapa de nossa exposição.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 271.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 272.

⁷⁰ DERRIDA, Jacques. *Glas*, *op. cit.*, p. 11.

⁷¹ VÁZQUEZ, Beatriz Blanco. *Geografía de los restos: reinscripciones del duelo em Glas de Jacques Derrida*, p. 293.

⁷² MARTINS, Lourdes Câncio. *Jean Genet e o imaginário do vegetal – Enraizamento e explicação do mundo*.

4. A OBRA DE JEAN GENET, ENTRE SARTRE E DERRIDA

Uma vez que a interpretação sartriana acerca do problema do Mal no *Saint Genet* é construída a partir da psicanálise existencial, apoiada sobre uma ontologia fenomenológica, podemos nos questionar o que dela permanece depois do *Glas*. Para avançar nessa direção, é preciso situar a perspectiva de Derrida de modo mais global em relação a Sartre. Alguns pesquisadores já se colocaram essa questão, buscando mostrar, ora o seu total afastamento, como Robert Harvey, ora a possibilidade de aproximação entre Sartre e Derrida, como Bruce Baugh. A nós, não nos surpreende que ambos tenham tomado o *Glas* como referência central em suas análises comparativas.

O título do artigo de Robert Harvey, *Genet's open enemies: Sartre and Derrida*, já sinaliza que o autor interpreta como impossível qualquer reconciliação entre o existencialismo (ou “sartrismo”) e a desconstrução (ou “derridianismo”).⁷³ No entanto, apesar da impossibilidade de conciliação entre Sartre e Derrida, a “con-ver-gência” entre ambos estaria em seu mútuo interesse pela androginia.⁷⁴ O lugar para acomodação do sartrismo e do derridianismo seria o do corpo de Genet em sua decomposição. Contudo, ao que nos parece, uma interpretação que busca um sentido sexual na escolha desses autores por Genet corre o risco de deixar de lado o mais importante de suas análises sobre a literatura e a escritura. Para Robert Harvey, ainda, Sartre teria sido “virtualmente ignorado” no *Glas*.⁷⁵ Ora, apesar do pequeno número de referências diretas a Sartre, não nos parece que ele tenha sido ignorado, nem mesmo virtualmente, na coluna Genet do *Glas*. Ao contrário, Sartre foi um dos alvos expressos de Derrida, talvez o principal.

Em uma posição que nos parece oposta à de Robert Harvey está o artigo de Bruce Baugh, no qual são apresentadas algumas similaridades entre a noção de consciência em Sartre e a de diferença em Derrida. Embora essa aproximação não se mostre adequada e sustentável em seu conjunto, Baugh parece ter razão em vários aspectos. Em seu balanço, na obra de Derrida, a principal crítica a Sartre encontra-se no *Glas*, relativamente à onto-fenomenologia da liberdade e à intenção de descobrir “projetos fundamentais”,

⁷³ HARVEY, Robert. “Genet’s open enemies: Sartre and Derrida”, p. 104.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 105.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 108.

que encontrariam obstáculo na indeterminabilidade e indecidibilidade do sentido.⁷⁶ Por outro lado, o autor assinala que os escritos de Sartre constituíram a primeira e maior influência filosófica sobre Derrida.⁷⁷ Nesse mesmo sentido ainda, ele faz referência à dívida que Derrida reconheceu para com Sartre no texto “*Il courait mort*”: *Salut, salut*, escrito por Derrida por ocasião dos 50 anos da Revista *Les Temps Modernes*, publicado a primeira vez em 1996 e uma segunda, em 2005. Esse artigo tem a forma de uma carta escrita ao então diretor da revista, Claude Lanzmann, na qual Derrida afirma ter sido sempre “para” e “com” *Les Temps Modernes*, confiando ao leitor as suas dificuldades de pensar essa relação.

Com efeito, essa carta pode ser lida como um texto em que Derrida revê expressamente e reconsidera, já no auge de suas publicações e com mais idade, a sua relação com o pensamento sartriano. O nome de Sartre está praticamente em todas as páginas da carta. Derrida chega a afirmar que ama sentir-se um “herdeiro”,⁷⁸ e fala de uma aliança discreta, mas segundo ele irrecusável com Sartre.⁷⁹ O que o interessa e o toca mais na filosofia sartriana é o tema da contradição de si. Lá onde Sartre está em desacordo consigo mesmo, no que tange à sua concepção da literatura, Derrida se sente o mais de acordo com ele.⁸⁰

Embora essa carta seja digna de nota, talvez uma perspectiva mais exata sobre a posição de Derrida em relação a Sartre encontre-se em *Abraham, l'autre*, conferência de 2000, publicada em 2003. Aqui, torna-se mais evidente não apenas o modo como o jovem Derrida leu Sartre, em especial as *Réflexions sur la question juive*, mas como o tema do judeu autêntico/inautêntico tornou-se problemático para ele, de modo singular e pessoal.

Derrida afirma que Sartre não poderia levar a sério a alternativa da autenticidade (na medida em que ela apela ao princípio de identidade). Fazendo questão de render homenagem a Sartre, Derrida não deixa de lhe endereçar uma crítica, tendo como base a “indecidibilidade entre o

⁷⁶ BAUGH, Bruce. “Hello, Goodbye’: Derrida and Sartre’s Legacy”, p. 68.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁷⁸ DERRIDA, Jacques. “Il courait mort’: Salut, salut. Notes pour un courrier aux temps modernes”, p. 187.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 196.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 203.

autêntico, o inautêntico, o quase-autêntico”.⁸¹ No entanto, dizer “eu sou judeu”, como Derrida o faz, “sabendo e querendo dizer o que se diz, é bem difícil e vertiginoso”.⁸² Vertigem não parece ser uma palavra entre outras no texto de Derrida. Ela lembra “a palavra vertiginosa” do *Saint Genet*: “tu és um ladrão”. Aquilo que Derrida não aceita na psicanálise existencial de Genet, e que ele não aceita tampouco na descrição que Sartre faz do judeu autêntico é que, de algum modo, se possa obter uma palavra final sobre o projeto existencial e resolver a oscilação e a indecidibilidade relativamente à experiência da herança. Entretanto, a impossibilidade de determinação da autenticidade em nossa sociedade atual foi justamente o motivo pelo qual Sartre abandonou – à época do *Saint Genet* – os seus *Cahiers pour une Morale*. Em outros termos, Sartre abandonou o projeto da sua moral dos anos 1940 por ter se dado conta dos mesmos problemas referidos por Derrida em *Abraham, l'autre*. Talvez as divergências entre Derrida e Sartre sejam menores do que se costuma afirmar.

Retornemos ainda à crítica de Derrida ao *Saint Genet* no *Glas*, segundo a qual a questão da flor é “infalivelmente evitada” por Sartre. Essa crítica é ao mesmo tempo uma estratégia de Derrida para atravessar suas próprias questões: a *nominação*, a *inscrição* e a *escritura*. Cabe fazer um balanço dessa interpretação derridiana.

A análise do *Saint Genet* é feita a partir da distinção entre *parole* e *mot*. A primeira (a fala) é gesto. A segunda (a palavra) é coisa. Genet “usa do poder nominativo para se transformar no que ele quer; ele pode dizer: eu sou gafanhoto, eu sou rei”.⁸³ Enquanto gesto, a linguagem é feita para parecer. No entanto, a palavra é signo. Excluído da linguagem, Genet vê as palavras de fora. Para ele, que foi marcado para sempre pela palavra, o *ser* ladrão manteve-se escondido. Nesse sentido, as palavras “são” os objetos. “A palavra ‘faca’ é uma faca; a palavra ‘flor’ é uma flor. Genet me confiou que ele detestava as flores: não é a rosa que ele ama, é seu nome”.⁸⁴ Sartre chama de *magnificação* o ato de *nominação* de Genet que confere uma espécie de oficialidade ao objeto. O que Derrida quer atacar, no fundo, é a concepção de poesia e a noção de comunicação pressupostas nestas análises de Sartre.

⁸¹ DERRIDA, Jacques. “Abraham, l'autre”.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet, comédien et martyr*, op. cit., p. 437.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 439.

Embora a temática da flor não seja a mais central no *Saint Genet*, não se pode dizer que ela é ausente neste livro. Por outro lado, não se pode dizer o mesmo da coluna “Genet” do *Glas*, onde o mal, examinado minuciosamente no *Saint Genet*, não figura de maneira alguma. Essa lacuna, a nosso juízo, é uma estratégia deliberada no texto de Derrida, pois a coluna Genet é erigida contra a coluna Hegel, e nos resíduos que sobra dela mesma, contra Sartre, Bataille e Lacan. No entanto, caso tenhamos em vista uma hermenêutica da obra genetiana, não poderemos ignorar que Genet se considera ele mesmo um adorador do mal, sendo o problema da identificação com o Mal um aspecto imprescindível para a leitura da sua obra. Isso parece constituir o valor permanente das análises de Sartre e a sua inevitabilidade para uma crítica literária obra de Genet, mesmo após o *Glas*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo das quatro etapas de nossa análise, foi possível mostrar que o modo como Sartre, Bataille e Derrida compreenderam a obra de Genet constitui o eixo central dos conflitos entre as suas teses sobre literatura.

Tomada em sua singularidade, a vida de Genet tornou-se o objeto da psicanálise existencial em um dos principais livros de Sartre. Contra o método e a posição adotados por Sartre no *Saint Genet*, Bataille dedica a Genet o mais importante dos ensaios que ele escreveu sobre a literatura e o mal, o qual deu o fecho ao seu livro. Mais tarde, Derrida erige no *Glas* uma coluna “Genet”, contraposta à coluna Hegel, na qual Bataille e Sartre são também os seus alvos. Derrida estava ciente de que fazendo essa escolha para buscar o *glas* do livro, estaria contrapondo sua leitura aos resíduos metafísicos das interpretações de Sartre e de Bataille.

Lido em conjunto com *Un hegelianisme sans réserve*, o *Glas* não deixa dúvida de que Derrida rejeita a interpretação e a sentença de Bataille sobre o “fracasso” de Genet. Considerando igualmente o texto *Les fins de l’homme*, podemos perceber que o *Glas* estende as críticas de Derrida à ontologia fenomenológica de Sartre.

No entanto, no que diz respeito a Sartre, a questão se mostrou muito mais delicada, em razão da influência silenciosa, reconhecida tardiamente, da obra de Sartre sobre Derrida. Esperamos ter mostrado que,

apesar das várias críticas de Derrida a Sartre, a formulação do problema do Mal possui aspectos que se mantêm válidos e necessários para uma hermenêutica da obra de Genet, mesmo após o Glas.

REFERÊNCIAS

BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard, 1957.

_____. *La part maudite*, precedido de *La notion de dépense*. Paris: Minuit, 1967.

BAUGH, Bruce. “‘Hello, Goodbye’: Derrida and Sartre’s Legacy”, *Sartre Studies International*, vol. 5, nº 2 (1999), p. 68.

CARPIO, Félix Lope de Vega. *Lo fingido verdadero*. Madrid: Biblioteca Nacional, 2009. Versão original acessível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/lo-fingido-verdadero--0/>.

DERRIDA, Jacques. “‘Il courait mort’: Salut, salut. Notes pour un courrier aux temps modernes”, *Les Temps Modernes*, nº 629, 2005, p. 187.

DERRIDA, Jacques. “Abraham, l’autre”. *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. COHEN, Joseph; Zagury-Orly, Raphael. (Org.) Disponível em: http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/derrida_abraham.htm.

_____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

_____. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

_____. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

DORT, Bernard. “Genet ou le combat avec le théâtre”, *Les Temps Modernes*, nº 247, 1966, p. 1103.

GENET, Jean. *Journal du voleur*. Paris: Gallimard folio, 1982 (1949).

_____. *Œuvres complètes*. Tomo II. Paris: Gallimard, 1951.

HARVEY, Robert. "Genet's open enemies: Sartre and Derrida", *Yale French Studies*, nº 91 - In the language of the enemy (1997).

MARTINS, Lourdes Cândio. *Jean Genet e o imaginário do vegetal – Enraizamento e explicação do mundo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

RONCHI, Rocco. *Bataille, Levinas, Blanchot*. Milão: Spirali, 1985.

ROTRON, Jean de. *Le Véritable Saint Genest*. Paris: Flammarion, 1999.

SARTRE, Jean Paul. *Situations, I – Critiques littéraires*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. "Jean Genet ou le bal des voleurs", *Les Temps Modernes*, nº 57-62, 1951, pp. 12-47; pp. 193-233; pp. 402-443; pp. 668-703; pp. 848-895; pp. 1038-1070.

_____. *L'Être et le Néant – essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard tel, 2004 (1943).

_____. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952.

VÁZQUEZ, Beatriz Blanco. *Geografía de los restos: reinscripciones del duelo em Glas de Jacques Derrida*. Tese de doutorado. Madrid: UNED, 2011.

WITT, Mary Ann Frese. "From Saint Genesius to Kean: Actors, Martyrs, and Meta-theater". *Comparative Drama*, vol. 43, nº1 (2009), pp. 19-44.

Bergson: o presente profundo

Fernando Monegalha

(UFAL)

“O presente bergsoniano não é nem o instante cartesiano nem o instante aristotélico: ele é o horizonte que permite que a consciência tenha acesso ao Ser”.

(Bento Prado Júnior, 1989, p. 65).

A análise do presente vivo ocupou um papel central na filosofia de grandes autores tais como William James e Edmund Husserl. O que faremos neste artigo será tentar retomar alguns aspectos da discussão de Bergson sobre a temporalidade, dando especial ênfase ao que poderíamos chamar de análise bergsoniana do presente vivo (ou do presente *concreto*, como prefere o autor). Com efeito, costuma-se discutir muito o papel do *passado* na obra de Bergson, deixando-se um pouco de lado toda a rica teia de teorizações do autor sobre o presente ou o futuro em seu trabalho. O que tentaremos mostrar a partir de agora é que Bergson tem toda uma brilhante e inovadora teoria acerca do presente concreto, que se encontra, é verdade, um pouco dispersa e espalhada ao longo de sua obra. Enunciamos desde já dois elementos fundantes dessa teoria, a saber, (i) que o presente concreto corresponde primeiramente para Bergson à apreensão que cada um de nós possui de seu *corpo* e (ii) que esse presente concreto possui toda uma diversidade de *níveis* ou *graus* de duração, que estabelecem a ligação entre nosso corpo vivo e o universo material em que ele se situa. Nesse sentido, buscaremos mostrar que o presente concreto é um verdadeiro presente *profundo* para Bergson, ou seja, uma estrutura temporal complexa, a fazer a mediação entre diversos estratos temporais de nossa existência.

Antes, contudo, de entrar na discussão bergsoniana acerca do presente concreto, cabe retroceder um pouco e discutir rapidamente sobre a concepção do autor acerca da *consciência*, pois será a partir dela que a sua discussão acerca do presente concreto e do papel do corpo neste se tornará mais clara. Para tanto, retomamos muito brevemente alguns

elementos daquele curto e brilhante texto de Bergson que é *A consciência e a vida*. Como se sabe, logo nas primeiras páginas desse texto, Bergson coloca-se uma pequena e instigante questão a seus leitores, a saber, “O que é a consciência?” (ES, p. 4/4-5¹). A esse respeito, Bergson caracteriza a consciência primordialmente como duração e memória:

Consciência significa primeiramente memória. A memória pode ter pouca amplitude; pode não abarcar mais do que uma pequena parte do passado; pode não reter mais do que aquilo que acaba de acontecer; mas a memória está aí, ou então a consciência não está... Toda consciência é memória – conservação e acumulação do passado no presente. (ES, p. 5/5).

A consciência é primeiramente *memória*. O que isto significa? Que todo estado consciente, por mais efêmero que seja, envolve alguma *retenção* ou *contração* do passado no presente. Assim, quando ouvimos uma sucessão de notas tão simples quanto um *dó-ré-mi*, verificamos que cada uma das notas não desaparece de nossa consciência quando passamos à audição da nota posterior, mas permanece retida ou contraída na nota presente, dando à sucessão de notas o aspecto qualitativo de uma *melodia*. Ora, a melodia por nós apreendida é indício justamente dessa permanência do passado no presente de que nos fala Bergson: não há, não poderia haver uma melodia para nós se as notas não se fundissem umas nas outras, se o “dó” e o “ré” não permanecessem retidos em nossa consciência no momento da audição da nota “mi”. É este trabalho de contração do passado que faz com que nossa consciência seja audição de uma *melodia*, e não de uma nota isolada, de um “mi” cercado de vazio e silêncio. Ou seja, ao ouvirmos uma melodia, temos a experiência direta de um passado fantasmagórico que *insiste* ou *subsiste* no presente. E aquilo que vale para uma melodia vale também, para Bergson, para todo e qualquer estado consciente, seja ele algo tão breve quanto a audição de um som individual, ou algo tão amplo quanto a retenção da totalidade de nosso passado individual, a qual é responsável, para o filósofo francês, pela constituição de nosso *caráter* e de nossa *personalidade*. Em todos esses casos, vemos que a consciência depende fundamentalmen-

¹ Em relação às entradas para as obras de Bergson, colocamos primeiramente a paginação da tradução brasileira, seguida da paginação da edição crítica em francês.

te da memória, e que, sem memória, simplesmente não poderia haver consciência.

Mas isso não é tudo, está longe de ser. Pois ao mesmo tempo que a consciência se caracteriza pela retenção ou contração do passado no presente, ela se caracteriza também pela antecipação constante do porvir, por uma essencial abertura para o futuro. Como afirma Bergson na continuação de seu texto:

Mas toda consciência é antecipação do futuro. Consideremos o direcionamento de nosso espírito em qualquer momento que seja: veremos que ele se ocupa daquilo que existe, mas tendo em vista principalmente o que vai existir. A atenção é uma espera, e não há consciência sem uma certa atenção [à] vida. O futuro está ali; ele nos chama, ou melhor, nos puxa para si: essa tração ininterrupta, que nos faz avançar no caminho do tempo, é também a causa de agirmos continuamente. Toda ação é uma invasão ao futuro (ES, p. 5/5).

O que Bergson nos diz aí é que, ao mesmo tempo em que a consciência está contraindo incessantemente seu passado, ela também se direciona constantemente para o futuro, na medida em que ela projeta constantemente sobre o mundo as ações que ela pode executar, sob a forma que daquilo que o filósofo francês denominou de “ações virtuais”. O que é isto – uma ação virtual? Basicamente, a antecipação de uma futura ação que podemos efetuar no mundo: efetuamos uma ação virtual quando, ao andar pelas ruas agitadas de uma cidade, pensamos em desviar do transeunte à nossa frente, quando pensamos em atravessar a rua ao nosso lado, quando pensamos em entrar na loja do outro lado da rua. Nossas próprias percepções concretas são basicamente diferentes tipos de ações virtuais para Bergson: quando “recorto” a cadeira à minha frente em meu campo perceptivo, estou basicamente projetando uma ação possível de minha parte sobre o objeto por mim percebido: minha própria percepção já é antecipação de uma ação que posso realizar no mundo. Por meio das ações virtuais desenhadas pela consciência, estamos sempre nos projetando além de nosso presente, evadindo-nos para o futuro, na medida em que por meio delas estamos sempre antecipando o que faremos em nosso futuro próximo, e nem tão próximo assim. O que equivale a dizer que, ao mesmo tempo em que a consciência contrai incessantemente o passado

no presente, ela também se projeta incessantemente para o futuro: ela não pode ser pensada sem esse duplo movimento temporal ek-stático em direção ao passado e ao futuro, e somente a junção de ambos nos dá a correta perspectiva do que seja a duração. Bergson exprime isso de forma bastante sintética em *A consciência e a vida*: “Reter o que já não é, antecipar o que ainda não é: eis aí, portanto, a primeira função da consciência” (ES, p. 5/5). Ou seja, sem essa *cisão*² constante entre a contração do passado e a antecipação do futuro não há, não pode haver consciência. Não cremos estar muito longe da verdade se dissermos que a consciência é para Bergson antes de mais nada uma espécie de grande *campo temporal* cindido entre o passado e o futuro, campo temporal esse que bem poderíamos representar por meio de um gráfico.

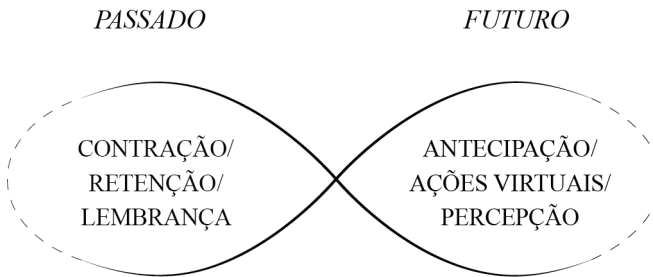


Figura 1. O campo temporal

Até onde se estende esse grande campo temporal que é a nossa consciência? Na direção do passado, ele se estende até o nosso nascimento, ou até mesmo até a nossa concepção, já que a consciência é uma espécie de *grande melodia* para Bergson, que abarca em seu momento presente a totalidade de todas as nossas vivências pretéritas. Para o futuro, Bergson não nos diz, mas não seria errado apostar que ele se expande de forma ilimitada, já que podemos sempre prever ações e acontecimentos que se processarão para além do horizonte de nossa morte. De qualquer modo, deixemos o passado e o futuro momentaneamente de lado. A questão que nos colocamos agora é saber o que reside no *centro* deste gráfico, na encruzilhada em que ambas as dimensões temporais fatal-

² Bergson refere-se expressamente a uma cisão da consciência em *A lembrança do presente e o falso reconhecimento* (ES, p. 135/136).

mente se encontram. Em última instância, o que significa esta palavrinha – “presente”? Para responder a essa pergunta, precisamos nos deslocar da conferência *A consciência e a vida* para o terceiro capítulo de *Matéria e memória*. É lá que Bergson coloca a questão que nos interessa agora, a saber, *o que é o presente?* Ressaltemos que, para essa questão, tanto o senso comum quanto o cientista esclarecido parecem ter uma resposta na ponta da língua: “O que é para mim o momento presente? É próprio do tempo decorrer, o tempo já decorrido é o passado, e chamamos presente o instante em que ele decorre” (MM, p. 161/152). Mas a coisa será assim tão simples? Pois, como vimos um pouco atrás, todo estado consciente envolve essencialmente alguma contração do passado, alguma duração mínima, logo, um estado consciente puramente instantâneo é uma mera contradição em termos. Quando falamos do “instante”, falamos, portanto, de um ente de razão, não de algo concretamente experimentado por nós. Todo momento presente, por mais efêmero que seja, deve conter assim uma certa extensão temporal, deve se estender por nosso passado e futuro imediatos:

Certamente há um presente ideal, puramente concebido, limite indivisível que separaria o passado do futuro. Mas o presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, esse ocupa necessariamente uma duração. [...] É preciso, portanto, que o estado psicológico que chamo “meu presente” seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato (MM, pp. 161/152-3).

O presente concreto e vivido é, portanto, algo muito diferente do instante, mero ente de razão. Poderíamos pensar que Bergson se aproxima assim da concepção do presente especioso desenvolvida de modo profundo e brilhante por William James no capítulo XV dos *Princípios de psicologia*. Nesse capítulo de sua obra magna, James defende basicamente que toda apreensão do presente que nós temos é basicamente a apreensão de um presente dotado de uma breve extensão temporal, durante a qual se processam todos os fenômenos de base de nossa consciência: a audição de um som ou uma melodia, a apreensão de um enunciado, a visão de uma cor, etc. Sem dúvida, essa visão de um presente dotado de uma certa extensão temporal é algo que aproxima Bergson e James (assim como

aproximará Bergson e Husserl posteriormente). Podemos dizer que, assim como no caso do presente especioso analisado por William James ou do presente vivo husserliano, o presente concreto bergsoniano será sempre pensado como um pequeno campo temporal abrangendo nossos passado e futuro imediatos. Mas há uma diferença fulcral a ser salientada em relação a estes dois grandes autores, a saber, que para Bergson, o presente vivo está umbilicalmente ligado à nossa *vida corporal*, pois ele consiste basicamente na apreensão imediata que cada um de nós possui de seu *próprio corpo* (ou de seu *corpo próprio*, se assim se preferir). Voltemos à teoria da ação bergsoniana para entender por que assim é.

Como vimos anteriormente, para Bergson o futuro desponta primeiramente para nós sob a forma de um *campo de ações virtuais*. O que não salientamos suficientemente até aqui, e que devemos enfatizar a partir de agora, é que esta efetuação de uma ação virtual de nossa consciência somente pode se dar por meio de uma ação sumamente real de nosso *corpo* – o corpo é o único meio que possuímos para levar a cabo uma *ação real* (e não somente virtual) no mundo. Assim, ao andar pelas ruas agitadas de uma grande cidade, podemos escolher a cada momento entre um leque de ações virtuais: desviar de um transeunte, atravessar a rua, entrar numa loja etc. Ora, todas estas ações virtuais são antecipações de ações *reais* que podemos efetuar no mundo, ações reais que, caso levadas a cabo, o terão de ser invariavelmente por meio de nosso *corpo*: é com nosso corpo, e somente com ele, que desviamos do transeunte, atravessamos a rua ou entramos na loja.

Ora, se o *futuro* desponta a nós por meio das *ações virtuais* que nossa consciência projeta no mundo, podemos dizer que, inversamente, o nosso *presente* consiste nas *ações reais* que efetuamos com nosso *corpo* no mundo. Caminhamos pelo passeio público: a cada momento *podemos* desviar do transeunte, atravessar a rua ou ir à loja, mas o que *fazemos* efetivamente nesse momento é caminhar em meio à calçada – nossas pernas e braços executam um movimento ordenado, nossa respiração é compassada, o coração bate. Nossa consciência, sem dúvida, encontra-se debruçada sobre o futuro, mas aquilo que *existe* de fato, aquilo que é *presente* para nós neste momento, são os movimentos que realizamos atualmente com nosso corpo, as *ações reais* que executamos no mundo. Bergson compreenderá desse fato singelo uma constatação de fundamental importân-

cia, a saber, que o presente consiste na apreensão interna que cada um de nós possui dos movimentos de seu próprio corpo: “meu presente consiste na consciência que tenho de meu corpo. Estendido no espaço, meu corpo experimenta sensações e ao mesmo tempo executa movimentos” (MM, p. 162/153).

Poderíamos achar que, contraposta à esfera de nossa consciência propriamente pessoal, a esfera de nossas ações corporais seria marcada pela mais completa ausência de temporalidade, já que aí teríamos movimentos corporais quase instantâneos, e nada além disto. Nada, porém, estaria mais longe da verdade. Pois, para Bergson, se olharmos mais de perto, veremos que todas as nossas ações corporais têm uma íntima relação com o tempo. Com o *futuro*, primeiramente, já que quase toda ação corporal que efetuamos visa garantir a efetuação de uma ação virtual projetada por nossa consciência. Seja o movimento de caminhar pela calçada: se o efetuamos, é para atingir uma determinada meta estipulada por nossa consciência: chegar a uma certa loja, encaminhar-se para a rua, etc. Ou seja, grande parte das ações reais que executamos nesse exato momento encaixam-se num determinado contínuo de ações que se orienta necessariamente para o porvir. E do mesmo modo que nosso corpo está inclinado sobre o futuro iminente, ele também está debruçado sobre nosso *passado recente*. Pois, para Bergson, o nosso corpo também é capaz de *reter* por alguns instantes as ações que ele executa no universo: quando ergo meu braço, executo um movimento do qual tenho uma sensação interna, sei se esse movimento ocorre de forma desimpedida ou não, sou informado se ele é ou não é bem-sucedido. Para Bergson, por detrás de todas estas sensações que temos do estado atual de nosso corpo há uma *contração temporal* elementar, a qual permite que a atividade do organismo seja retida por ele próprio. Ao apreender o nosso próprio corpo, nós apreendemos, portanto, um conjunto de sensações e movimentos que nos abrem para nosso passado e futuro imediatos. Como diz Bergson a esse respeito: “[No presente concreto,] o passado imediato, enquanto percebido, é [...] sensação, já que toda sensação traduz uma sucessão muito longa de estímulos elementares; e o futuro imediato, enquanto determinando-se, é ação ou movimento.” (MM, p. 161-2/153). A esse respeito, podemos dizer que, comparativamente à nossa consciência, que é uma espécie de grande campo tempo-

ral, nosso corpo é uma espécie de pequeno campo temporal sensório-motor, incrustado no centro de nosso gráfico anterior.

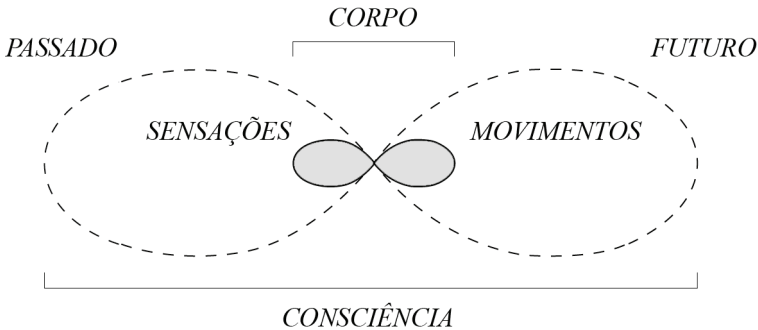


Figura 2. O campo temporal sensório-motor

Nosso presente vivido, vivo, concreto, reside, portanto, na apreensão que cada um de nós possui de seu próprio corpo: é por meio dele que efetuamos nossas ações reais no mundo, ações que visam essencialmente a garantir a inserção de nosso organismo em seu futuro imediato. Por outro lado, ao mesmo tempo que executamos estas ações, elas também são retidas, transformando-se assim em *sensações* corporais. Assim, nosso corpo já possui uma temporalidade nuclear, a qual envolve tanto um projetar-se constante para o futuro quanto uma contração mínima de suas próprias ações, ambos permitindo que ele tenha uma apreensão interna mínima de si mesmo.

Até aqui falamos do presente concreto e do papel do corpo. Mas a análise do presente concreto bergsoniano não se esgota em nosso corpo. De fato, não poderíamos ir mais longe nesse mergulho no presente concreto? Não poderíamos conceber uma duração processando-se *abaixo* do limiar de nossa sensibilidade orgânica, uma duração que se processaria num tempo ínfimo demais, *escasso* demais, para poder atingir a forma organizada de nossas sensações elementares? Não sentimos de fato um *dever incessante* a corroer nossos estados internos, uma *trituração constante* de nossas pequenas percepções conscientes, um processo constante de *dissolução* de nossas sensações elementares? Em última instância, não seria este dever incessante a própria *mudança* universal a aniquilar todas as tentativas de imobilização do real promovidas pela nossa consciência

e por nosso organismo? Pois “não é apenas a física que nos diz; a experiência grosseira dos sentidos já nos deixa adivinhar isto; pressentimos na natureza sucessões bem mais rápidas que as dos nossos estados interiores. Como concebê-las, e qual é essa duração cuja capacidade supera toda imaginação?” (MM, p. 243/232).

De fato, “qual é essa duração cuja capacidade supera toda imaginação” (id.)? Basicamente, a duração do próprio *universo material*, no qual nosso pequeno corpo está desde sempre inserido, universo que se encontra, para Bergson, instalado numa espécie de *presente absoluto*, que se reinicia a cada instante, sem cessar. Com efeito, desde suas primeiras obras, Bergson é taxativo acerca da (quase) total ausência de duração do universo material: “estar no presente, e num presente que recomeça a todo instante, eis a lei fundamental da matéria” (MM, p. 247/236). De fato, para Bergson habitamos num cosmos anônimo cuja existência está numa espécie de constante reinício, constituindo uma duração infinitamente abortada. Se quisermos ter alguma ideia da diferença abissal existente entre a duração de nossas sensações corporais e a do universo, podemos nos reportar a algumas das mais luminosas páginas de *Matéria e memória*, no quarto capítulo da obra. Ali, Bergson empreende uma comparação entre a duração de nossas sensações conscientes as mais elementares (as quais, como vimos, fazem parte do nível *orgânico* de nossa existência) e a duração ínfima dos *movimentos materiais* que ocorrem incessantemente no universo ao nosso redor e que estão na base de nossa apreensão sensível do real:

A duração vivida por nossa consciência é uma duração de ritmo bem determinado, bem diferente desse tempo de que fala o físico [...]. No espaço de um segundo, a luz vermelha – aquela que tem o maior comprimento de onda e cujas vibrações são portanto as menos frequentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas. Deseja-se fazer uma ideia desse número? Será preciso afastar as vibrações umas das outras o suficiente para que nossa consciência possa contá-las [...] Ora, o menor intervalo de tempo vazio de que temos consciência é igual, segundo Exner, a dois milésimos de segundo [...] Imaginemos, [pois], uma consciência que assistisse ao desfile de 400 trilhões de vibrações, todas instantâneas, e apenas separadas umas das outras pelos dois milésimos de segundo necessários para distingui-las. Um cálculo muito simples mostra que serão necessários 25 mil anos para concluir a operação (MM, pp. 241-2/230-1).

O que Bergson nos mostra nessa passagem é a monumental diferença de escala existente entre as nossas sensações corporais e os movimentos materiais que lhe servem de base. Sem dúvida, falar de uma sensação que dure alguns poucos milissegundos é falar de quase nada. Mas essa duração efêmera ainda é um verdadeiro titã de permanência se comparada com o devir incessante que observamos no mundo material: numa sensação que perdure míseros dois milissegundos, ainda temos bilhões de ondas eletromagnéticas sendo contraídas. Percebemos aqui como é importante distinguir o tempo do universo material do tempo do nosso corpo vivo, por mais que estejamos falando de entidades materiais em ambos os casos. Nesse sentido, há muitas distinções que devem ser feitas na ponta do gráfico do cone proposto por Bergson, e seria decerto um equívoco confundir a pequena temporalidade elementar de nosso corpo vivo com a quase completa ausência de duração do universo material.

A questão que se coloca agora é: como mergulhar nesse presente absoluto? Como ter alguma visão direta desse devir incessante do mundo material? Em princípio, tal tarefa parece impossível, já que toda apreensão desse devir deve implicar necessariamente uma contração temporal, a fim de que ele possa ingressar na ordem de nossa percepção orgânica e humana. Nesse sentido, toda percepção implica necessariamente uma *desaceleração*, uma *imobilização* do devir material: “Perceber consiste [...] em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente mais diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir assim uma história muito longa. Perceber significa imobilizar” (MM, p. 244/233). Como nos lembra Deleuze a esse respeito, “somos seres lentos” (DELEUZE, 2007, p. 51), pois nossa existência parece estar necessariamente baseada na exclusão da experiência do devir absoluto do mundo material, a qual somente pode aparecer para nós como uma (não-)experiência de morte, de dissolução de toda organização vital. Deste modo, o máximo que poderíamos obter seria uma espécie de experiência *indireta* do devir material, como vemos ocorrer no caso do físico que utiliza um instrumento para obter alguma informação sobre as ondas eletromagnéticas que podem vir a nos afetar – neste caso, o instrumento é exatamente o meio que permite que os movimentos materiais ingressem na ordem de nossa representação consciente, possibilitando-nos explorar de algum modo o submundo pré-consciente da materialidade a partir de nossa percepção humana.

Mas podemos ficar satisfeitos com tal situação? Pois aceitá-la equivale a afirmar que todo conhecimento direto do universo material é impossível, que todo ser que podemos conhecer é *ser percebido*, que nós jamais temos um conhecimento direto de qualquer coisa que extrapole os limites de nosso corpo. Anunciam-se aqui neuroses filosóficas do pior tipo: temos primeiramente a recaída naquele idealismo bem conhecido que afirma que todo ser é ser para uma consciência, que jamais podemos conhecer qualquer coisa para além de nossas vivências subjetivas. A consequência básica desse idealismo consiste em reduzir o *ser* ao *ser percebido*, levando a uma negação de qualquer conhecimento direto que possamos ter do universo sumamente real em que habitamos. De fato, contra toda forma de enclausuramento idealista, há para Bergson somente uma saída: defender que temos algum tipo de apreensão direta do universo material ao nosso redor, que temos uma apreensão direta da duração ínfima dos movimentos materiais que produzem nossas sensações conscientes. O nome para esta apreensão específica não é outro senão *percepção pura*, e Bergson assim a define em *Matéria e memória*:

A percepção pura [é] uma percepção que existe mais de direito do que de fato, aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea (MM, pp. 31-2/31).

A percepção pura surgiria, portanto, da “eliminação da memória sob todas as suas formas” (id.), *incluindo* aquela contração elementar ínfima que víamos se operar na constituição de nossa sensação de vermelho. Tratar-se-ia aqui de um verdadeiro mergulho no coração turbulento do presente: nada de contrações temporais, nada de sensações conscientes, nada de distância entre a matéria e a nossa sensibilidade; somente a pura coincidência com o ser material em sua temporalidade ínfima, o puro esfacelamento da consciência no conjunto de movimentos materiais que se alastram pelo universo a cada átimo de segundo, extinguindo-se no momento mesmo de seu nascimento.

Algo assim seria possível? Não estaríamos aqui simplesmente diante de um caso mórbido de autismo filosófico? Em princípio, o próprio Bergson parece querer nos precaver de crermos que a percepção pura

seja algo real, pois ele afirma que ela existe “mais de direito do que de fato” (id.). Se assim é, poderíamos pensar que a percepção pura seria uma espécie de *limite ideal* de nossa experiência subjetiva, algo mais propriamente concebido do que realmente intuído. Mas será realmente assim? Para convencermo-nos de que este não é o caso, reflitamos sobre o lugar que a percepção pura ocupa na economia do pensamento bergsoniano.

Como nós vimos anteriormente, o nosso corpo apreende sua própria atividade sob a forma de sensações afetivas. Quando eu mexo meu braço, por exemplo, opera-se uma contração temporal que me permite reter o movimento do braço do ponto A ao ponto B – o resultado desse processo são nossas sensações afetivas, distribuídas nos dois grandes gêneros básicos que são a dor e o prazer. Deste modo, nós observamos que, para Bergson, o nosso próprio corpo já possui uma capacidade retencional mínima, que lhe permite ter uma experiência de seus próprios estados internos, que lhe permite ser capaz de afetar a si mesmo. Tal capacidade, contudo, não nos informa nada acerca dos processos *exteriores* ao nosso corpo, sobre o que se passa *fora* dele. Para que nós tenhamos alguma informação acerca do que se passa fora de nosso corpo, é preciso um processo cognitivo adicional, e é exatamente aqui que intervém a percepção pura. Com efeito, se não tivéssemos a percepção pura, jamais conheceríamos nada além dos limites de nosso corpo. Ora, tal situação é patentemente absurda, pois mesmo nossa percepção tátil mais elementar já envolve a apreensão de um objeto *exterior* a nós, a apreensão de algo dado para além dos limites de nosso próprio corpo: nós nunca confundimos uma percepção tátil com uma propriocepção. É bastante claro para Bergson que nós

apreendemos em nossa percepção, ao mesmo tempo, um *estado* de nossa consciência e uma *realidade* exterior a nós. Esse caráter misto de nossa percepção imediata, essa aparência de contradição realizada, é a principal razão teórica que temos para crer num mundo exterior que não coincide absolutamente com nossa percepção (MM, pp. 239-40/229).

Em termos fenomenológicos, o que está sendo afirmado aqui é o caráter manifestamente *transcendente* dos objetos espaciais com os quais nos deparamos em nosso fluxo de vividos. A questão básica que se põe

aqui é saber como podemos, a partir da imanência de nossos fenômenos conscientes, conhecer algo para além do fenômeno, algo *extrafenomênico*. Ora, a resposta bergsoniana a essa questão somente poderia ser uma: se nós conhecemos no fenômeno algo para além do fenômeno, é porque apreendemos em nossa experiência algo que está para além da nossa duração subjetiva, a saber, a duração imanente do universo material. Esta apreensão da duração material não é senão a *percepção pura*, a qual nos dá uma espécie de apreensão confusa do estado atual do universo. Longe, portanto, de ser algo meramente concebido, a percepção pura deve *necessariamente* fazer parte de cada uma de nossas percepções concretas, a fim de que elas não fiquem restritas aos limites epidérmicos de nosso pequeno corpo. Em nossa percepção consciente, é ela quem nos dá aquele pequeno *plus* que nos assegura estarmos diante de uma percepção, e não de um sonho ou de um delírio – é ela quem garante, em última instância, a objetividade de nossa experiência.

Finalizemos por aqui esse texto. Por meio da percepção pura, Bergson nos indica um meio de acessarmos um mundo que se estende para muito além dos limites de nosso organismo. Mas por meio da percepção pura, ele nos revela também uma *profundidade insuspeita do presente*, porquanto ele nos indica a existência de um regime temporal que está muito aquém do campo temporal sensório-motor de nosso organismo. Este regime temporal não é senão aquele que rege o próprio *universo material*, universo no qual os nossos pequenos corpos estão necessariamente situados. O presente vivo, o presente concreto bergsoniano se revela assim como uma estrutura vertical se processando em múltiplos e diferentes níveis: primeiramente temos nossa consciência imediata, que permite que nos abramos para um passado e um futuro longínquos, em segundo lugar temos nossos estados corporais, os quais correspondem efetivamente ao presente concreto, e que ocupam uma extensão temporal mínima, durante a qual se processam os fenômenos de base de nossa sensibilidade; por fim, temos o devir incessante do universo material, que estaria na base de nossa própria sensibilidade orgânica, e ao qual corresponderia uma temporalidade ínfima, mas não nula, a qual nós atingiríamos por meio da percepção pura. A profundidade do presente mostra-se assim estritamente vinculada à teoria dos graus de duração, que está no cerne de toda a sua filosofia.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Matière et mémoire* (édition critique). Paris: PUF, 2010.

_____. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *L'énergie spirituelle* (édition critique). Paris: PUF, 2009.

DELEUZE, G. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2007.

HUSSERL, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa nacional: Casa da moeda, 1994.

JAMES, W. *The Principles of Psychology* (Great books of the Western World). Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc, 1978.

PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.

WORMS, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997.

A “História crítica do pensamento” em Foucault e a “História do Ser” em Heidegger

Graziano Mazzocchini
(UFMG)

Ao focalizar as questões inter-relacionadas da formação de subjetividades e das artes ou técnicas da constituição do si no último Foucault, isto é, naquela parte de sua obra (1978-1984) norteadas por um lado pela instância de uma ética que visa a formação do sujeito concebido em termos estéticos, e por outro lado pela reconsideração estratégica do pensamento genealógico em vista de uma constituição “em liberdade” do próprio sujeito, deparamos com um nó filológico precioso para a própria decifração do pensamento de Foucault: a questão da influência, seja explícita, seja subterrânea, da ontologia de Heidegger sobre a ontologia crítica do “nosso ser atual”. Esta influência, a qual certamente pode ser rastreada salientemente em *As Palavras e as Coisas* de 1966 e na tese complementar de doutorado de 1961 sobre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant, nesta última fase “ética” da reflexão foucaultiana talvez apareça como mais rarefeita, porém de maneira alguma indemonstrável; para fundamentar a hipótese de uma influência constante, mesmo que escondida, do pensador alemão sobre o francês, dispomos de duas notícias, cuja datação remonta a esse período, das quais a primeira por ordem de importância é a última entrevista dada por Foucault em 1984, *O retorno da moralidade* (*Le retour de la morale*):

[...] Heidegger sempre foi, para mim, o filósofo fundamental. Comecei a ler Hegel, em seguida Marx, e comecei a ler Heidegger em ‘51 ou ‘52; e em ‘53 ou ‘52, não me lembro mais, eu li Nietzsche. Eu ainda tenho as anotações que fiz enquanto eu estava lendo Heidegger... E são muito mais importantes daquelas que eu tinha tomado sobre Hegel ou Marx. *Todo o meu devir filosófico foi determinado pela leitura de Heidegger.* [...] Eu não conheço o suficiente sobre Heidegger; de fato não conheço nem *Ser e Tempo*, nem as

coisas que têm sido publicadas recentemente. Meu conhecimento de Nietzsche é certamente melhor do que eu tenho de Heidegger; no entanto, eles são as duas experiências mais fundamentais que eu fiz. Provavelmente, se eu não tivesse lido Heidegger, eu não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos Cinquenta, mas Nietzsche por si só não me dizia nada. Enquanto Nietzsche e Heidegger juntos foram um choque filosófico! Mas eu nunca escrevi nada sobre Heidegger e sobre Nietzsche eu escrevi um pequeno artigo; porém, são os dois autores que eu li mais. Eu acho que é importante ter alguns autores com os quais você pensa, com os quais você trabalha, mas sobre os quais você não escreve. (FOUCAULT, 1998, pp. 268-269, tradução minha feita do italiano)

A segunda confirmação deriva do debate que se teve durante o intervalo da lição do dia 3 de fevereiro de 1982, no âmbito do Curso sobre a *Hermenêutica do sujeito*, durante o qual Foucault menciona a obra de Heidegger como o principal precedente de sua própria problematização da história das relações entre subjetividades e verdade ou, melhor dizendo, como uma verdadeira matriz de sua reflexão no tocante das "técnicas" ou das "tecnologias do si", as quais são exercidas pelo sujeito sobre si mesmo:

Digamos o seguinte: não foram tantas as pessoas que, nos últimos anos – diria, no século XX –, colocaram a questão da verdade. Não foram tantas as pessoas que perguntaram: o que se passa com o sujeito e com a verdade? E: qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito da verdade, o que é o sujeito que diz a verdade etc.? Quanto a mim, só vejo duas: Heidegger e Lacan. Pessoalmente, como vocês devem ter percebido, é antes do lado de Heidegger e a partir de Heidegger que tentei refletir a respeito. (FOUCAULT, 2006, p. 233)

Uma vez que estabelecemos com segurança a influência decisiva da ontologia heideggeriana sobre a inteira parábola filosófica foucaultiana, vamos especificar como se articule, por parte de Foucault, a retomada explícita dos questionamentos sublevados respeito à ontologia e ao humanismo filosófico pelo novo curso empreendido pelo filósofo alemão em consequência da assim chamada "virada" (*Kehre*), subsequente a *Ser e Tempo*. Em abordarmos tal retomada, os textos-chave a serem consi-

derados do lado de Heidegger são a *Carta sobre o humanismo* do ano de 1946, cujo destinatário era Jean Beaufret, e *A Questão da Técnica*, a qual foi publicada juntamente com outros ensaios e conferências pela primeira vez no ano de 1954. Tanto este ensaio quanto a *Carta* figuram certamente entre as leituras de Heidegger conduzidas por Foucault a partir dos anos Cinquenta: do primeiro, em particular, sabemos que constitui um texto de estudo e reflexão constantes para Foucault, enquanto o segundo escrito em objeto foi conhecido por Foucault através do próprio Beaufret, cujas aulas Foucault pôde frequentar a partir do seu ingresso em 1946 na *École Normale Supérieure de la Rue d'Ulm*, em Paris – esta notícia nos é relatada por Didier Eribon na sua biografia intelectual de Michel Foucault. Princípios a nossa comparação justamente movendo da *Carta*, em virtude de duas razões entrelaçadas entre si. Em primeiro lugar, porque nesta altura precisa da reflexão heideggeriana a constitutiva “abertura” do *Dasein* como ser-no-mundo sofre uma *torção* no sentido de uma reversão de perspectiva: antes do que mover do *Dasein* para esclarecer as estruturas ontológicas fundamentais do Ser, aqui é o próprio Ser a constituir e definir o plano onde o *Dasein* se *projeta* segundo as suas possibilidades, no sentido em que o próprio plano da *existência* é finalmente requalificado, por Heidegger, enquanto o “estático estar-fora-de-si do ser-aí” no Ser, derivando deste último sua essência e, portanto, sua verdade: “...o projeto é essencialmente um projeto jogado. Aquele que joga no projetar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a existência do ser-aí como sua essência” (HEIDEGGER 2010, p. 44). Em segundo lugar, porque é justamente na *Carta* a ser introduzida a reflexão sobre a “técnica” como “destino do ser” no qual se *des-cobre* a mesma “verdade” do ser na sua dimensão estruturalmente “histórica”, tal qual se manifesta no ser-aí do homem: é no rastro desta reflexão que Foucault retomará o mesmo tema das técnicas as quais produzem o próprio *si* da subjetividade. “Verdade” e “técnicas” estas são as duas noções que, portanto, temos que ter em mente aqui; na verdade estes são dois termos-chave tanto da ontologia de Heidegger como da ética *estética* de Foucault, e em que o próprio Foucault está disposto a reconhecer o legado específico de Heidegger para o seu projeto de uma “história crítica do pensamento”. Esta última definição de seu trabalho é dada, em uma espécie de retrospectiva

que quer abraçar toda a sua parábola, pelo próprio Foucault no item dedicado ao seu pensamento no *Dictionnaire des philosophes*, editado por Denis Huisman e publicado pela PUF em 1984, e pretende designar

uma análise das condições em que são formadas ou são modificados certas relações entre o sujeito e o objeto, na medida em que estas últimas são constitutivas de um conhecimento possível. Não se trata de definir os termos formais de um relacionamento com um objeto; nem sequer de compreender as condições empíricas as quais, em um dado momento, puderam permitir que o sujeito em geral tomasse conhecimento de um objeto já dado na realidade. A questão é determinar o que deve ser o sujeito, à qual condição está assujeitado, o status deve ocupar no real ou imaginário, para se tornar um tema legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; trata-se, em suma, de determinar a sua maneira de "subjetivação"... Mas a questão consiste também, ao mesmo tempo, em determinar as condições em que algo pode se tornar um objeto de conhecimento possível, como pôde ser *problematizado* enquanto objeto a ser conhecido, à qual procedimento de delimitação pôde ser submetido... trata-se, em suma, de determinar o seu modo de objetivação, o qual não é, ele mesmo, o mesmo, conforme o tipo de saber de que se trata. Esta objetivação e esta subjetivação não são independentes uma da outra; é a partir de seu desenvolvimento mútuo e sua ligação mútua que nascem aqueles que poderiam ser chamados de "jogos de verdade": isto é, não a descoberta das coisas verdadeiras, mas das regras segundo as quais o que um sujeito pode dizer sobre certas coisas cai na questão do verdadeiro e do falso. A história crítica do pensamento... é a história do emergir dos jogos de verdade; é a história das "veridictions", entendidas como as formas segundo as quais, em um contexto de coisas, se articulam os discursos suscetíveis de serem chamados de verdadeiros ou falsos...[...] Atualmente Michel Foucault começou ... sempre dentro do mesmo projeto geral, a estudar a constituição do sujeito como um objeto para si mesmo: a formação dos *procedimentos* através dos quais o sujeito é levado a observar a si mesmo, a ser analisado, a se decifrar, a reconhecer-se como um campo de saber possível. É, em suma, a história da "subjetividade", entendendo com este termo a maneira com a qual o sujeito experimenta a si mesmo em um jogo de verdade em que é em um relacionamento consigo mesmo. (FOUCAULT 1998, pp. 248-249 e 250; grifos meus, tradução minha feita do italiano)

A partir desta ilustração do que signifique, para Foucault, “história crítica do pensamento”, e pelo que já foi dito sobre a mudança de perspectiva que ocorreu na problemática ontológica do filósofo alemão, já podemos vislumbrar em que consista a já mencionada “traça heideggeriana” oferta para o filósofo francês pela *Carta sobre o humanismo*: esta história crítica do pensamento, como história dos modos singulares de aparecimento ao mesmo tempo da subjetividade e do conhecimento “objetivo”, apresenta uma analogia com a “história do ser” esboçada no ensaio heideggeriano em questão, no qual é precisamente o Ser que *advém* ao ser-aí em virtude do estatuto ontológico constitutivamente “aberto” deste último, apresentando-se assim necessária e estruturalmente enquanto história de seu próprio advir. Mais do que isto, tal advir do Ser ao ente, ou, isto é, tal “convir” do Ser *com* o ser-aí (o ente), mediante a “linguagem” para o qual o Ser literalmente “destina-se”, não vem pensado aqui por Heidegger nos termos da realização de uma ideia, de uma essência originária e depositada originariamente no interior de uma realidade ôntica, mas sim justamente enquanto “advento” (*Ankunft*) ou ainda enquanto “evento” (*Ereignis*). Isto nos permite instituir um paralelo direto até terminológico com a elaboração de um pensamento genealógico-estratégico no último Foucault, pois ele mesmo ilustra, na conferência realizada na Sorbonne em 1978 intitulada *Critique et Aufklärung*, tal elaboração denominando-a com o neologismo “acontecimentalização” (événementialisation) e caracterizando-a precisamente nos termos de uma procedura através da qual *fazer aparecer* os conjuntos entrelaçados de saberes e poderes enquanto *eventos*, e não enquanto manifestações de uma razão humana originária, impessoal e universal, meta-histórica:

O que eu entenderia por procedimento de acontecimentalização... seria isso: de início, tomar conjuntos de elementos onde se pode perceber em primeira aproximação, portanto, de modo absolutamente empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento. Mecanismos de coerção diversos, talvez mesmo conjuntos legislativos, regulamentos, dispositivos materiais, fenômenos de autoridade etc.; conteúdos de conhecimento que se tomará igualmente em sua diversidade e em sua heterogeneidade, e que se reterá em função dos efeitos de poder de que são portadores enquanto válidos, como fazendo

parte de um sistema de conhecimento. (FOUCAULT, *Critique et Aufklärung*, p. 13, versão digital disponível neste endereço eletrônico: <http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/critica.pdf>)

Em suma, tanto Foucault como Heidegger entendem a verdade como *acontecimento*, configurando-se para o segundo como o porvir da verdade do Ser, para o primeiro como a emergência de regimes contingentes de *veridictions* ou, ainda, dos múltiplos jogos de verdade. Assim por exemplo Heidegger, na *Carta à Beaufret*, apresenta o movimento da verdade do ser para o pensamento exatamente nos termos de um porvir ou ainda de um conceder-se, de um dar-se; portanto, uma vez estabelecido que a essência da existência humana consiste no elemento da verdade do ser, a própria existência do ser humano não se configura mais – em termos metafísicos – enquanto *enteléquia* ou atualização de uma virtualidade já depositada no interior do próprio existente, mas sim, já que *recebe* a sua verdade *pelo* Ser, configura-se enquanto “*estático* estar dentro na verdade do Ser”, enquanto, literalmente, “*ex-sistência*”. Daí a eclipse do humanismo filosófico em todas as suas variantes (do Renascimento, hegeliana, marxiana): a verdade ou essência do “*homo humanus*” não repousa, por Heidegger, em uma *essentia* situada no interior do ente humano cuja *existentia* constituiria um cumprimento ou uma realização de tal essência, mas sim é constituída pelo “destinar-se” da verdade do Ser para o “pensamento” e daí para a “linguagem”, em que tal verdade “habitará”, assim formando nele, ao mesmo tempo, a casa do Ser e a casa do homem. Este último poderá, portanto, vislumbrar ou, melhor dizendo, encontrar o Ser exatamente na “abertura” na qual a verdade do Ser lhe se oferecerá *em perspectiva aqui e agora* – na abertura que o Ser propriamente “é”, aquela “clareira” (*Lichtung*), na qual o próprio Ser faz-se “presente” para o ser-aí e resulta tangível por este último. Agora, se a essência da existência humana, a qual se desvenda na clareira – embora ainda segundo um brilho “claro-escuro” –, é a mesma verdade do Ser, então Heidegger é aqui capaz de argumentar indiretamente contra a famosa tese de Sartre pela qual

Précisément nous sommes sur un plan ou il y a seulement des hommes (L'Existencialisme est un Humanisme, pág. 36). Em vez disso, pensando a partir de Ser e Tempo, deveria dizer-se. Précisément

nous sommes sur un plan ou il y a principalement L'Être. Mas de onde vem o que é *le plan? L'Être et le plan* são o mesmo. Em *Ser e Tempo*, vem dito intencionalmente e com cuidado (pág. 212): *il y a l'Être: "dá-se"*. O *il y a* traduz o "dá-se" de modo impreciso. Pois o "se" que aqui "dá" é o próprio ser. O "dá", contudo, nomeia aquilo que dá, a essência do ser que garante a sua verdade. O dar-se claramente, com ele mesmo, é o próprio ser.[...] Este "dá-se" impera como o destino do ser, cuja história se manifesta na linguagem pela palavra dos pensadores essenciais. É por isso que o pensar que pensa, penetrando na verdade do ser, é, enquanto pensar, historial. Não existe um pensar "sistemático" e, ao lado, para ilustração, uma história das opiniões passadas. Mas também não existe, como pensa Hegel, uma sistemática que fosse capaz de fazer da lei de seu pensar uma lei da história e que pudesse sobressair ao mesmo tempo, a esta, no sistema. Existe, se pensarmos mais radicalmente, a história do ser à qual o pensar, como memorial desta história, pertence, *acontecendo* através da posterior recordação da história, no sentido do que teve lugar no passado. (HEIDEGGER 2010, pp. 39 e 41)

O próprio pensamento, então, uma vez que reflete sobre a "história de ser", é ele mesmo originariamente "historial", mas sem que nunca, nesta perspectiva, o próprio objeto do pensamento se revele como um produto objetivo de um sujeito "soberano" o qual enfim, de acordo, por exemplo, com o movimento dialético da consciência em Hegel, descubra ter já sempre presidido àquela produção objetiva ou, em outras palavras, sem que nunca o destinatário do pensamento ou da verdade do Ser, destinatário que para Heidegger coincide com o ser-aí, descubra o objeto oferecido ao pensar enquanto *sua* experiência constitutiva, isto é, enquanto tese de uma subjetividade. Longe disto, a verdade ou essência do Ser, a qual se destina para a abertura e que forma um todo com aquela, *clareia* "o próprio plano" em que se desdobra a *ex-sistência*, isto é, o constitutivo "estar-fora-de-si" do ser humano; em tal perspectiva o próprio pôr-se do sujeito que acede à verdade é entendido como um "jogado", e nunca como aquele que joga, o qual, no entanto, coincide justamente com o próprio Ser. Esta ilustração, pelo Heidegger da "virada", da relação do sujeito com a verdade, corrobora a já suposta analogia entre a história da verdade do Ser inaugurada pelo filósofo alemão com a história crítica do pensamento ou com a história dos jogos da verdade empreendida por Foucault. Ademais, se Heidegger define o ser, segundo o mesmo esquema, como aquilo

que o pensamento propriamente "deve pensar", então tal paralelo torna-se ainda mais estrito à luz de um trecho do mesmo Foucault, recuperável na *Introdução* ao segundo volume da *História da sexualidade, O Uso dos Prazeres*, que sendo publicado em 1984 representa uma oportunidade a mais, para o filósofo francês, de uma retrospectiva abrangente da sua inteira empresa intelectual; aqui, não sem alguma surpresa, Foucault reinterpreta tanto as suas obras "arqueológicas" quanto as "genealógicas" como sendo "variações" da sua pesquisa respeito à maneira do referir-se do sujeito à verdade e vice-versa, do mutuo condicionamento no produzir-se de um e da outra, e ilustra tal reinterpretação recuperando literalmente a terminologia da *Carta*:

Tal é a ironia desses esforços feitos a fim de mudar-se a maneira de ver, para modificar o horizonte daquilo que se conhece e para tentar distanciar-se um pouco. Levam eles, efetivamente, a pensar diferentemente? Talvez tenham, no máximo, permitido pensar diferentemente o que já se pensava e perceber o que se fez segundo um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida. Acreditava-se tomar distancia e no entanto fica-se na vertical de si mesmo. A viagem rejuvenesce as coisas e envelhece a relação consigo. Parece-me que seria melhor perceber agora de que maneira, um tanto cegamente, e por meio de fragmentos sucessivos e diferentes, eu me conduzi nessa empreitada de uma história da verdade: analisar, não os comportamentos, nem as ideias, não as sociedades, nem suas "ideologias", mas as *problematizações* através das quais *o ser se dá como podendo e devendo ser pensado*, e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam. (FOUCAULT 1998 b, p. 15)

Agora, se este último trecho por um lado certamente confirma a congruência teórica ente o "segundo" Heidegger e o "último" Foucault, todavia ao mesmo tempo complica tal analogia. Se com efeito para o filósofo francês a "história da verdade" possui um parentesco com a história do ser, contudo, esta se dá "através das problematizações" e através das "práticas a partir das quais estas [problematizações] se formam": o termo "problematização" a esta altura da obra foucaultiana é equivalente ao termo "acontecimentalização", isto é, à maneira geral e porém singular com a qual o sujeito ou a subjetividade experiência a si mesma juntamente a um determinado relacionamento com os objetos e os outros; mas pre-

cisamente por isto a história da verdade em Foucault se articulará com uma “história da subjetividade” – como vimos acima, no trecho retirado do *Dictionnaire des philosophes* – enquanto em Heidegger – como é feito ressaltar pela sua crítica a Hegel – a história do Ser deve ser entendida em oposição direta a qualquer posição originária da verdade por um subjetividade, ou a uma posição da verdade *em* uma subjetividade. Certamente, deixando intacta a estrutura geral de *Sein und Zeit* também após a “virada”, Heidegger não retira a possibilidade hermenêutica de compreender o *Da-sein* como ser-no-mundo que se interpreta analiticamente, mas tal “auto-interpretação” é um momento que se coloca ontologicamente *depois* de uma pre-compreensão da totalidade do plano onde são colocados tanto o ser-aí como os entes-objetos. Em contrapartida, no projeto foucaultiano de uma história crítica do pensamento a experiência que a subjetividade faz de si mesma enquanto “objeto para si” desempenha um papel crucial, uma vez que é uma experiência constitutiva do mesmo “si” da subjetividade. Podemos enunciar a razão teórica para esta diferenciação que ocorre entre as duas histórias da verdade em questão: é exatamente a *inversão* operada por Foucault respeito à impositação heideggeriana da questão da *técnica*. Então, finalmente chegamos à consideração do segundo termo da comparação antes mencionado, que da leitura da *Carta* nos leva à consideração do outro escrito heideggeriano fundamental para a própria formação de Foucault, *A questão da técnica*. Agora, tanto no primeiro como no segundo escrito Heidegger define a *téchne* como uma forma fundamental da “ἀλήθεια”, isto é, da verdade entendida na acepção já encontrada acima de “desvendamento”, do conceder-se da verdade do ser para o ser humano, o qual se aproxima àquela na “clareira” em que consiste a própria abertura do Ser. Mas neste desvendamento ou conceder-se da verdade essencial do ser, a técnica se configura sempre como uma forma que pode nos remeter a uma “essência superior” do “próprio desvendamento”, com o qual, entretanto, é posto, ao mesmo tempo, o ser da técnica enquanto “fundo” (*Gestell*) indefinitivamente *empregável*. Neste essencial ser “pro-vocado” para que corresponda a uma usabilidade, este ou aquele ente vem a encontrar o próprio ser como já compreendido no “fundo” desdobrado pelo “advento” desta modalidade peculiar de conceder-se do ser; e já que se trata do desdobramento de uma dimensão essencial, o próprio ser humano, na medida em que faz parte tanto do próprio fundo

dos empregáveis, quanto da supramencionada pro-vocação dos entes em vista da qual estes sejam despertados e dispostos enquanto empregáveis, corre o risco de afundar definitivamente nesta situação existencial, na e pela qual o nexa "mais originário" com o ser se oculta definitivamente, para que seja resolvido no primado do ente, sendo-lhe assim tolhida a própria possibilidade da liberdade, a qual nesta altura da elaboração de Heidegger é reinterpretada, em comparação com *Sein und Zeit*, nos termos de uma capacidade de corresponder, por parte da meditação humana, ao advento com que o Ser dá-se a cada vez. Neste sentido, a mesma técnica, enquanto modo essencial do desvendamento da verdade do Ser, se configura como um perigo, mas também como uma porta de entrada potencial para ter acesso à uma dimensão do desvendamento *mais originária*: se a meditação humana conseguirá vislumbrar através da técnica aquela mesma essência do Ser numa sua forma de doar-se, então talvez a própria idade da técnica não acabará fechando as demais possibilidades existenciais para o ser-aí.

Bem, Foucault modifica esta perspectiva heideggeriana através da qual são entendidos os recíprocos relacionamentos entre a técnica e as posições da subjetividade, assim como os entre esta última e os objetos; e o faz deslocando o enfoque da análise da manifestação genérica da técnica para as "técnicas" ao plural, enquanto sinônimo ou complemento daquelas "práticas" por meio das quais o sujeito se constitui – ou, quase revirando a perspectiva heideggeriana, pensando a mesma historicidade do ser dos sujeitos enquanto produto ou aplicação daquelas técnicas. No entanto, tal reviravolta é operada por Foucault sem contradizer suas afirmações na *Introdução ao Uso dos Prazeres*, já que também ali o Ser, embora seja pensado numa inédita luz unitária, manifesta-se, contudo, "por meio" das "práticas" do si exercidas pelo sujeito sobre si mesmo. Em uma conferência realizada em 1981 no Dartmouth College, e que tanto pela posição cronológica como pela temática escolhida antecipa muito de perto o curso no *Collège de France* em 1982 sobre a *Hermenêutica do sujeito*. Foucault expressa esta reviravolta da questão da técnica em Heidegger de uma maneira cristalina, comprovando mais uma vez, no entanto, a ligação direta da sua estética da existência com a ontologia do filósofo alemão:

Em suma, o objetivo do meu projeto é construir uma genealogia do sujeito; o método é uma arqueologia do saber, e o domínio preciso da análise é o que eu chamaria de “tecnologias” – ou seja, a articulação de determinadas técnicas com determinados tipos de discurso sobre o sujeito. Gostaria de acrescentar uma última coisa sobre o significado prático desta forma de análise. Para Heidegger, foi por causa de uma crescente obsessão com a técnica, como o único meio de chegar a compreender os objetos, que o Ocidente perdeu o contato com o Ser. Invertamos a questão e nos perguntemos: quais técnicas e práticas compõem a concepção ocidental do sujeito, dando-lhe a sua separação característica entre a verdade e o erro, liberdade e restrição? Penso que é aqui que encontraremos a real possibilidade de construir uma história do que fizemos e, ao mesmo tempo, um diagnóstico do que somos. Esta seria uma análise teórica que possua, ao mesmo tempo, uma dimensão política. Com esta expressão, “dimensão política”, quero dizer uma análise que diz respeito ao que estamos dispostos a aceitar em nosso mundo; a aceitar, rejeitar e mudar tanto em nós mesmos como em nossa situação. Em resumo, trata-se de buscar um outro tipo de filosofia crítica: não uma filosofia crítica que tente determinar as condições e os limites de nosso conhecimento possível do objeto, mas uma filosofia crítica que busque as condições e as possibilidades indefinidas para transformar o sujeito, para transformar-nos. (FOUCAULT 2012, pp. 37-38, tradução minha do italiano)

A citação integral é particularmente reveladora, uma vez que nos permite detectar, em Foucault, uma interação direta entre a reviravolta da ontologia de Heidegger, por um lado, e a reviravolta do Criticismo kantiano, por outro: a questão da finitude, no sentido da delimitação universal-necessária daquilo que podemos “conhecer”, “fazer” e “esperar” encontra uma correspondência, segundo a análise foucaultiana, na referência ao “mais inicial” ou ao “verdadeiramente originário” do Ser, esquecido o qual nós nos degradaríamos num domínio de conhecimento não autêntico e alienado. Pelo contrário, para o filósofo francês trata-se de mover da positividade das práticas e técnicas do si de acordo com a vontade do sujeito de se transformar no que ele julgue melhor para si, para o seu ser no mundo, conforme aquele critério *estético* que Foucault explicita no artigo *What is Enlightenment?* (1984), para que possamos fazer aparecer as múltiplas formas através das quais o Ser

se dá. Neste sentido, também conseguimos compreender uma possível peculiar retomada, pelo filósofo francês, do programa heideggeriano de uma redefinição da relação entre a ontologia e ética, assim como este foi parcialmente anunciado por Heidegger a Beaufret no seguinte trecho:

Pensar a verdade do ser significa, ao mesmo tempo: pensar a *humanitas* do *homo humanus*. Importa a *humanitas* ao serviço da verdade do ser, mas sem o humanismo no sentido metafísico. Se, porém, a *humanitas* está tão essencialmente no campo visual do pensar do ser, não deve então a "Ontologia" ser completada por uma "Ética"? Não seria então seu empenho, que exprime em sua frase, muito especial: "*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible*"? (HEIDEGGER 2010, p. 68)

Como para o Heidegger da Carta, assim para Foucault trata-se de repensar a ética à altura da realidade desdobrada da técnica, mas não no sentido de um recolhimento numa dimensão do verdadeiro mais elevada e originária, mas sim, pelo oposto, no sentido de colher e praticar ou, melhor dizendo, de colher praticando, alguns estilos de existência, algumas técnicas de si nas quais e com as quais o sujeito ao mesmo tempo põe si mesmo e si impõe um conjunto de prescrições para a prova dos próprios limites – e da possível superação destes.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel, *Il ritorno della morale (O retorno da moral)* (1984). Em: FOUCAULT, Michel. *Archivio Foucault 3*. Traduções de Sabrina Loriga. Milano: Feltrinelli, 1998, pp. 262-272.

FOUCAULT, Michel, *A Hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de M. Alves de Fonseca e S. Tannus Muchail. São Paulo: Martin Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Sull'origine dell'ermeneutica del sè*. Tradução organizada pela Revista "Materiali Foucaultiani". Napoli: Cronopio, 2012.

FOUCAULT, Michel. *O Uso dos Prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998b.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *La questione della tecnica (A Questão da Técnica)*. Em: HEIDEGGER, Martin. *Saggi e discorsi (Ensaio e discursos)*. Tradução e organização de Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1998.

Sobre o estatuto da percepção na tela *Noite Estrelada* de van Gogh

Hugo Leonardo de Quadros e Tonon
(UEM)

Há, de modo geral, engendrado no pensamento filosófico a tendência de herança platônica e cartesiana de limitar o acesso do corpo à realidade. O sentido do real estaria disponível apenas ao pensamento e ao intelecto, considerados como os únicos capazes de atuar autonomamente, e assim, julgar o que é comum e o dissemelhante entre as coisas, enquanto que, de outro lado, o corpo e suas capacidades estariam reduzidos a passividade de retomar os múltiplos dados dos objetos que espontaneamente aparecem aos sentidos sem nenhuma unidade ou identidade entre si. Tais pensamentos geram um abismo entre as operações do intelecto e as operações corpóreas voltadas ao sentido iminente da sensibilidade, de modo a isolar o posicionamento e o conteúdo expressivo da ciência das manifestações artísticas.

Entretanto, o artigo *Luminescência Turbulenta nas Exaltadas Pinturas de van Gogh*¹, encontrou a ocorrência dos mesmos padrões matemáticos de turbulência na dinâmica dos fluídos concebida pelo matemático-físico Andrei Kolmogorov (1903-1987) com a turbulência da luminescência em alguns quadros de Vincent van Gogh (1853-1890). Assim, se a hipótese de tal artigo estiver correta, podemos afirmar que em alguns quadros de van Gogh, como *Noite Estrelada* de 1889 e *Estrada com Ciprestes e Estrelas* de 1890, “pintadas durante períodos de prolongada agitação psicótica transmitem a essência da turbulência com alto realismo” (2008, p. 282), havendo assim, confluência entre a estrutura matemática do fluído turbulento com imagem composta pelo pintor, mesmo “sem ter consciência disso” (2008, p. 276).

¹ *Turbulent Luminance in Impassioned van Gogh Paintings*, publicado conjuntamente por J. L. Aragón, Gerardo G. Naumis, M. Bai, M. Torres, P. K. Maini, em 2008 pela *Journal of Mathematical Imaging and Vision*, Volume 30, Número 3, pp. 275-283.

Isso significa que van Gogh pode ter chegado à essência do sentido do fluxo turbulento ao menos quatorze anos antes de haver um conceito ou uma fórmula que expusesse a estrutura matemática de tal movimento. E ainda mais, além dele atuar passivamente por seus olhos para compor a tela *Noite Estrelada*, ele a pintou a partir do que viu pelas grades de ferro chumbadas na janela de sua cela² quando esteve internado em Saint-Rémy-de-Provence; após um surto psicótico que o levou a cortar uma parte de sua orelha e um ano antes de seu suicídio.

Tomando em conta o posicionamento filosófico platônico e cartesiano e o modo de engajamento de Vincent van Gogh, poderíamos de algum modo defender filosoficamente que o artista é capaz de compor e expressar a essência do sentido do fluído turbulento por um ato que parte de algo espontaneamente dado a seus olhos, e ainda mais, por alguém em tal estado mental?

Frente a isso, nos propomos a dois passos. (1) Reconstruir os argumentos platônicos e cartesianos, a fim de mostrar os argumentos que separam drasticamente o ato do cientista do ato do artista – e consequentemente, mostrar as razões que impossibilitariam van Gogh de compor tal sentido. (2) Buscar uma nova resposta a este problema a partir de uma estrutura filosófica diferente, onde o ato do cientista não seja essencialmente oposto ou contrário ao do pintor e nem que o ato pintor seja contrário ao conteúdo da realidade, como pretende toda tradição da filosofia dicotômica. Resposta a qual encontramos no pensamento do filósofo Maurice Merleau-Ponty (momento 3).

Julgamos encontrar um caminho viável para tal sustentação nos livros, *Fenomenologia da Percepção*, *O Visível e o Invisível* e *O Olho e o Espírito*, ambos de Maurice Merleau-Ponty, pelos conceitos de corpo próprio, *carne* e *quiasma*. Eles visam garantir o entrelaçamento e a reversibilidade entre consciência e corpo, sujeito e objeto, interior e exterior, pensamento e mundo, em contraposição a dupla substancialidade dicotômica que descola tais relações. Não haveria pela contrapartida merleau-pontiana

² Na carta 776, de 23 de maio 1889, ele descreve a visão que tem da janela de seu quarto: “através da janela com barras de ferro eu percebo um quadrado de trigo em um cercado, uma perspectiva à van Goyen sobre a qual, pela manhã, eu vejo o sol se levantar em sua glória” linhas 70-73. Traduzimos os trechos das cartas originais do livro: Vincent Van Gogh: Les Lettres: Édition critique complète illustrée. Version: December 2010. Amsterdam & The Hague: Van Gogh Museum & Huygens ING. Leo Jansen, Hans Luijten, Nienke Bakker (2009).

mais uma relação de substâncias distintas, mas uma consubstancialidade entre aquele que olha e o mundo observado, isto é, da consciência e de seu corpo, e de ambas com o mundo. Agora, com Merleau-Ponty, intelecto e sensibilidade são tidos como relações coadunadas entre si, isto é, “o interior e o exterior estão articulados um no outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237). Isso significa conceber que o olhar consciente que observa não é mais separado e nem distinto do olho material e do mundo visível que é observado. Apenas aqui poderíamos afirmar que o sentido da imagem da Natureza em turbulência na pintura de van Gogh, ao ser algo reconstruído analogamente a partir da relação corpórea com a turbulência ao mundo real, pode ser conforme ao sentido da lei da Natureza em turbulência a qual Kolmogorov chegou. Pois, assim, tanto o pintor (van Gogh), quanto o cientista (Kolmogorov), estão falando de uma mesmo modo de experiência originária e não de uma experiência dicotômica com o mundo, isto é, sem tomar partido apenas pela sensibilidade – como seria de supor o ato do pintor – ou pelo espírito – como seria de se supor a atitude do cientista.

I)

Platão em seu diálogo com *Teeteto*, interlocutor que nomeia o livro, pela voz do personagem Sócrates, questiona: é através de partes do corpo ou com a alma que percebemos a semelhança e a diferença, a identidade e a diversidade, o par e o ímpar, o belo e o feio, o bom e o mau, o quente e o frio, o duro e o mole? (PLATÃO, 2010, 184e-186b). A questão geral que permeia todo o diálogo é: “o que na verdade é o saber?” (*Idem.*, 145e). Saber retoma o termo grego *ἐπιστήμη* (*Idem.*, 145e), pode ser traduzido por saber e, de modo geral, remete ao conhecimento de algo ou ao saber científico. Portanto, a ideia geral do diálogo é tentar saber como seria possível constituir um conhecimento sobre algo. E, de certo modo, é também a nossa questão: como podemos perceber o movimento turbulento?

Para seu interlocutor, Teeteto, quem “sabe algo apercebe aquilo que sabe e, tal como agora parece, saber não é outra coisa que não percepção” (*Idem.*, 151e). Ou seja, para ele a percepção constitui saber. Teeteto se coloca de acordo com a tese do saber fundado no sensionismo de Protágoras – para quem “o ser humano é a medida de todas as coisas, da existência das coisas são e da não existência das coisas enquanto não são”

(*Idem.*, 152a). Sendo o homem a medida da existência de todas as coisas, que *são* e que *não são*, as coisas seriam do modo que aparecem às sensações de cada um que as percebe: “as coisas individuais são para mim o que aparecem ser para mim, e para ti, por teu turno, tal como aparecem para ti” (*Idem.*, 152a). Sendo assim, o vento, por exemplo, não é frio ou quente em si mesmo, mas ele “é frio para quem sente frio e não frio para quem não sente frio” (*Idem.*, 152b). Todavia, uma vez que cada um pode perceber o vento com qualidades distintas, se estabelece a dificuldade de encontrar uma identidade ou um mesmo sentido que se sustente sobre os diferentes perceptíveis.

E mais ainda, Teeteto precisará dar conta do fluxismo de Heráclito, problematizado por Platão (em 152d-153d). O fluxismo heraclítico afirma que o homem que entra duas vezes no mesmo rio não encontra o mesmo rio e nem ele próprio é o mesmo homem; sendo assim, nada seria uno ou em si mesmo, uma vez que as coisas podem aparecer possuindo múltiplos predicados opostos entre si. Assim, por exemplo, mesmo que duas pessoas sintam o mesmo vento, a multiplicidade do fluxo faz com que o vento possa aparecer de modo ainda mais diversificado a um mesmo sujeito em diferentes momentos de tempo em que ele percebe tal vento. Se com o sensionismo há o descompasso entre diferentes pessoas que sentem o mesmo vento de múltiplos modos, com o fluxismo o descompasso passa a ocorrer ao nível do próprio percipiente com a coisa percebida, pois ele acaba fazendo com que uma mesma pessoa perceba algo de modo ainda mais múltiplo, variando de acordo com seus diferentes momentos no tempo. Logo, Teeteto precisará mostrar como o sensionismo dá conta da unidade entre distintos sujeitos que percebem algo de modo múltiplo e, ainda, ele precisará resolver o problema da multiplicidade associada ao próprio sujeito que sente de modo diversificado pelo fator do tempo, tal como defende o fluxismo.

Platão, não satisfeito com o caminho que associa o sensionismo, o fluxismo e o saber, diz a Teeteto, pela voz de Sócrates, o seguinte “Se nada é um, por si e em si, não poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade”, pois, “se chamares a algo grande, também aparecerá pequeno, se chamares pesado, aparecerá também leve, e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade” (PLATÃO, 2010, 152d). Então ele incita Teeteto a respondê-lo, “Com que vê o ho-

mem o branco e o preto e ouve o agudo e o grave?” (*Ibid.*, 184b); e em sua pergunta, ele já pressupõe uma possível resposta de seu interlocutor, “dirias, segundo penso – ‘Com os olhos e com os ouvidos’” (*Idem, ibidem*). E Teeteto lhe confirma a suposição, de que, para ele, seria com órgãos do corpo que se comporia tal unidade de sentido (*Idem, ibidem*). De modo que Sócrates continua lhe questionando, “os olhos são **aquilo com que vemos** ou **por meio** de que **vemos**, e os **ouvidos** são **aquilo com que ouvimos** ou **por meio de que ouvimos**?” (*Idem*, 184c). Esta pergunta é fundamental, pois Sócrates está questionando a Teeteto “quem” é que percebe. Seriam órgãos sensoriais, que sozinhos percebem as diferenças e as semelhanças e distinguem a identidade e a disparidade da multiplicidade de tons mais agudos e graves, ou, ao contrário, eles seriam apenas um meio ou instrumento de uma outra capacidade superior que atua através deles para perceber as coisas? A resposta de Teeteto é a seguinte: “É por meio dos olhos que nos apercebemos de cada coisa, mais do que com eles, é o que me parece, Sócrates” (*Idem*, 184c).

A partir desta resposta, fica claro que os órgãos sensíveis e as capacidades a eles associados são apenas o meio com os quais percebemos e não o modo que operamos para perceber as coisas. Consequentemente, Teeteto está se aproximando da ideia de Sócrates segundo a qual os órgãos dos sentidos e as capacidades a eles associados seriam meros instrumentos, canais ou caminhos que serviriam como meio ou via para que, por outra capacidade superior a eles, percebamos as coisas corretamente. Assim, se faz necessária a existência de uma faculdade superior ao corpo, que atuaria através ou por meio dos órgãos dos sentidos e suas capacidades, para que pudéssemos perceber algo efetivamente. Sócrates continua:

– Seria bem terrível, meu rapaz, se as diversas percepções estivessem instaladas em nós, como em cavalos de madeira, sem que tudo isso não, convergisse para uma forma única, quer se lhe chame alma, quer como haja de se chamar, pela qual, por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que apercebemos (PLATÃO, 2010, 184d).

Platão aponta que não há convergência que possibilite uma unidade entre as imagens captadas pelos olhos e a tangibilidade sentida pelas mãos. Consequentemente, não haveria a possibilidade de troca e nem de

comparação entre aquilo que é sentido por um sentido e aquilo que é sentido pelo outro. Em contraposição aos diversos órgãos dos sentidos sem unidade entre si, temos a concepção socrática de que há no interior de nós mesmos “uma única e mesma faculdade pela qual percebemos o preto e o branco através dos olhos (...) quer a chamemos de alma ou de outra coisa” (PLATÃO, 2010, 184d). Para Sócrates, a alma seria este lugar de convergência de todos os órgãos dos sentidos que, por sua vez, não se unem entre si senão através dela³. Enquanto os órgãos do corpo não comparam, a alma, por seu papel privilegiado de operação sobre os órgãos dos sentidos, é a única que poderia tomá-los conjuntamente, comparando-os entre si, e, assim, fazê-los instrumentos para a composição de um saber.

Sócrates continua instigando Teeteto para que ele continue a responder suas objeções: como “poderias atribuir tudo ao corpo?”, e continua, “Diz-me, então: aquilo através de que tens percepção de calor, de duro, de mole, de doce, será que não consideras partes do corpo? Ou são de outra coisa?” (PLATÃO, 2010, 184e), ou ainda, “através de quê, age aquela força que te revela o que é comum a todas estas e a estes, pelo qual define o que ‘é’ e o que ‘não é’ (...) a que órgãos atribuis aquela parte de nós através da qual sentimos, que se apercebe de cada coisa?” (*Idem, Ibidem*). E Teeteto lhe responde:

Mas, por Zeus, Sócrates, eu cá não poderia dizer mais, excepto que me parece que o princípio é que não há nenhum órgão especial para isto ou aquilo, mas acho que é, ela própria, através de si própria, que **a alma investiga o que há de comum em tudo** (PLATÃO, 2010, 185d-e).

Sócrates, contente com a conclusão de Teeteto, a saber, a de que haveria um tipo de atuação/função específica a ser atribuída ao corpo e outra à alma, ao tratar das aparências espontaneamente dadas, pergunta: “E em qual destes dois tipos colocas a entidade? Pois é esta o que mais aparece em tudo” (*Idem, 186a*); ou seja, Sócrates está perguntando que capacidade percebe ou por onde chegamos a noção de entidade ou de natureza, de essência das coisas que espontaneamente nos aparecem, questionando se seria o corpo e as capacidades a ele associadas ou uma

³ PLATÃO, *Teeteto*, 185a-c.

operação exclusiva da alma? Teeteto responde, “Eu cá coloco-a naquele a que a alma chega por si própria” (*idem, Ibidem*). Então Sócrates novamente lhe pergunta: “E também a semelhança e diferença, identidade e diversidade?”... “O belo e o feio, o bom e o mau?” (*idem, Ibidem*), e Teeteto lhe responde: “Também estas, parece-me que é sobretudo na relação de umas com as outras que a alma examina a entidade, calculando em si mesma o passado e o presente, em comparação com o futuro” (*idem, 186 a-b*). Sócrates então diz, para poder melhor definir as conclusões que Teeteto está chegando: “Espera aí: ela não aperceberá a dureza do que é duro através do tacto e, da mesma maneira, a moleza do que é mole?” (*idem, 186b*), e Teeteto responde, “Sim” (*idem, Ibidem*). Deste modo, Sócrates conclui, “Então, a própria alma, recapitulando e comparando umas com as outras, tenta esclarecer-nos, acerca da entidade, que ambas são, que estão em oposição uma à outra, e ainda sobre a realidade da oposição”, ao que Teeteto complementa: “Certamente” (*idem, Ibidem*).

Assim, enquanto responde Sócrates acerca das partes e das capacidades do corpo que efetivamente percebem, Teeteto vai encontrando a limitação dos órgãos sensoriais em se unirem entre si para comparar, examinar, recapitular, todas as semelhanças e diferenças, as identidades e diversidades essenciais que as coisas possuem. De modo que ele vai mudando de posicionamento e se coloca, pouco a pouco, de acordo com o posicionamento que especializa as capacidades humanas, semelhante ao modo de Platão, que concebe o saber como uma articulação distinta da sensação (187a). De um lado, teríamos a atuação da alma, como aquela que autonomamente separa as propriedades, e, de outro, a atuação do corpo, como aquele que apenas sente o que lhe é espontaneamente dado e passivamente envia as propriedades para a alma.

José Trindade Santos, na introdução do *Teeteto* da Calouste, diz que:

“O que Platão aí demonstra é a irredutibilidade da função unificadora e sintetizadora da experiência à sensação, uma vez que os sentidos são canais incommunicantes, por si, incapazes de construir a unidade do objeto da experiência, ao qual chegam parcial e atômica, de perspectivas complementares. A função unificadora do pensamento é consubstanciada na alma, que no Teeteto perde o carácter polimórfico com que se manifesta noutros diálogos, para ganhar a individualidade funcional que permitirá a sua identificação com aquilo a que a partir da modernidade se chamará ‘a mente’” (PLATÃO, 2010, p. 116).

“As consequências desta orientação determinam o futuro da História da Filosofia: a epistemologia torna-se independente da ontologia, convertendo-se uma e outra em disciplinas filosóficas autónomas. ... Ao reflectir sobre as percepções, pelo simples facto de as reconhecer como tal, comparando-as com experiências passadas, a mente imobiliza o fluxo sensível, fixando-o em noções inteligíveis, às quais os sentidos não têm acesso. Por esta síntese, “sensível” e “inteligível” deixam de ser encarados como domínios onto-epistemológicos opostos (alma/inteligível vs. corpo/sensível) para se converterem em produtos de operações distintas: umas cabendo à sensibilidade, outras à mente” (PLATÃO, 2010, pp. 108-109).

“Mas é o conteúdo do argumento que faz dele o modelo de uma estratégia reflexiva, diversas vezes seguida na tradição filosófica: a da desconstrução do mundo da aparência” (PLATÃO, 2010, p. 114).

Tal estrutura especialista acaba abrindo um abismo entre as capacidades e atividades do corpo e da alma; isto é, temos de um lado, os olhos, as mãos, a sensação, e de outro, a alma e o pensamento reflexivo, que são duas capacidades totalmente distintas. Temos assim, uma especificidade inalienável entre as capacidades do homem. Alma se torna especialista em refletir e, assim, em desvelar o sentido do mundo sensível e compor algo com sentido científico; enquanto a sensação, formada por canais dos órgãos sensoriais incomunicantes entre si, não pode unificar, sintetizar ou expressar um saber de algum objeto da experiência (PLATÃO, *Teeteto*, 186d e 187a). Com tal distinção nas articulações de cada capacidade, uma se especializa na a ontologia e outra na epistemologia. De um lado, a imitação passiva do corpo, insuficiente de compor um sentido *uno ou de* produzir algo análogo ou homólogo ao conteúdo do saber e, de outro, a análise autônoma da alma, que pode produzir sínteses sobre os dados dos sentidos e, assim, compor um saber, *episteme*, ciência, ou outras formas de articulação de sentido que expressem o conteúdo de uma experiência efetiva sobre o mundo sensível.

II)

Assim como Platão questionava como percebemos o semelhante e o dissemelhante, façamos ao filósofo moderno René Descartes a seguinte

pergunta: Quem vê ou percebe? Seu posicionamento frente a essa questão pode ser identificado no livro *A Dióptrica*, onde afirma que “é a alma que vê, e não o olho” (DESCARTES, 2002, p. 51).

Descartes aplica o conceito metafísico de alma, enquanto centro reflexivo humano, ligado a uma posição anatômica privilegiada, a “glândula pineal”. O termo “alma” vem do francês “âme”, lembra o sentido usado em latim, “*anima*”, que, por sua vez, traduz a palavra grega “*anemos*”: vento, sopro divino. Assim, quando Descartes diz que é a alma que vê e não os olhos, não é no sentido de uma alma despreendida ou totalmente descolada de seu corpo, mas é no sentido da “alma no cérebro” (DESCARTES, 2002, p. 29). Reservada, assim, a um ‘cantinho’ específico do corpo onde está o elo de ligação entre o corpo material e a mente, enquanto substância imaterial responsável pela reflexão:

A razão que me persuade de que a alma não pode ter, em todo o corpo, nenhum outro lugar, **exceto essa glândula**, onde exerce imediatamente suas funções é que considero que **todas as outras partes de nosso cérebro são duplas, assim como temos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, enfim todos os órgãos de nossos sentidos são duplos**; e que, dado que não temos senão um único e simples pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo, **cumpra necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que nos vêm pelos dois olhos**, onde as duas outras impressões que recebemos de um só objeto pelos duplos órgãos dos outros sentidos, se possam reunir em uma antes que cheguem à alma, a fim de que não lhe representem dois objetos de uma vez só. E **pode-se conceber facilmente que essas imagens ou outras impressões se reúnem nessa glândula**, por intermédio dos espíritos que preenchem as cavidades do cérebro, mas não há qualquer outro local no corpo onde possam assim unir-se, senão depois de reunidas nessa glândula (DESCARTES, *As Paixões da Alma*, Artigo 32, 1996, Os Pensadores).

Se é só na alma, em contato com o corpo na glândula pineal, que a visão obtida por cada um dos olhos ou o tato de cada uma das mãos se unem, então é ela a responsável por conduzir a bom efeito os órgãos dos sentidos que, por sua vez, são desligados entre si. O corpo com os duplos órgãos e seus nervos separados são, assim, apenas meros caminhos passivos sem unidade entre si, eles são responsáveis apenas por levar os múlti-

plos dados duplos da sensibilidade a um cantinho no interior do cérebro, isto é, à glândula pineal.

O local da alma (imaterial) é, portando, uma cavidade específica do cérebro (material), denominada glândula pineal, onde supostamente o conteúdo dos nervos do corpo se encontrariam, é estratégica, pois, dali, ela está ligada, pelos nervos, a todo corpo. Mais ainda, ela não estaria distribuída igualmente por todo corpo, nem por todo cérebro, mas residiria em uma cavidade específica conhecida como glândula pineal, local o qual ela poderia se atentar ao que se passa em outras regiões do corpo (DESCARTES, 1996, Artigo 31). Descartes pode, assim, concebê-la em um ponto central de toda ligação dos órgãos que, por sua vez, são totalmente desligados entre si. O corpo, enquanto uma massa formada por duplos órgãos do corpo (dois olhos, dois ouvidos, duas mãos, etc.), sem prévia ligação entre seus nervos é um mero conduto ou caminho passivo de transmissão de estímulos. Só através da atividade autônoma da alma é possível unir todos os estímulos dados espontaneamente pelo mundo sensível a ele. Só ela é capaz de compor por meio deles uma significação unificada, uma experiência integrada. Portanto, enquanto os órgãos dos sentidos estão desligados entre si, a alma é a única responsável por atuar sobre o que se passa simultaneamente em todas as regiões de corpo que ela habita.

Tal ideia da passividade dos órgãos dos sentidos frente aos estímulos sensoriais é tamanha em Descartes que, no primeiro capítulo da *Dióptrica (Da Luz)*, ele defende que não haveria distinção entre o estímulo sentido pela mão e aquele sentido pelo olho, pois quem tem consciência da percepção é o pensamento e não os órgãos do corpo. Ou seja, as propriedades que os estímulos sensoriais emanam das coisas e chegam às mãos e aos olhos são transferidos ao pensamento que os unifica e confere sentido. Os órgãos sensoriais seriam, assim, meros instrumentos passivos de transmissão de estímulos, semelhantes ao bastão do cego, que apenas passivamente transmite estímulos dos objetos ao corpo e, então, ao cérebro do percebente, onde as coisas são de fato percebidas. Se é a alma ou o espírito que unifica os dados sensíveis, não haveria diferença entre as propriedades emanadas pelas mãos ou pelos olhos em contato com o objeto ou até mesmo pelo contato do corpo ao objeto através de um bastão, como acontece com o cego. Assim, o cego, usando a bengala para tatear as coisas, procede da mesma maneira como aquele que não é cego, pois

aquilo que é conduzido das coisas ao bastão, às mãos e ao cérebro, teria propriedades percebidas pelo espírito semelhantes ao que foi emanado das coisas aos olhos. Assim, uma vez que quem unifica a percepção é o espírito e não o corpo, o bastão nas mãos, para o cego, e os olhos, para os que enxergam, recebem o mesmo tratamento, pois são reduzidos a meros receptores de estímulos. Com essa espécie de função unificadora atribuída exclusivamente ao espírito, ele torna-se o único capaz de apreender simultaneamente o sentido dado aos dois olhos, às duas mãos, aos dois ouvidos, às duas narinas, às diversas papilas gustativas, ou a qualquer outro instrumento (como o bastão, a luneta etc.), reunindo os múltiplos dados do mundo que espontaneamente aparecem pelos órgãos dos sentidos, conjugando-os ou distinguindo-os entre si e conduzindo-os a uma única experiência.

Se a percepção depende da atividade exclusiva do espírito e não se faria em uma atividade *dos* ou *com* os órgãos dos sentidos mas, sobre eles, Descartes aproxima-se da concepção de Platão, cujos órgãos dos sentidos seriam meros instrumentos especializados em apenas transmitir as propriedades das coisas à alma. Assim, a expressão da capacidade de ver e de perceber, operada pelo pintor, depende de uma atividade autônoma que, por sua vez, é realizada exclusivamente pelo espírito, o único capaz de atuar sobre os órgãos sensoriais do corpo e constituir uma experiência integrada e una. Esta é a razão pela qual, na primeira das Regras para a Orientação do Espírito, Descartes afirma a distância entre o conhecimento científico e a sensibilidade artística e, portanto, só é verdadeira sob a mediação exclusiva do entendimento.

III)

Frente a tal homem composto de partes totalmente opostas e de capacidades específicas cujas funções são inalienáveis entre si – corpo e espírito, sentir e pensar, arte e ciência –, temos o posicionamento do filósofo contemporâneo Merleau-Ponty, que pensa tal relação de modo consubstancial e reversível.

Merleau-Ponty estudou a fundo livros de Descartes, como *Meditações*, *Regras para a Condução do Espírito* e *Discurso do Método*. Quando analisa *A Dióptrica*, em *O Olho e o Espírito*, reconhece o distanciamento

entre aquele que olha e o mundo observado, o que fica bem visível na seguinte afirmação:

Um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um “exterior” do qual tudo faz supor que os outros o vejam do mesmo modo, mas que, para ele próprio como para os outros, não é uma *carne*. A sua “imagem” no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se considera “semelhante”, é seu pensamento que tece essa ligação, a imagem especular nada é *dele* (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 29).

Qual é o prejuízo do sensível, sugerido pela citação acima? Para Merleau-Ponty, não é o pensamento que, descolado do corpo, comanda os estímulos dos órgãos dos sentidos a uma unidade que ocorre depois, através dele. Esta unidade, antes de ser dada ao entendimento, já é vivenciada, isto é, sentida de maneira latente. A consciência humana não viria mais de um outro lugar a um corpo que lhe é substancialmente diferente, mas está presente no corpo sensível. O ‘espírito’ é, assim, de tal modo indissociável do corpo, ao ponto de fazer com que a aparição que vejo ao espelho não seja passiva, mas, muito pelo contrário: “O fantasma do espelho puxa para fora de minha carne, e ao mesmo tempo todo invisível de meu corpo pode investir os outros corpos que vejo” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 27). É o que o termo corpo próprio do livro *Fenomenologia da Percepção* (1999) demarca: a deflagração do corpo em um campo fenomenal, algo não apenas como uma massa passiva, mas ambígua, simultaneamente ativa e passiva, onde não temos mais um sujeito que observa o mundo de fora a partir de uma consciência absoluta e constituinte, nem, tampouco, um mundo irretocável, objetivamente dado, sem transcendência⁴⁵.

Deste modo, sendo o corpo humano algo como simultaneamente psico-físico (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 17), um homem ou um ente consciente, não surge a partir de um sopro espiritual vindo de alhures que encarna em um corpo como um aglomerado de partes totalmente distintas e separadas entre si, mas floresce de sua própria massa sensível como uma profundidade invisível que o acompanha. Nestes moldes, nem o ver e nem o pensamento que atuava sobre os olhos são contrários ao

⁴ Vide a noção de corpo próprio contida na página 269 do livro *Fenomenologia da Percepção*, (FP), de Maurice Merleau-Ponty.

corpo e ao mundo visto ou pensado, mas, antes disso, todo ato da consciência brota e permanece jorrando de sua massa corpórea de modo tão misturado que não se pode ver ou apontar uma dissociação objetiva. O homem é então um ponto de recruzamento do que antes era tido como oposto, uma indivisa unidade entre as capacidades passivas e ativas, onde o sensiente está materializado com a mesma massa sensível de seu corpo e do mundo fora de si.

É importante deixar claro que, apesar de Merleau-Ponty focar-se na experiência corpórea, ele não quer se colocar na contrapartida oposta e privilegiar o corpo, os sentidos, o olho, frente o intelecto, mas, ao contrário, fundar um novo tipo de razão, marcada por categorias existenciais e encarnadas.

Dois conceitos-chaves para esta indivisão em Merleau-Ponty são os de *carne* e de *quiasma*. A definição de *carne* é: “a metamorfose do vidente e do visível” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 32). Ela representa a ideia do corpo humano não mais como apenas uma massa passiva, onde o espírito e o corpo são distintos entre si, mas como uma única massa sensível e profunda que se abre ambigualmente em uma simultânea e indissociável consubstancialidade com o mundo tangível.

Tal reversibilidade, ao nível do sentir, nos permite falar de uma unidade entre aquele que toca e aquilo que é tocado, entre quem vê e aquilo que é visto. De modo que, onde havia a separação especialista do corpo (passivo) e do espírito (ativo) – que separava pensar e sentir, o vidente e o visível, sujeito e coisa, eu e mundo – em uma relação de sobrevoo operada exclusivamente pelo espírito, agora, cada um só existe porque funciona de modo consubstancial e complementado de sua outra parcela. Estamos assim, em pleno recruzamento entre aquele a consciência que vê, seu corpo e o mundo, entre o percebente e o percebido – o tocante e o tocado, o vidente e o visível, a atividade e a passividade –, uma unidade que passa a ocorrer ao sentir do corpo pela consubstancialidade reversível de uma consciência corpórea nascente ao seio do mundo.

Se, por um lado, a *carnalidade* torna o homem merleau-pontiano não mais um composto ambíguo apenas amalgamado de partes negativas entre si, mas uma *carne* em uma ambígua abertura consubstancial, é porque a abertura ambígua de sua massa é sustentada por uma costura interna tecida pelo *quiasma*.

A palavra quiasma vem do francês, *chiasme* e deriva do grego, *χιασμός*. Ela remete à letra grega *ki* (X, χ,) e alude a um ponto de encontro, como em um cruzamento em forma de 'X'. Há o quiasma retórico, que é uma figura de linguagem ou uma frase musical – onde os elementos se cruzam. O quiasma genético, que é o ponto de encontro entre os dois filamentos de DNA que se formam durante a meiose, onde cada cromossomo se rompe e se recompõe pelo seu respectivo homólogo. E, por fim, há o quiasma óptico, que demarca um ponto de unidade fisiológica entre os nervos dos dois olhos por um cruzamento entre suas fibras no cérebro. Este último sentido de quiasma, enquanto o ponto de unidade entre os dois nervos óticos de olhos distintos, será explorado por Merleau-Ponty, traçando assim, uma espécie de reposta à desunidade atribuída aos órgãos do corpo por Platão e Descartes.

Se com Platão só a alma e em Descartes apenas o espírito pode atuar de sobrevoos às minhas duas mãos e meus dois olhos e por isso conceber, para Merleau-Ponty os órgãos dos sentidos não seriam tão isoladas entre si. Para Merleau-Ponty o quiasma é a reversibilidade (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237). Ele tem a função costurar internamente a ambígua abertura da *carne*, de modo a compor uma consubstancialidade que a torna ao mesmo tempo indissociavelmente una e reversível. A duplicidade *carnal* recruzada pelo quiasma nos permite falar de uma reflexibilidade dos órgãos entre si e, assim, pensar nas operações da consciência como aderentes ao corpo. Suas capacidades são, assim, pensadas como que interligadas entre si, de modo a serem complementares, recíprocas e acasaladas, formando uma mesma e só estrutura *carnal* ambígua, isto é, uma estrutura ao mesmo tempo ativa e passiva (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 235). Tal reversibilidade ou reflexibilidade entre os duplos órgãos corpóreos, além de transformar a consciência espiritual numa consciência encarnada, ela ainda abre à uma unidade dos duplos órgãos dos sentidos entre si, a qual acaba gerando uma espécie de unidade *intercorporal*⁵ já ao nível dos diferentes órgãos dos sentidos em contato com o mundo sensí-

⁵ “É preciso que nos habituemos a pensar que todo visível é moldado no sensível, todo ser tátil está votado de alguma maneira à, havendo, assim, imbricação e cruzamento, não apenas entre o que é tocado e quem toca, mas também entre o tangível e o visível que está nele incrustado, do mesmo modo que, inversamente, este não é uma visibilidade nula, não é sem uma existência visual. Já que o mesmo corpo vê e toca, o visível e o tangível pertencem ao mesmo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 131).

vel. Isto é, agora, além da reflexibilidade dos dois olhos entre si, temos a possibilidade de reconversão da linguagem⁶ dos olhos na do tato, ou vice versa. Deste modo, podemos pensar em uma unidade (pré-consciente e pré-objetiva) dos sentidos com o mundo sensível.

Deste modo, se com a carne o corpo não é apenas uma massa ou um aglomerado de átomos objetivos, mas uma massa acompanhada de uma profundidade pré-reflexiva e pré-objetiva (MERLEAU-PONTY, 2014, pp. 137-138), conseqüentemente, aquele deslocamento reflexivo constituinte do mundo por um ato de sobrevoo à ele é dispensado em nome de uma consciência encarnada que atua com o mundo de forma não totalizante e nem objetiva. Com o sujeito *encarnado* não temos mais um pensamento puro, conceitualizante por de fora do mundo, mas um sujeito contaminado de um sentido imanente à ambígua aparição do mundo sensível (simultaneamente visível e invisível) à sua *carne*. Razão a qual leva o homem a não mais constituir o sentido do mundo que ele predica, em uma relação transversal superior, mas apenas abrir um sentido por uma predicação horizontal, que parte de um sentido doado do conteúdo do próprio mundo que já é e que, por outro lado, ao pretender abrir a algo ao invés de pretender dizer algo totalmente, ocorre como um desvelamento que nunca se finda.

Toda reflexão, se faz assim, como um ato simultâneo e sem divisão; seja entre os dois olhos, ou do olho e da consciência, e ainda, do olhar (pré-consciente e pré-objetivo) com o mundo observado. Temos sempre uma dupla relação, onde aquele que toma é também tomado pelo conteúdo daquilo que expressa. Não temos portanto, a posse ao ser no sentido de um ato superior articulado pela desconstrução de um espírito que sobrevoa seu corpo e o mundo, isto é, “no sentido da síntese, da unidade originariamente sintética,” (...) “mas sempre no sentido de *Uebertragung* [Transportação], da imbricação, da irradiação do ser”, em plena “unidade prévia eu-mundo, mundo e suas partes, partes de meu corpo, unidade

⁶ “O que significa que cada visão monocular, cada palpção de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpção, de modo a realizar com elas a experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138).

antes de segregação, antes de dimensões múltiplas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 235). Assim, não se constitui um sentido por um ato reflexivo transcendental, puro, mas colhe-se tal sentido do próprio sensível. Tal sentido colhido é imanente ao sensível, isto é, não é um sentido constituído por um olhar transcendental, mas é um sentido *do* sensível, que foi transportado do sensível ao corpo do sujeito, e que por seu gesto expressivo pode ser transportado a outros.

Temos, portanto, uma inversão total do modelo tradicional de expressão de sentido e de reflexão. Como aponta Marilena Chauí, na introdução ao livro de Merleau-Ponty da coleção “Os Pensadores” (1984, p. VIII), o refletir, aqui, é um ato que “deve voltar às origens da própria reflexão e descobrir o seu solo anterior à atividade reflexiva responsável por ela. Essa região é o “lógos do mundo estético”, isto é, do mundo sensível, unidade indivisa do corpo e das coisas, unidade que desconhece a ruptura reflexiva entre sujeito e objeto”. O *lógos do mundo estético* demarca um ponto de indiviso entre o olho, o pensamento e o mundo. É um ato não mais *do* entendimento, partindo dele, mas *pelo* entendimento, partindo da ambiguidade do contato *do* mundo a *carne* do sujeito; da latência sensível, ambígua e aberta ao futuro, onde a reflexão, indivisa com o corpo, brota desse contato do corpo com o mundo.

Em Merleau-Ponty, o sentido originário de uma ideia é a existência. Aprendemos pela experiência corporal o que é o espaço. É certo que podemos, a partir de leis científicas, compreender matematicamente o espaço e o tempo. Mas a dinâmica espaçotemporal, entretanto, apesar da equação matemática, já está dada na existência, na experiência vivida cotidianamente. Ou seja, antes que hajam regras científicas para explicar os fenômenos, elas são compartilhadas em uma vivência com o mundo, remetendo sempre a uma conduta encarnada cujo conteúdo já é vivenciado antes de ser posto como uma regra fixa pelo entendimento.

Assim, chegamos a um ponto muito distinto de onde havíamos partido (Platão e Descartes). Nada mais justo, agora que o que é visto pelo artista passa a ter poder de significação, repensarmos como fica a relação entre o pintor e do cientista, que antes estavam totalmente isolados. Pois, aqui, apesar das diferenças que os distinguem, eles possuem um horizonte comum que os aproxima. Este horizonte comum é o sensível, tal como se dá na experiência primordial, isto é, os atos de percepção originária.

Não pretendemos defender que van Gogh seja um cientista, nem que Kolmogorov seja um artista. No entanto, ainda é possível que van Gogh, através do aprendizado do olhar, tenha conduzido o que mundo percebido lhe ensina e tenha sido capaz de levá-lo como tal à expressão; cujo conteúdo, pode assim, ser semelhante ao conteúdo que o cientista visa expressar.

Mesmo que van Gogh não estivesse em pleno equilíbrio de suas faculdades, ao ponto de poder explicar conceitualmente o que expressou no quadro A Noite Estrelada, basta que a turbulência, uma vez possível de ser identificada no quadro, faça a tarefa por ele. O sentido apenas se cumpre quando aquilo que foi expresso encontra a verdade das coisas, isto é, quando é reconhecido como tal. Ora, o artigo *Luminescência Turbulenta nas Exaltadas Pinturas de van Gogh* afirma que os padrões previstos pela equação matemática de Kolmogorov são similares ao movimento que foi pintado na tela de van Gogh. Isto é, tanto a estrutura movimentada da tela de van Gogh, quanto os números da fórmula de Kolmogorov, são similares. Tal é hipótese, jamais verificável cem por cento, da teoria da turbulência. Ora, a comunicação entre ciência e arte é possível, segundo a ontologia do sensível de Merleau-Ponty, em razão da produtividade inerente a indivisão dos atos da consciência e do corpo. A teoria da turbulência, então, ainda que meramente possível, se não pode ser provada, não pode, igualmente, ser descartada. Se a atividade artística e científica não se anulam entre si, mas, em casos específicos, se complementam, podemos então pensar na possibilidade de um pintor que, mesmo sem o controle de suas faculdades mentais, tenha concebido um sentido efetivamente válido.

BIBLIOGRAFIA

J. L. ARAGÓN, NAUMIS Gerardo G., M. Bai, TORRES, M., MAINI P. K., Turbulent Luminance in Impassioned van Gogh Paintings, artigo publicado em 2008 pela *Journal of Mathematical Imaging and Vision*, Volume 30, Número 3, pp. 275-283.

DESCARTES, Réne. *Discurso do Método, As Paixões da Alma e Meditações*. Edição Os Pensadores, Nova Cultural, 1996. Introdução: Gilles-Gaston Granger, notas e prefácio: Gérald Lebrun, Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.

_____. Regras para a Orientação do Espírito, Martins Fontes, 2007, tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão.

_____. *La Dioptrique*. Edição eletrônica de Jean-Marie Tremblay, 22 de fevereiro 2002.

GOGH, Vincent. *Vincent van Gogh*. Les Lettres: Édition critique complète illustrée. Version: December 2010. Amsterdam & The Hague: Van Gogh Museum & Huygens ING. Leo Jansen, Hans Luijten, Nienke Bakker (2009).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito* (OE). Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *O visível e o invisível* (VI). Tradução de José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Fenomenologia da Percepção* (FP). Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PLATÃO. *Teeteto*. 3ª Edição. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Theaetetus*. Perseus, edição online com texto original.

Da alegria criadora à ameaça da liberdade em Bergson

Luanda Julião
(UFSCAR)

1. BERGSON E A ALEGRIA DA LIBERDADE

Em sua primeira grande obra, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson penetra na vida interior e assinala a oposição entre espaço e duração, derrubando, assim, as concepções associacionista e determinista do espírito. Conseqüentemente, são os desdobramentos desse espanto primeiro (a oposição entre espaço e duração) que Bergson desenvolverá e verticalizará nesta obra, fundamentando pela primeira vez a sua intuição mais visceral, ou seja, a duração. O filósofo aborda, então, a questão do tempo interrogando a duração psicológica, penetrando assim na interioridade humana no intuito de contrapô-la ao modo pelo qual apreendemos tudo o que nos é exterior. Neste sentido, é preciso afirmar que, ainda que o tema precípua do *Ensaio* seja a liberdade, Bergson procura esclarecer a confusão que fazemos entre o tempo da nossa interioridade e o tempo da exterioridade. Assim, nesta obra inaugural, o filósofo enfrenta o problema da liberdade e os erros produzidos por uma metafísica e por uma ciência que deixam escapar a verdadeira natureza do Eu ao conferir medida, cálculo e previsão aos estados de alma, e aborda, principalmente, como o problema da liberdade deriva de uma apreensão equivocada da duração. Neste viés, Bergson apreende o tempo a partir da experiência da consciência e faz uma crítica¹ à representação conceitual do tempo psicológico, ou melhor, ao método empregado pela psicologia determinista e ao modo como esta defende a ideia de que os afetos podem ser pensados com as leis da causalidade. Desta maneira, o primeiro livro do filósofo configura o início

¹ No terceiro capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson afirma que a concepção determinista e a teoria do livre-arbítrio renegam a liberdade ao mecanicismo, prendendo o homem aos movimentos mecânicos.

de um percurso que visa desnudar a confusão que fazemos entre o que é de natureza temporal e o que pertence à espacialidade, desnudamento este que, como sabemos, atravessa toda obra bergsoniana.

No *Ensaio*, Bergson não apenas diferencia duração e espaço, mas revela como a mistura entre duas realidades antípodas desnaturaliza nossa vida interior em uma representação simbólica e faz com que apreendamos nossa subjetividade de uma maneira totalmente equivocada. No limite, essa apreensão errônea da subjetividade desemboca numa concepção igualmente equivocada da liberdade, tema do livro por excelência. Assim, Bergson atravessa as teses psicológicas, não apenas com o intuito de mostrar os erros de uma ciência que deixa escapar a verdadeira natureza da multiplicidade psicológica, mas principalmente para expor que o problema da liberdade, tal como foi abordado pela metafísica, e posteriormente pela própria ciência da psique, deriva de uma apreensão equivocada da duração. Dessa maneira, Bergson manifesta que a ação livre não se configura quando se explica um afeto com base nos movimentos da estrutura cerebral, tal como afirma a psicologia mecanicista e associacionista. É o desconhecimento da natureza sucessiva e heterogênea que nos habita, isto é, da duração, que faz com que apreendamos os nossos afetos como coisas quantificáveis. Destarte, como percebemos que um número é maior ou menor que um outro número ou que um objeto é maior ou menor que outro, apoiamo-nos à falsa ideia de que podemos contar os afetos como contamos as coisas exteriores. É deste modo que afirmamos “[...], que temos mais ou menos calor, que estamos mais ou menos tristes, e esta distinção do mais e do menos, mesmo quando se estende à região dos fatos subjetivos e das coisas inextensas, não surpreende ninguém.”² Não surpreende porque o senso-comum e também a ciência, que apreendem as emoções como se pudessem medi-las, como se elas aumentassem ou diminuíssem de intensidade, destinam assim aos afetos a lógica numérica.

Bergson denuncia que a ciência da psique reduz o homem às instâncias físicas e mensuráveis, atribuindo à interioridade propriedades equivocadas. Amparada pela ideia de compreender objetivamente os estados psicológicos, a psicologia associacionista e determinista utiliza critérios espaciais para explicar dimensões de natureza temporal. No entanto, como nos elucida o filósofo, nossos estados psíquicos não são ins-

² BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 11.

tâncias com contornos fixos e claramente definíveis como o são os objetos externos. Ao contrário, as instâncias psíquicas profundas são movimentos que se interpenetram e contagiam toda a alma, pois “[...] os fatos de consciência, ainda que sucessivos, penetram-se, e no mais simples deles pode refletir-se a alma inteira³”.

Noutros termos, nossos afetos não aumentam quantitativamente, como se um novo estado de alma resultasse da soma de estados de alma já existentes, mas muda qualitativamente, e ao mudar compromete toda a alma. O novo estado psicológico, não provém da justaposição ou da recomposição de vários sentimentos existentes, mas movimenta toda a consciência, de maneira que sua totalidade se funde ao novo estado psicológico. “Há movimentos que atravessam a alma que bastam a si mesmos e que prescindem de explicação lógica. É que, quanto mais se desce nas profundidades da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem⁴”

Sob o olhar bergsoniano, a liberdade está em ato quando nossas escolhas refletem nossa personalidade inteira, quando a totalidade do Eu empenha-se na ação, de modo que nos tornamos artífices dos momentos da nossa vida. “Artesãos de nossa vida, até mesmo artista quando o queremos, trabalhamos continuamente na modelagem, com a matéria que nos é fornecida pelo passado e pelo presente, pela hereditariedade e pelas circunstâncias, de uma figura única, nova, original, imprevisível como a forma dada à argila pelo escultor⁵”. Em resumo, todo o percurso do *Ensaio* nos descortina uma subjetividade que escapa à medição e previsão da ciência. Dessa maneira, Bergson nos reconduz aos dados imediatos da consciência, que constituem a própria liberdade.

Como sabemos, essa realidade que é múltipla, heterogênea, inventiva e movente ultrapassa a experiência interna e invade a exterioridade⁶

³ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 71.

⁴ *Idem*, p. 16.

⁵ BERGSON, *O Pensamento e o movente*, pp. 106-107.

⁶ Aqui não nos estenderemos em *Matéria e Memória*, obra em que Bergson reduz a experiência interior para mostrar como se dá a liberdade na exterioridade. Mas destacamos que nesta obra a duração é estendida à realidade da matéria. A própria a duração é espacializada em diferentes graus e profundidades através da memória. Nesta obra, Bergson expõe as diferenças e as relações entre o corpo e o espírito, mas destaca que é através da memória que corpo e espírito encontram um princípio de continuidade e de ruptura entre a duração e o espaço, entre o eu profundo e o eu superficial.

e, por conseguinte, o âmbito da vida, pois esta, como afirma Bergson na obra *A Evolução Criadora*, também gera formas inéditas e imprevisíveis.

Segundo Bergson, toda a realidade é liberdade, criação e invenção. Nossa consciência e a vida de uma maneira geral são inventivas, livres, antinômicas a quaisquer tipos de determinismo. Para o filósofo, a essência da realidade é a mobilidade contínua imanente a todo o universo. Acerca disso, assevera o filósofo: “O universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo⁷”.

Nesta mesma obra, contra as concepções evolucionistas dominantes, Bergson expõe a teoria do élan vital, o qual em seu confronto com a matéria, é a causa da evolução da vida. Deste modo, o élan vital é definido como um impulso de vida, um princípio vital e imanente ou um movimento que perdura e que é criação ininterrupta. Sob a perspectiva bergsoniana, a ciência evolucionista, regida pelos parâmetros intelectuais e mecanicistas, vislumbra o movimento da vida sob a mesma lógica com que a ciência psicológica apreende a interioridade da consciência, isto é, de maneira quantificável. Nesta obra, o filósofo nos revela que do mesmo modo que os nossos estados de alma modificam-se e amadurecem incessantemente, sendo cada um dos momentos vividos algo novo e imprevisível, no âmbito da vida opera-se a mesma dinâmica, pois as propriedades vitais nunca estão inteiramente prontas, mas se fazem ininterruptamente, gerando novidades inexauríveis. Daí que a consciência e a vida, em geral, sejam movidas pela criação incessante. Parafraseando Bergson, a duração e o ser vivo partilham dos mesmos atributos que a consciência.

Assim sendo, o filósofo exhibe que a evolução dos seres vivos ocorreu por meio de um único e mesmo impulso originário de vida, sendo a cisão desse impulso vital a causa das variações nas diferentes formas de vida. Neste viés, Bergson advoga que a evolução das espécies é algo diferente de uma série de adaptações sofridas em circunstâncias acidentais, tal como asseveram as teorias mecanicistas; muito menos a realização de um plano previamente dado, como afirmam as teorias finalistas. “A

⁷ *Idem*, p. 12.

vida não procede por associação e adição de elementos, mas por dissociação e desdobramento⁸, rebate o filósofo.

Sob esse prisma, a crítica bergsoniana sobre a ciência evolucionista incide sobre o fato desta se propor a conhecer a vida pela perspectiva mecanicista, tomando as adaptações contingentes como causas da evolução das espécies e interessando-se apenas por aquilo que se repete, que se calcula ou que se justapõe, isto é, pelo que não dura. Esta ciência se detém apenas nas causalidades exteriores da evolução, adotando apenas parâmetros matemáticos em suas análises. Indubitavelmente, Bergson não nega que as ocorrências externas sejam sinuosidades que a vida teve que contornar, uma vez que por ser uma força finita, chegando ao seu limite ante a resistência oferecida pela matéria, o élan não avança mais e se desvia em outras direções para instaurar novas formas. O que o filósofo contesta é que essas ocorrências externas sejam tomadas como causas da evolução.

Bergson observa que tanto o mecanicismo, quanto o finalismo assim procedem porque explicam o vital pela lógica da inteligência, a qual tende naturalmente a ignorar o movimento da vida, atendo-se àquilo que é sólido. Arraigados à lógica intelectualista, os teóricos da evolução da vida discorrem sobre a vida como se recompusessem peças de um mosaico, como se a vida fosse uma justaposição de partes que se encaixassem umas nas outras. Agindo dessa maneira, deixam de resgatar aquilo que naturalmente a inteligência deixa escapar: o movimento ininterrupto e criador, que rege tanto a vida profunda da consciência quanto a marcha da vida. Sob os efeitos visíveis da adaptação, “[...] dissimula-se uma causa interior. A evolução do ser vivo, como a do embrião, implica um registro contínuo da duração, uma persistência do passado no presente⁹”. Nesta vertente, um élan, um ímpeto imanente e espiritual, prenhe de virtuali-

⁸ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 97. Segundo Bergson, na tese mecanicista, o porvir e o passado são calculáveis em função do presente. A evolução é explicada como uma série de acidentes que foram se acrescentando uns aos outros. Cada acidente novo sendo conservado por seleção, caso fosse vantajoso para essa soma de acidentes vantajosos. A evolução sofreu a influência das circunstâncias exteriores ou por uma série de variações ocorridas no mero acaso, selecionando os que melhores se adaptaram, juntando e conservando umas nas outras. Na tese do finalismo, os seres realizam um programa já traçado; é a realização de um plano. Ou seja, a doutrina do finalismo diz que as partes da evolução foram juntadas, a partir de um plano concebido previamente, como se a vida imitasse um modelo a ser seguido e dado de antemão.

⁹ *Idem*, p. 21.

dades que se atualizam em diferentes direções é o que conduz a vida a desabrochar em formas cada vez mais complexas. Escreve o filósofo:

A vida, desde suas origens, é a continuação de um só e mesmo élan que se dividiu entre linhas de evolução divergentes. Algo cresceu, algo se desenvolveu por uma série de adições que foram todas elas criações. É exatamente esse desenvolvimento que levou a se dissociarem as tendências que não podiam crescer além de um certo ponto sem se tornarem incompatíveis entre si¹⁰.

Segundo o autor, uma das causas da divisão do élan em diferentes linhas de evolução é o fato dele conter várias tendências opostas, as quais se desenvolvem e se dividem em direções divergentes. A outra causa, refere-se ao fato do élan trazer dentro de si a matéria como força de retração e atualização. Ou seja, o élan gera em si mesmo seu movimento contrário. É justamente por isso que a criação não é infinita e ilimitada, pois a força do élan é restringida pelo seu movimento inverso. O élan quer ir longe, mas quando se depara com a matéria tem que se conter, ceder e fazer concessões. Dessa maneira, quando se confronta com a matéria toma direções e tendências contrárias ao seu movimento de ascensão. Ou seja, a vida traz dentro de si suas próprias causas: a matéria como aquilo que resiste ao seu ímpeto e a força intrínseca de tendências opostas. Novamente o autor:

A vida é precisamente a liberdade inserindo-se na necessidade e utilizando-a em seu proveito. A vida seria impossível se o determinismo que a matéria obedece não pudesse afrouxar seu rigor¹¹.

Ao ser atravessada pela corrente de criação, pela liberdade e imprevisibilidade do élan, a matéria inerte gera uma nova forma de vida. Nesta perspectiva, ao colocar a tendência à materialização como força constitutiva do próprio élan, Bergson demonstra que estamos geneticamente ligados à matéria, pois ela também faz parte da duração, embora num grau inferior, pois distende a intensidade da duração. Aliás, é de tal modo que a matéria encontra o seu lugar no ser, pois ela também faz parte de um único movimento que toma direções inversas.

¹⁰ *Idem*, p. 58.

¹¹ BERGSON, *A Consciência e a vida*, p. 13.

Vemos, portanto, que na perspectiva bergsoniana, a vida é maturação, liberdade, imprevisibilidade. E o ato criador, que é livre, não apenas lança o homem no movente, viabilizando seu enlace com o ímpeto vital, mas pode também conduzi-lo ao sentimento da mais profunda alegria¹². Para Bergson, em toda parte onde há criação, invenção, há alegria, e quanto mais rica é a criação, mais profunda é a alegria. Afirma o filósofo, no texto *A Consciência e a Vida*:

Os filósofos que especularam sobre o significado da vida e sobre o destino do homem não observaram bem que a própria natureza se deu ao trabalho de informar-nos sobre isso: avisa-nos por meio de um sinal preciso que nossa destinação foi alcançada. Esse sinal é a alegria. [...], a alegria sempre anuncia que a vida venceu, que ganhou terreno, que conquistou uma vitória: toda grande alegria tem um toque triunfal¹³.

Segundo Bergson, a criação, o ato criador, além de lançar o homem na duração, no movente, viabiliza seu encontro com o élan vital e pode conduzi-lo a mais profunda alegria.

No ensaio *A Consciência e a vida*, Bergson expõe que a consciência é distinta e irreduzível à matéria, e, ao mesmo tempo, defende que ela se estende ao conjunto dos seres vivos, não se restringindo apenas aos seres humanos, mas aparecendo em todos os seres vivos em diversos graus, desde os mais simples até o mais sofisticado. O filósofo ressalta a idéia de que a pluralidade das formas que a vida assumiu no decorrer da evolução resulta da ação do grande fluxo de energia criadora que se lançou na matéria, obtendo dela o que pode. Em alguns casos essa ação resultou num numa obra fixa, como é o caso, por exemplo, dos insetos, onde, segundo Bergson, a consciência desliza no sonambulismo do instinto e o automatismo é completo. Ou a consciência resulta numa grande obra, como na linha evolutiva que chegou ao homem.

Na perspectiva bergsoniana é no homem que a consciência, ao atravessar a matéria, se expande em invenção e criação. Somente ele tem o privilégio de dar continuidade ao movimento vital, pois ele traz a continu-

¹² Essa experiência de êxtase, contudo, não advém sem a concomitância de um processo doloroso, cuja tônica é estabelecida pela angústia e pelos percalços da imprevisibilidade radical, inerentes ao processo e à aventura da criação.

¹³ BERGSON, *A Consciência e a vida*, p. 22.

ação do *élan* criador em si. Noutras palavras, é no homem que o *élan* vital encontrou maior enlevo, pois, para Bergson, ao ultrapassar a inteligência e a necessidade, o homem produz obras e ações imprevisíveis. O artista e o moralista são as referências usadas nos textos do filósofo para mostrar que o *élan* triunfou no homem, mas é no moralista que o impulso criador do movimento vital atravessou com mais êxito. Assim, como o artista que contagiado por um movimento progressivo, indefinido e criador, é motivado a agir, ou melhor, a criar, e o moralista embevecido pelo movimento vital, prossegue sem obstáculos “[...], a corrente indefinidamente criadora da vida moral¹⁴”. Nesse sentido, o moralista é superior ao artista justamente por motivar a ação dos outros homens, ou seja, o moralista vai mais longe que o artista, pois o movimento vital prossegue sem obstáculo, lançando a corrente indefinidamente criadora da vida moral. “Portanto, se em todos os âmbitos o triunfo da vida é a criação, não devemos supor que a vida humana tem sua razão de ser em uma criação que, diferentemente daquela do artista e do cientista, pode prosseguir a todo momento e em todos os homens: a criação de si por si, o engrandecimento da personalidade por um esforço que extrai muito do pouco, alguma coisa do nada e aumenta incessantemente a riqueza que havia no mundo¹⁵?”

Em síntese, a vida pode ser fonte de *alegria* e criação quando nos deixamos contagiar pelo conhecimento intuitivo e não estritamente pelo entendimento puramente intelectual. A apreensão dessa realidade é uma experiência qualitativa da alma, dos dados imediatos da consciência. Os místicos – os quais para Bergson são os verdadeiros detentores do conhecimento intuitivo, denominam essa realidade de divina, pois “isto que ultrapassa o corpo por todos os lados e que cria atos ao se criar continuamente a si mesmo, é o eu, é a alma, é o espírito – o espírito sendo precisamente uma força que pode tirar de si mesma mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que possui¹⁶”.

É importante notarmos que o otimismo do Bergson que fala tanto em *A Evolução Criadora*, como na conferência de 1911, não é o mesmo que aparece em sua última obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. O cenário muda com o delineamento das *Duas Fontes* e os caminhos que as

¹⁴ *Idem*, p. 24.

¹⁵ *Idem*, p. 23.

¹⁶ BERGSON, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, p. 84.

representações da inteligência podem tomar. Além disso, é em sua última obra, que o filósofo aponta uma ameaça: a ameaça que a técnica mecânica, mal utilizada pode causar.

2. UMA LIBERDADE AMEAÇADA?

Segundo Riquier, antes da redação de *As Duas Fontes*, Bergson não havia percebido as ameaças¹⁷ que o texto das *Duas Fontes* emergiria. [Em 1907] “Bergson ainda não previa a redação de nenhum livro, pois não havia uma advertência vinda de fora que lhe indicava a direção que tomava a humanidade, ele também não havia percebido que ela caminhava talvez em direção a um abismo. As indicações triunfantes de *A Evolução Criadora* se prolongavam. Bergson apreciava a alegria antecipada de uma humanidade alegre por se criar indefinidamente: a mãe, o comerciante, o artista, o filósofo, sobretudo o moralista, todos eles em graus diferentes participavam de uma alegria geral e contínua, criadora. Podemos dizer que é nas páginas de *A Evolução Criadora* que o otimismo de Bergson atinge o seu auge e não prevê a cena trágica que atingiria, portanto *As Duas Fontes*”¹⁸.

A liberdade e o élan se manifestam a partir do ato do querer, da vontade, pois é uma característica dele persistir através da vontade humana. No entanto, Bergson nos adverte para o fato da vontade do querer não poder vacilar para que o impulso do élan se perpetue, pois isso comprometeria todo o avanço da humanidade. Ou seja, quando a inteligência reproduz representações negativas o élan amortece o apego à vida.

Segundo Riquier, o que o livro *As Duas Fontes da Moral e da Religião*

¹⁷ Aqui nos apoiamos no texto *Le Tragique Bergsonien* de Jean-Louis VIELLARD-BARON, o qual aborda os problemas práticos e políticos enfrentados por Bergson depois da Primeira Guerra Mundial.

¹⁸ RIQUIER, *Archeologie de Bergson*, p. 143. tradução minha.

“Bergson n’y était encore tenu d’écrire aucun livre, car sans un avertissement venu du dehors qui lui eût indiqué la direction que devait prendre l’humanité, ni apercevoir encore qu’elle galopait peut-être droit vers l’abîme, il ne pouvait que la croire arrivée à son terme. Les accents triomphaux de *L’Évolution créatrice* s’y prolongent, Bergson goûtant la joie anticipée d’une humanité elle-même joyeuse pour se créer indéfiniment elle-même: “la mère”, “le commerçant”, “le chef d’usine”, “le savant”, par-dessus tout, “le moraliste”, tous à leur échelle participent à une *Allegria générale et continue*, [...]. Dans ces pages, l’optimisme de Bergson atteint son comble et a pu occulter la scène tragique qui attendait pourtant *Les Deux Sources*”.

traz em oposição às obras anteriores é o fato da própria vida poder gerar a negatividade, constitutiva da insuficiência do élan. E isso ameaçaria a humanidade, pois se algo acontece no cerne da vontade humana, no apego à vida, isso a afasta do impulso da vida.

Vejamos agora, como se dá o percurso para *As Duas Fontes*.

Como sabemos, embora apareça indícios sobre a questão da moral no *Ensaio* e na obra *A Consciência e a vida*, é em sua última grande obra que Bergson perquire a fundo a questão da moral. Em *Duas Fontes*, o problema da liberdade é analisado em relação à vida social, mais especificamente a relação do homem com as exigências inerentes à sociedade na qual ele está inserido. O filósofo se propõe então, como o próprio título da obra sugere, a investigar a origem da moral e da religião, concluindo então que se trata de duas fontes distintas e opostas: uma fechada e a outra dinâmica. A primeira está ligada às necessidades práticas da vida individual e social; já a segunda, ao mesmo tempo em que transcende as determinações materiais e sociais, impõe à ação humana sua natureza criadora. A moral humana, que Bergson denomina “moral concreta”, seria um misto dessas duas morais: a fechada, determinada socialmente, que teria a forma de “pressão social” e a outra, em consonância com o élan vital teria a forma de “aspiração” ou “força supra-social”.

Bergson critica as concepções deterministas em relação à vida social e ressalva como a liberdade pode se dar amplamente na sociedade. O filósofo apresenta inicialmente o que seria uma concepção naturalista da moral e da vida social para depois apontar os seus limites. De acordo com essa concepção, o caráter de obrigação moral assumido por uma ação individual aponta para o poder que a sociedade tem sobre cada indivíduo, poder este semelhante ao das leis da natureza, às forças invisíveis e necessárias que subordinam cada parte ao todo. Para Bergson, a sociedade é como uma experiência interna e psicológica: imanente a cada um dos seus membros, uma criação da vida. É exatamente essa a tese delineada no primeiro capítulo da obra, intitulado “A Obrigação Moral”. Nele, o autor inspeciona como se desenvolve a sociedade humana, tendo em vista a correlação entre esta e a vida, e inscreve uma oposição entre a moral fechada e a moral aberta.

A reflexão tecida no primeiro capítulo das *Duas Fontes* aponta que o homem foi feito para a sociedade, assim como a formiga para o formiguei-

ro. Mas aqui a analogia cabe até um ponto, pois embora possamos fazer uma simetria social entre essas duas espécies sociáveis (a dos insetos himenópteros e a humana), “[...] bem se vê que isso não passa de comparação, porque uma coisa é o organismo submetido às leis necessárias, e outra a sociedade constituída por vontades livres. Mas a partir do momento em que estão organizadas, essas vontades imitam um organismo; e nesse organismo mais ou menos artificial o hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade nas obras da natureza¹⁹”. Noutros termos, a natureza nos induz a obedecer; há uma tendência de socialização e união natural, como nos insetos, mas essa união entre os homens tem o privilégio da inteligência e esta implica liberdade, ou seja, uma abertura para escolher nosso tipo de organização social.

Vemos, portanto, que nas *Duas Fontes*, as duas linhas divergentes da evolução ou as duas formas diferentes de se agir sobre a matéria, tal como expostas em *A Evolução Criadora*, estabelecem duas formas de sociedade: a fechada, restrita às sociedades instintivas, onde o indivíduo está preso a uma determinada função natural e a aberta, característica das sociedades humanas, permeada pela inteligência e onde existe, portanto, a possibilidade de transformação e invenção. Todavia, por mais que o homem se defina pela inteligência, algo que imita o instinto prevalece, ou seja, o hábito. É assim que obedecemos a determinadas condutas e hábitos sem questioná-los, pois trazemos dentro de nós a tendência a estabelecer uma coesão social. Em outras palavras, a obrigação pura é um instinto virtual, isto é, supõe a inteligência e a liberdade, mas no seu modo de ação responde a uma necessidade virtual. Nas palavras do filósofo: “Os membros da comunidade entrosam-se como células de um organismo. O hábito servido pela inteligência e pela imaginação introduz entre eles uma disciplina que imita de longe a unidade de um organismo de células anastomosadas, pela solidariedade que ele estabelece entre as individualidades distintas²⁰”.

Quando todos obedecem gera-se uma pressão sobre cada um. A questão do dever sai do individual e é colocado no coletivo, no todo. A obrigação social, “[...] sua pressão comparada com a dos demais hábitos, é tal que a diferença de grau equivale a diferença de natureza²¹”. Assim, a

¹⁹ BERGSON, *Duas Fontes da moral e da religião*, p. 8.

²⁰ BERGSON, *Duas Fontes da moral e da religião*, p. 11.

²¹ *Idem*, p. 8.

obrigação social garante a coesão do grupo, inclinando num mesmo sentido as vontades individuais. É esse apoio mútuo entre todos os hábitos que forma a unidade da sociedade. Para Bergson, “cada um de nós pertence à sociedade tanto quanto a si mesmo, [...], “nenhum de nós poderia isolar-se dela de modo absoluto [...], o eu individual conserva vivo e presente o eu social²²”. Em poucas palavras, é o eu-socializado [o eu-superficial] que nos permite agir no mundo, sem ele o homem sucumbiria. Tanto o indivíduo precisa da sociedade quanto esta dele.

Como dito antes, as sociedades humanas tendem a desenvolver hábitos para garantir o convívio e a ordem do grupo, mas a sociedade humana é constituída por vontades livres, ou seja, pode romper com os hábitos. Assumimos os hábitos sociais sem pensar neles, pois, como afirma Bergson, eles estão arraigados naturalmente em nós, de maneira que “[...] o dever é cumprido quase sempre automaticamente²³. Quase sempre, não sempre. Segundo Bergson, pode-se encontrar resistência em se cumprir um determinado dever, afinal o homem é dotado de consciência para escolher. O que não se deve é enrijecer essa resistência, transformando-a num esforço incomensurável que o homem tem que fazer para seguir as regras da sociedade. “Em certo sentido seria falso, e sob todos os pontos de vista arriscado, dizer que o dever deve ser cumprido automaticamente[...]. Quando para explicar a obrigação, sua essência e origem, se estabelece que a obediência ao dever é antes de tudo um esforço sobre si mesmo, um estado de tensão ou de contração, comete-se um erro psicológico que prejudicou muitas teorias morais. Surgiram por isso dificuldades artificiais, problemas que dividem os filósofos e que veremos dissiparem-se quando lhe analisarmos os termos. A obrigação não é de modo algum um fato singular, incomensurável com os demais, erguendo-se acima deles como uma aparição misteriosa²⁴”.

Bergson se contrapõe à ideia do dever cumprido como estado de tensão sobre si mesmo. Para ele, o homem está naturalmente inclinado a obedecer, portanto, é incabível haver uma imposição ou coação entre a sociedade e o homem. A tradição filosófica (aqui Bergson critica Durkheim) toma a sociedade como uma força externa que se impõe ao indivíduo com

²² *Idem*, pp. 12-13.

²³ *Idem*, p. 16.

²⁴ *Idem*, p. 17.

todo o seu peso, comparando-a a um organismo cujas células unidas por vínculos invisíveis, subordinam-se umas às outras numa hierarquia, o que exige o sacrifício das partes para o bem de todos. Dessa maneira, as obrigações que a sociedade promulga aos seus membros adquirem a impressão de certa regularidade inflexível, impostas como um mandamento, dotadas de um caráter imperativo. Afirma o autor: “Qualquer sociedade humana é um conjunto de seres livres. As obrigações que ela impõe, e que lhe permitem subsistir, introduzem nela certa regularidade que tem simplesmente analogia com a ordem inflexível dos fenômenos da vida²⁵”.

É importante destacarmos que Bergson também se afasta da perspectiva racionalista, pois para ele a essência da obrigação não advém de uma exigência da razão²⁶. Ou seja, não é a razão a essência da obrigação, pois nossos impulsos e paixões não podem ser contidos apenas pela razão. Assevera o filósofo: “Um ser inteligente age sobre si mesmo por intermédio da inteligência. Mas, pelo fato de ser por vias racionais que se chega à obrigação, não se segue que a obrigação tenha sido de ordem racional²⁷”.

Nesta perspectiva, não é possível pensar a vida social sem a inteligência, no entanto, “[...] uma coisa é a tendência natural ou adquirida, e outra é o método necessariamente racional que um ser sensato empregue, para lhe atribuir sua força e para combater o que se oponha a ela²⁸”. Sob esse prisma, a vida social não deriva da inteligência, mas “dado que em um ser racional a razão intervém de fato como reguladora para garantir essa coerência entre as normas ou máximas obrigatórias, a filosofia acabou por ver nelas um princípio de obrigação²⁹”.

Em suma, a essência da obrigação é a pressão social que emana das regras instituídas e reforçadas pelo hábito e a brigação moral estabelecida pela sociedade é o que obriga naturalmente cada indivíduo a agir do modo que permite manter a coesão. Entretanto, a moral assim estabelecida será uma moral de pressão, fechada. Não estando determinada pela necessidade do instinto, a ação humana é conformada pela necessidade

²⁵ *Idem*, p. 9.

²⁶ Para Bergson, a razão tem um papel secundário em relação ao dever, contrapondo-se assim às assertivas dos filósofos (e aqui, o seu alvo é Kant) que afirmam a possibilidade da moral estar fundada na razão.

²⁷ *Idem*, p. 18.

²⁸ *Idem*, p. 18.

²⁹ *Idem*, p. 19.

da regra que lhe é imposta sob a forma de obrigação natural ante as normas sociais. O todo da obrigação sustenta a sociedade fechada, visando a conservação dos vínculos entre os cidadãos e as regras sociais é uma resposta da vida à manutenção das necessidades vitais do homem. No entanto, como aponta o filósofo, na história humana, contra essa natureza fechada surgiram outros critérios para a ação. Bergson encontra n exemplo de alguns homens extraordinários um princípio dinâmico para a ação. Essas personalidades são guiadas por uma emoção, capaz, portanto de transformar a inteligência e mover a vontade.

É preciso dizer que, ao lado dessa moral fechada sobrevém a religião estática, fechada, elaborada pela inteligência humana. É certo que, através da inteligência, o ser humano libertou-se das amarras do automatismo de uma espécie, mas, ao mesmo tempo, sobreveio-lhe a angústia da incerteza da vida, pois a inteligência tornou-se um elemento especulativo. Daí então que a inteligência utiliza a ‘função fabuladora’ para enfrentar suas aflições. A solução é o advento da religião, obra da função fabuladora da inteligência, como alento diante dos fenômenos que imprimem temor e perigo. Sob essa ótica, na concepção bergsoniana, imaginar seres superiores se torna uma necessidade vital e um instrumento para enfrentar as angústias da alma. O homem concebe então uma religião com regras fechadas a qual lhe garante a proteção contra os perigos do mundo, entretanto, nesta religião fechada não há uma dinâmica evolutiva da alma, ou seja, não há alegria.

A argumentação tecida na obra *As Duas Fontes* revela que a natureza fez do homem um animal social com tendências a obedecer, a crer e a fabular. Para *David Lapoujade*, todas essas tendências respondem ao imperativo vital de reprimir a potência deprimente da inteligência. Por suas representações, a inteligência tem o poder de desacelerar no homem o movimento da vida, o querer. E é justamente a inteligência que distrai o homem da própria vida. “Para além da investida prodigiosa que a inteligência representa para o impulso vital, Bergson percebe nela o sinal de um profundo relaxamento, o sintoma de uma perda de vitalidade, como mostra sua capacidade de adaptação ao mundo material. Essa capacidade consiste, de fato, em alinhar-se com o movimento de distensão que segue, por sua vez, o mundo material³⁰”.

³⁰ LAPOUJADE, p. 77.

É importante destacarmos que em *A Evolução Criadora*, a perda de vitalidade da espécie humana não é considerada como algo que a natureza tem que resolver, mas como um problema resolvido pelo impulso vital. Em *As Duas Fontes*, o filósofo se questiona em como a vida poderia compensar os efeitos perturbadores da inteligência, o desequilíbrio que a ameaça enquanto espécie. Considerada em si mesma, a inteligência se caracteriza por um poder de dissolução e de enfraquecimento, pois fragiliza o elo que liga os homens uns aos outros homens, uma vez que pode centrá-los apenas em seus interesses egoístas; além disso, ela rebaixa o seu impulso vital, uma vez que ao se deparar com a morte, desencoraja a ação, pela representação de uma margem de imprevisto. Uma vez que os conteúdos das representações da inteligência interferem na ação do homem, foi preciso então que a natureza encontrasse um meio de prendê-lo à vida. Não podemos nos esquecer que ao descrever o todo da obrigação e a moral fechada, Bergson nota que estes foram os meios que a vida encontrou para ligar os homens entre si e eles à sociedade, ao dever. Nesta vertente, a religião fechada e a função fabuladora traduzem uma necessidade vital da espécie. Para o autor, somos naturalmente religiosos, pois a crença, a função fabuladora adquire a função de preencher ou reprimir as representações da inteligência. Isto é, assim como o todo da obrigação, a religião também nos prende à vida. A fabulação permite contrabalançar os desequilíbrios para os quais a inteligência pura arrastaria a espécie. As crenças aumentam a sensação de confiança e é essa a sua função vital: diminuir as ameaças (margem de imprevisto, morte inelutável, egoísmo) e aumentar a confiança humana.

O homem é o único ser capaz de especular, de perceber sua finitude e de depositar expectativas sobre uma ação realizada. Entregue a si mesma, a própria inteligência colocaria em risco os equilíbrios que sustentam e conservam a vida social, pois o homem começa a concentrar-se em si mesmo, fascinado pelo seu poder de invenção e fabricação. Sem controle, essa tendência colocaria em risco a ordem social. De acordo com as análises de Bergson, foi preciso então que a natureza nos precavesse das forças deprimentes da inteligência, a qual sem controle colocaria em risco a vida social, uma vez que entregue a si mesma a inteligência empobreceria a força do agir. Nesta vertente, a vida teve que desenvolver contra o poder dissolvente da inteligência uma reação defensiva. A solução será uma

virtualidade de instinto que subsiste ao redor da inteligência: uma imaginação fértil, fabuladora capaz de compensar as ameaças da inteligência, capaz de produzir a ideia de uma vida para além da morte e manter a inteligência apegada à vida. Esse reequilíbrio necessário é produzido pela religião estática, a mesma que promove a moral fechada.

No entanto, à religião não podemos atribuir somente a função de reação contra o poder dissolvente da inteligência – consciente do seu poder, da sua finitude e das possibilidades da sua ação. Na história da humanidade uma religião outra foi possível, uma religião que contribui para a manutenção da ordem social, mas que também revela o horizonte mais autêntico do destino dos homens: a ação, a invenção, a criação, o amor, a alegria, o apego à vida. Surge na história da humanidade a possibilidade de uma religião nova, inspirada no amor, a qual Bergson denomina dinâmica. A comprovação da existência dessa religião são os místicos, que de vez em quando surgem para mostrar à humanidade que um outro tipo de sociedade é possível.

No último capítulo das *Duas Fontes*, intitulado *Mecânica e Mística*, Bergson expõe que um fator novo, o desenvolvimento da técnica na década de 1930 nos obriga a recolocar a questão da obrigação e do apego à vida em pauta. Segundo o filósofo, a técnica, por um lado, serve para o aumento do bem estar social e material. Por outro lado, aparece no horizonte a fragilidade das organizações internacionais para manter a paz, os horrores da Primeira Guerra Mundial, uma aliança entre a técnica e a morte. São essas as perspectivas possíveis ao homem na ausência do místico. Inclusive Bergson se opõe ao fechamento, à sociedade natural e nos alerta que é possível uma abertura, inspirada pela experiência mística. O filósofo expõe a oposição que há entre a intuição mística e o seu obstáculo natural, isto é, a sociedade natural, fechada aos princípios da democracia e da paz. Nas sociedades fechadas as obrigações são cumpridas sem atingir um estado de emoção, de alegria, sem que o homem atinja o ponto em que possa fruir o “sentido da vida”, que é a criação, a alegria, parafraseando as afirmações de Bergson no texto *A Consciência e a vida*.

No último capítulo das *Duas Fontes*, Bergson expõe que mecânica e mística estão ambas, ao menos virtualmente ao lado do aberto. O problema é quando a mecânica é desviada para o lado da moral fechada, da exclusão e da guerra. Aqui, o filósofo chama a nossa atenção para aquilo que Worms denomina de fechamento biológico da humanidade. “Tudo se

passa como se Bergson reforçasse ao extremo o fechamento natural da sociedade, ainda presente hoje, e mesmo agravado, em um sentido, para melhor mostrar a dificuldade, mas também a necessidade e mesmo a urgência da ação para superá-lo³¹”.

Bergson nos alerta que a sociedade natural, fechada, nos conduz à guerra, à exclusão. O “instinto político original”, a sociedade que sai das mãos da natureza responde à dupla necessidade vital da guerra e do comando no interior. Para a democratização e a igualdade da sociedade, é preciso um grande esforço no sentido inverso à natureza. Os místicos são exemplos de que o esforço e a superação são possíveis. É claro que eles encontram como resistência e como obstáculo a moral e a religião fechada, mas através da ação desses homens a humanidade tem uma chance de elevar-se além daquilo que a define como espécie, isto é, ir além da inteligência, parafraseando Bergson, a humanidade tem a chance de aspirar a divinizar-se.

O livro de 1932 está na tonalidade dupla do pessimismo mais sombrio sobre a constituição biológica da espécie, iluminado, entretanto por raios de luz que poderiam mudar tudo, mas que todavia podemos apenas constatar no passado ou esperar pelo futuro. No limite extremo, o homem poderia completar o sentido do universo e da criação, ou ir até a destruição não somente da sua espécie, mas do planeta³².

BIBLIOGRAFIA

BERGSON, H. *A Consciência e a Vida*. In: BERGSON. São Paulo, Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

_____. *As Duas fontes da Moral e da Religião*. Trad. Nathanael G. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *A Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O Pensamento e o Movente*. In: BERGSON. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

³¹ WORMS, p. 314.

³² WORMS, p. 314.

(Coleção Os Pensadores).

_____. *Os Dados Imediatos da Consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

LAPOUJADE, David. *Potências do Tempo*. Trad. Hortencia Santos Lencastre. N-1 Edições.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. Bergson, Proust: tensões do tempo. In: Novaes, Adauto (Org.) *Tempo e História*. São Paulo: Cia das Letras.

PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

PINTO, Débora Morato. Espaço, Extensão e Número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana. *Revista Discurso*, número 29, 1998, pp. 133-173.

_____. O tempo e seus momentos interiores, *Rev. Discurso*, 2005, volume 9.

RIQUIER, Camille. Les deus sources de la morale et de la religion et le primat de l'éternité. In: *Archéologie de Bergson – temps et métaphysique*. Paris: Puf, 2009.

TORRES, Silene Marques, A Busca da Experiência em sua fonte: Matéria, Movimento e Percepção em Bergson. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 61-80, Jan./Abril, 2013.

WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução: Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

Barthes, Blanchot e “O que é a literatura?”

Lucila Lang Patriani de Carvalho

(USP)

A proposta deste trabalho é estruturar um contexto que possibilite relacionar Sartre a Barthes e a Blanchot. Para tanto, partiremos do ensaio intitulado *O que é a literatura?* de Jean-Paul Sartre (1947-1948) para compreendermos, de certo modo, como foi realizada a recepção e a apropriação desta obra por Roland Barthes e Maurice Blanchot.

Assim, dividiremos a apresentação em dois momentos principais: o primeiro retoma alguns elementos da filosofia (e da teoria literária) sartriana, enquanto o segundo procura articular a apropriação realizada por Barthes e Blanchot destes elementos.

Com isto, em razão das condições de trabalho aqui impostas, pretendemos mais refletir sobre a possibilidade de se estabelecer uma composição entre os três autores, a partir da seleção de alguns elementos, do que esgotar ou totalizar uma análise do tema.

Há, antes, uma tentativa de mapear alguns conceitos com o intuito de estruturar as condições de possibilidade das relações entre os autores, uma vez que Sartre pode ser considerado uma “chave de leitura”, um modo de entrada nos textos de Barthes e Blanchot e, em um universo de referências, Sartre aparece como um interlocutor privilegiado (assim como poderia ser Foucault ou Sade, por exemplo).

Assim, para compreender quais questões a serem apropriadas posteriormente por Barthes e Blanchot, cabe realizarmos algumas considerações sobre o ensaio *O que é a literatura?*.

Primeiro, buscaremos pormenorizar o modo como Sartre estruturou uma “resposta” à questão presente no título.

Esta resposta não envolve somente uma definição conceitual de literatura, mas sim se decompõe em outras questões que, para o intuito que desejamos, se faz como tão ou mais importante que a questão primordial do que seria a literatura. Tais questões que estruturam o ensaio se perfazem em: “Que é escrever?”, “Por que escrever?” e “Para quem se escreve?”.

A partir destas questões é estabelecido o papel do autor, assim como o do leitor (uma vez que cada uma implica em atitudes diferentes) e formam o contexto no qual é estruturada a dinâmica da própria obra literária. Quanto a isso, destaquemos a seguinte asserção de Sartre:

(...) o objeto literário é um estranho pião que só existe em movimento. Para fazê-lo surgir é necessário um ato concreto que se chama leitura, e ele só dura enquanto esta leitura dura. Fora daí, há apenas traços negros sobre o papel. Ora, o escritor não pode ler o que escreve, ao passo que o sapateiro pode calçar os sapatos que acabou de fazer, caso estes lhe sirvam, e o arquiteto pode habitar a casa que construiu (SARTRE, 2015, p. 40).

Este “pião”, conforme designado pelo autor, pressupõe a interação necessária dos elementos literários (escritor, leitor e obra) de um modo muito especial e que, no recorte aqui proposto, devem ser colocado nos termos de uma relação que é estabelecida entre o essencial e o inessencial. Quanto a isto, cabe realizar a ressalva de que, embora nesta relação se sobressaia o papel do escritor (assim como o é ao relacionamos Sartre a Barthes e Blanchot) a presença do leitor é elementar (a linguagem – e a linguagem literária – enquanto comunicante, já indicaria isto¹).

Antes de adentrarmos diretamente nesta dicotomia, faz-se necessário tecer algumas breves considerações a respeito do escrito. A figura do autor se insere dentro de um contexto maior, formado pela integralidade da proposta sartriana e condensa elementos presentes desde *O Ser e o Nada* (em 1943) até a *Crítica da Razão Dialética* (em 1960) – principalmente a partir da concepção de “projeto”².

Assim, a figura do escritor é destacada a partir de sua atividade criadora (que parte de uma página em branco) e constitui a expressão que é própria de sua atividade:

O escritor não prevê nem conjectura: ele *projeta*. (...) Assim, para onde quer que se volte, o escritor só encontra o *seu* saber, a *sua* vontade, os *seus* projetos, em suma, a si mesmo; nada atinge além da sua própria subjetividade; o objeto por ele criado está fora de

¹ “(...) a finalidade da linguagem é comunicar” (SARTRE, 2015, p. 27).

² Sartre em *O Ser e o Nada* delimita a concepção de projeto como “uma consciência viva e livre que se projeta rumo às suas possibilidades e define-se por essas possibilidades” (SARTRE, 1997, p. 555).

seu alcance, ele não o cria *para si*. Quando se relê, já é tarde demais; a seus olhos, sua jamais será inteiramente uma *coisa*. Ele chega até os limites do subjetivo, mas não os ultrapassa; aprecia o efeito de um traço, de uma máxima, de um adjetivo vem colocado; mas trata-se do efeito que produzirão nos outros; ele pode avaliá-lo, mas não senti-lo (SARTRE, 2015, p. 41)

A partir desta relação entre subjetivo e objetivo proveniente do papel do autor e reproduzido no contexto da literatura, podemos, agora, retomar a relação entre o essencial e o inessencial.

O argumento sartriano sobre o assunto pode ser estruturado em três momentos: um em relação à percepção humana do mundo e os outros como específicos da criação literária. O primeiro momento proposto por Sartre é a respeito do ponto de vista que a condição do escritor no mundo proporciona, sendo aquele que desvenda o ser.

Neste contexto, o escritor encerra uma visão subjetiva no mundo e leva Sartre a estabelecer um percurso argumentativo semelhante ao presente em *O Ser e o Nada*, no sentido de que as relações que existem no mundo são estabelecidas a partir de um ponto de vista subjetivo³.

Esta relação que é proporcionada pelo sujeito (ou, mais especificamente, pelo subjetivo) é retomada em *O que é a literatura?* nos seguintes termos: “Cada uma de nossas percepções é acompanhada da consciência de que a realidade humana é “desvelante”; isto quer dizer que através dela “há” o ser, ou ainda que o homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam” (SARTRE, 2015, p. 38).

Assim, embora haja a assertiva de que a consciência organiza o mundo e estabelece as suas relações de uma maneira particular, passa-se à constatação e formulação de um impasse no argumento apresentado por Sartre: “se sabemos que somos os detectadores do ser, sabemos também que não somos os seus produtores” (SARTRE, 2015, p. 38).

Deste modo, apesar da liberdade do sujeito estabelecer as relações a partir do mundo, o mundo continua sua existência objetiva independentemente da visão subjetiva sobre ele – a montanha continua a existir, ainda que não exista ninguém a estabelecer relações no mundo e que considere a montanha como passível de ser escalada e, por tanto, como um obstáculo, por exemplo.

³ “(...) a realidade humana recebe originalmente seu lugar no meio das coisas – a realidade humana é aquilo pelo qual algo como sendo um lugar vem às coisas” (SARTRE, 1997, p. 603).

É neste ponto que a relação entre o essencial e o inessencial começa a se estabelecer para Sartre: a partir do momento que o sujeito é “desvelante” e não o criador e produtor, a sua postura é a de ser inessencial em relação ao mundo e à realidade uma vez que, estes sim, são essenciais.

No que podemos considerar como sendo o segundo ponto na construção do argumento, Sartre dá ensejo para que a criação literária e artística, assim como a obra de arte sejam consideradas. Deste modo, em contraposição à posição inessencial do sujeito em relação ao mundo, a obra de arte, enquanto criada pelo sujeito, procura suprir “a necessidade de nos sentirmos essenciais em relação ao mundo” (SARTRE, 2015, p. 39).

Assim a criação artística ganha relevo nesta tentativa do homem de se tornar essencial, de estabelecer um vínculo de necessidade e de atingir uma existência que se justifique objetivamente, assim como é o estatuto das coisas do mundo, que existem de forma independente de uma subjetividade.

Um terceiro e último momento do argumento se faz necessário para que possamos completar a dinâmica literária formada entre o objeto literário, o escritor e o leitor. O problema se inicia a partir da afirmação de que o sujeito não pode “desvendar e produzir ao mesmo tempo” (SARTRE, 2015, p. 39), uma vez que a subjetividade e a objetividade não podem se fazer presentes simultaneamente, em uma mesma atividade, em uma mesma situação⁴.

Na percepção o homem não pode ser essencial e criar, uma vez que a criação objetiva do mundo independe de sua subjetividade e, assim sendo, aparentemente restaria apenas desvendar o mundo, estabelecendo as relações a partir da realidade sobre a qual sobrevém.

A criação artística, neste momento, surge como uma possível alternativa, mas que também não atinge os fins de estabilidade pretendidos, uma vez que, embora o sujeito seja efetivamente o criador da obra de arte, não pode ser simultaneamente o sujeito que a desvenda, nos seguintes moldes: “Assim, na percepção, o objeto se dá como o essencial e o sujeito como o inessencial; este procura a essencialidade na criação e a obtém, mas então o objeto eu se torna o inessencial” (SARTRE, 2015, p. 40).

⁴ Sartre retoma, de certo modo, a dinâmica presente no Em-Si-Para-Si de *O Ser e o Nada*.

É justamente nesta articulação entre essencial e inessencial, entre subjetivo e objetivo⁵, que Sartre caracterizará o processo dialético no qual se insere também a figura do leitor e é estabelecido o “pião” literário.

Esta relação peculiar do autor com a obra deve ser visto, ainda, no horizonte do engajamento da literatura, que é construído ao longo da obra sartriana e que leva o filósofo a tecer algumas considerações históricas a respeito da literatura e da dinâmica que a cerca. Para além do acompanhamento atento desta análise histórica do cenário literário francês (que também é, de certo modo, realizado por Barthes e Blanchot) o que cabe destacarmos é o modo (pessimista) como Sartre diagnostica a situação da literatura contemporânea ao momento que escreve, ao final de *O que é a literatura?*, prenunciando uma morte: “Nada nos garante que a literatura seja imortal” ou “o mundo pode muito bem passar sem a literatura” (SARTRE, 2015, p. 234).

Tal prognóstico realizado por Sartre encontra voz no corpo de *O grau zero da escritura*, de 1953 e *O livro por vir*, de 1959 (ou mesmo em *O espaço literário* de 1955) e ganha proeminência nos escritos posteriores de seus autores.

Neste sentido, Barthes afirma que “Cada vez que o escritor traça um complexo de palavras, é a própria existência da Literatura que se põe em questão (...)” (BARTHES, 1971, p. 72).

Barthes, ao considerar a situação da literatura contemporânea propõe a questão em termos diferentes. Para o autor, “O que é a literatura?” se perfaz como “O que é a escritura?” e se faz de modo que uma aparente opção de nomenclatura já contenha em si uma nova dimensão da própria proposta da questão. Neste sentido, diferenciando os termos, temos que

a escritura substitui, historicamente a literatura (a literatura é representativa, a escritura é apresentativa; a literatura é reprodutiva, a escritura é produtiva; o sujeito da literatura é pleno, centrado, pessoal, o da escritura é vazio, flutuante, impessoal etc. (PERRONE-MOISÉS, 2012, p. 70).

A questão literária se coloca, assim como para Barthes, em outros termos: “Para onde vai a literatura?” (BLANCHOT, 2013, p. 283) – em um

⁵ Relação com os textos *Universal Singular* e *O que é o humanismo?*.

movimento que, de certo modo, dá continuidade aos questionamentos sartrianos, em uma configuração que não somente busca compreender o modo segundo o qual a literatura (e também o escritor) se estrutura, mas principalmente o de situá-la historicamente (em relação ao passado, presente e futuro), mas também socialmente (uma vez que se fala também, nos três autores, de uma “literatura burguesa”).

O diagnóstico de Blanchot é concretizado a partir da afirmação de que a literatura caminha em sua própria direção, à busca de sua essência, que seria o desaparecimento (Cf. BLANCHOT, 2013, p. 286).

O contexto deste diagnóstico é comum àquele de Sartre e Barthes e, Blanchot continua, uma vez que a literatura tem a sua existência abalada, a figura do autor tem a sua existência injustificada.

Com isto, Blanchot introduz um tema recorrente neste momento: a morte do autor. Para analisarmos e contextualizarmos uma “morte do autor”, devemos retomar outro texto de Sartre, denominado *O que é o subjetivismo?*, oriundo de uma conferência realizada na Itália em 1961 e que, por seu momento, já possui influência das idéias presentes na *Crítica da Razão Dialética*. Dentre estes temas, nos interessa particularmente a relação entre o objetivo e o subjetivo. (universal/singular também, que retoma de certo modo o essencial/inessencial).

Em tal conferência Sartre afirma que “é impossível imaginar a arte a não ser como ponto de encontro entre o objetivo e o subjetivo” (SARTRE, 2015, pp. 104-105) e também afirma que “não pode haver livro bom sem subjetividade” (SARTRE, 2015, pp. 104-105).

Assim, no momento em que trazemos a análise da literatura para o subjetivo, temos que compreender o que representa a morte do autor ou, em outros termos, compreendermos os moldes que a subjetividade vai adquirir⁶.

Barthes afirma, de um modo esclarecedor para este ponto que “(...) é a linguagem que fala, não o autor; escrever é, através de uma impessoalidade prévia (...) atingir esse ponto em que a linguagem age “per-forma”, e não “eu” (BARTHES, 2004, p. 59), em um texto intitulado, justamente, *A morte do autor*, de 1968.

A partir disto, podemos observar a criação de um contexto caro à filosofia e à teoria literária francesa contemporânea, que discutirá o pró-

⁶ Neste contexto, Sartre nos remete ao exposto no texto *Transcendência do Ego*.

prio estatuto da literatura, como o faz Blanchot ao longo de sua obra: “Mas, precisamente, a essência da literatura escapa a toda determinação essencial, a toda afirmação que a estabiliza ou mesmo que a realize, ela nunca está ali precisamente, deve ser sempre reencontrada ou reinventada.” (BLANCHOT, 2013, p. 284).

Mas, salienta-se, não é apenas a literatura que é submetida à prova, mas também a concepção de sujeito e de subjetividade (presentes pelas figuras do autor e do leitor), assim como a objetividade (por meio da criação e da obra literária), presentes na ordem do discurso e da linguagem, fomentando o diálogo com outros autores – a exemplo de Deleuze e Foucault.

BIBLIOGRAFIA

BARTHES, Roland. *O grau zero da escritura*. Trad. Anne Arnichand e Alvaro Lorenzini. São Paulo: Cultrix, 1971.

_____. *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2ª ed.. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. (Coleção biblioteca do pensamento moderno)

MORAES, Fabiana de; QUEIROZ, André; VELASCO E CRUZ, Nina. (Orgs.) *Barthes/Blanchot: um encontro possível?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Com Roland Barthes*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *O que é a literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução por Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

Indivíduo e coletividade nas obras de ficção de Sartre¹

Luiza Helena Hilgert²
(UNICAMP)

A presente comunicação tem por objetivo acompanhar a trajetória do processo de reflexão de Jean-Paul Sartre sobre a relação entre *indivíduo* e *coletividade* ao longo das suas obras. O caminho escolhido para realizar essa tarefa é por uma via menos explorada, a saber, pelas obras de ficção: romances, contos e peças de teatro. Inicialmente, a intenção desde texto era principiar a análise pelo romance *La nausée* e o universo de Antoine Roquentin, até *Les sequestrés d'Altona* e a discussão sobre a relação entre indivíduo e História. Um ajuste, entretanto, se fez necessário no decorrer da preparação deste texto, pois o número de obras estudadas tornaria a comunicação mais longa que o permitido. Na redação final, sobretudo, tomei em consideração o caráter comum e mais evidente da *coletividade* nos trabalhos escritos depois dos anos 50; estando, portanto, o desafio maior de apresentar a figura do grupo, da sociedade e da coletividade nas publicações da juventude de Sartre. Estudarei, desse modo, as obras escritas no pré-guerra e sob Ocupação alemã.

A NÁUSEA

A primeira obra de ficção da fase madura de Sartre é aquela que o lançou aos louros da fama: *La nausée*, um romance anterior à guerra, es-

¹ Os argumentos e as análises presentes neste texto são uma espécie de *compêndio*, de *apanhado*, de algumas ideias da minha tese de doutoramento particularmente organizados e reelaborados para atender a especificidade objetiva da comunicação apresentada na ocasião do XVII Encontro Nacional da Anpof, em Aracaju – SE, no GT de Filosofia Francesa Contemporânea. Para os interessados em aprofundar nesta temática e conhecer melhor a totalidade da discussão e dos argumentos aqui apresentados, convido à leitura da minha tese de doutorado *Ontologia e moral na obra ficcional de Sartre*.

² Bolsista FAPESP.

crita na primeira metade da década de 30 e publicado somente em 1938³. *A náusea* é o diário de Antoine Roquentin, escrito a partir da visão particular e unilateral do seu autor. O universo aí representado é, portanto, o universo individual de Roquentin e sua experiência interna no processo de descobrimento da existência e da sua singularidade. O tema da relação entre indivíduo e coletividade já começa na escolha da epígrafe⁴: “C’est un garçon sans importance collective, c’est tout juste un individu”⁵.

Na obra, a perspectiva adotada é a do indivíduo, no entanto, é interessante observar que a escrita de um diário – como é o mote da obra – é, de praxe, centrada no agente que realiza a tarefa. Roquentin conta as suas experiências e reflexões do processo de singularização, de descoberta e experiência da própria existência individual. É um *détachment* – um desprendimento do todo, como processo de individuação e singularização na construção da identidade própria do autor. *A náusea* narra o processo de descoberta e vivência de Roquentin como ser-no-mundo, como ser-para-o-outro e como ser-si-mesmo diferente dos outros, o que não significa, no entanto, independente e isolado da coletividade, mas em relação com os outros indivíduos e com a coletividade.

O personagem Roquentin é a emblemática figura do *homme seul*, formulada por Sartre durante sua juventude⁶. Ao contrário do que muitos se esforçam em mostrar, a ideia de *homme seul* não é o resultado intelectual de um completo desengajamento. A ideia de *homme seul* representou uma forma de *engajamento particular*, um tipo de homem resistente ao típico burguês e à sociedade moralista tradicional da época.

³ No período em que foi redigido, entre 1931 e 1934, Sartre está completamente interessado e absorvido pela novidade da *fenomenologia*. Em 1932, passa o ano escolar em Berlin para estudar Husserl e logo descobre também Heidegger. Parte das ideias que farão parte de *L’être et le néant* são desenvolvidas concomitantemente à redação de *La nausée*.

⁴ Importante situar que Louis-Ferdinand Céline foi um escritor de origem humilde, cuja família pertencia à classe média baixa. Panfletos como *Bagatelles pour un massacre* (1937) e *L’École des cadavres* (1938) tornaram claro seu antissemitismo, levando Sartre a acusa-lo de colaboracionista: “Si Céline a pu soutenir les thèses socialistes des nazis, c’est qu’il a été payé” (SARTRE, 1945, p. 462). Em resposta a Sartre, Céline escreve um pequeno, mas virulento texto intitulado *A l’agité du bocal*.

⁵ Extraída da peça *L’Église*, de 1933.

⁶ “En sortant de Normale, j’ai écrit une pièce. Elle s’intitulait *Epiméthée*. Son héros était le frère de Prométhée. Ça se passait dans les cioux. Epiméthée personnifiait ce que j’appelais alors ‘homme seul’ et que je distinguais de l’aristocrate, de l’être qui prétend à l’élite (celui-là, je le méprisais tout à fait). ‘L’homme seul’, lui, est quelqu’un qui n’est pas attiré par la civilisation et qui se dote, de ce fait, d’une manière de penser différente de la manière humaine” (DORT, 1990, p. 875).

Nessa obra, a relação entre indivíduo e coletividade é pensada a partir da ideia de identidade no sentido de que me construo e me descubro um ser-em-situação em relação à coletividade e aos outros. A coletividade é uma figura de oposição neste romance e na maioria dos contos de *Le mur*, mas o papel do Outro individualizado é bastante importante na construção do meu eu e na percepção do que é o mundo realmente.

O MURO

Os contos do *Muro* tratam do confronto do homem com a experiência do prosaico e a recusa espontânea ou refletida da contingência e da facticidade da existência. Mesmo situações não-banais, como a guerra, são protagonizadas pela trivialidade de uma ironia. Sartre apresenta a renúncia da liberdade por meio de pequenas fugas em direção ao isolamento em *espacios murados*, como a última piada de Ibbieta, o quarto de Ève e Pierre, o crime de Hilbert, o casamento de Lulu e Henri, o fascismo de Lucien.

Mesmo a sexualidade, o matrimônio e a amizade – geralmente atividades coletivas, integradoras e de união, em que o outro é parte importante – são estratégias em direção à solidão, à negação do outro e ao uso do outro como recusa de si próprio. Ève e Lulu se refugiam da própria existência no casamento: Lulu, com o marido sexualmente impotente encontra nas carícias solitárias embaixo dos lençóis a sexualidade como recusa da relação com o outro; Ève, cujo cônjuge mentalmente doente satisfaz suas necessidades sexuais procura na loucura do esposo a libertação da própria sanidade. Paul Hilbert, de *Erostrato*, também procura pelo sexo solitário na prostituta forçada a despir-se diante dele e, sem tocá-la, ele se toca. A masturbação diante e distante do outro, sem o toque do outro, de Lulu e Hilbert contrastam com a relação sexual de Ève, que é, ao mesmo tempo, com e sem o outro na medida em que o Pierre de agora deixou de ser consciente de si, ele é e não é Pierre. O jovem Lucien abriga-se nos grupos de amigos em que encontra a resposta para a pergunta: quem eu sou? Protege-se de si mesmo entregando-se aos *outros*, deixando-se definir por seus amigos, por etiquetas; recusa de si pelo outro.

Amizade, amor e sexo são, em lugar de um diálogo entre iguais, figuras da recusa permanente do envolvimento sincero com o outro e consigo mesmo. O papel do Outro será confronto e conflito no sentido de evi-

denciar que este Outro não sou eu e é no embate com ele que eu, ou me construo, ou me anulo. Os contos d'*O muro* são negativamente marcados por essa grande presença do Outro que realiza uma dupla negação: do outro e de si próprio. Em cada conto, há um momento em que o protagonista encontra diante de si sua liberdade clamando para ser assumida, mas essa tarefa não é fácil.

Os três primeiros contos, *O muro*, *O quarto* e *Intimidade*, têm em comum a presença marcante do Outro corporificada no personagem de *uma pessoa*. Nos outros dois contos, *Erostrato* e *Infância de um chefe*, o Outro é representado por grupos, por coletividades. Em *Erostrato*, a multidão, a humanidade em geral é esse grande Outro que perturba Paul Hilbert; em *A infância de um chefe*, os grupos adolescentes e juvenis são o Outro que causam conflito e incômodo a Lucien Fleurier. Cada personagem escamoteará a sua liberdade diante da existência percebida pelo primeiro Outro e se refugiará em outro grande Outro: uma piada, um marido demente, um crime, um marido impotente, uma ideologia fascista. O confronto com o primeiro grande Outro poderia levar cada personagem central a encontrar e assumir autenticamente sua existência, ao invés disso, os cinco contos são “cinq petites déroutés tragiques ou comiques [...] [Cinq] fuites arrêtees par um Mur” (CONTAT e RYBALKKA, 1970, pp. 69-70).

BARIONA

Durante a guerra, Sartre escreve e encena *Bariona*, um conto de Natal em forma de peça resistente. As ideias de grupo e de coletividade se tornam valores positivos e Sartre, gradualmente, abandona a ideia de *homme seul* a ponto de declarar que não se considera indivíduo fora da coletividade.

Bariona é o chefe de um vilarejo judeu, Béthsur, que precisa encontrar uma saída para o aumento de impostos infligido por Roma. Somente duas alternativas se apresentam ao chefe: pagar os impostos ou revoltar-se contra Roma. Qualquer decisão teria como consequência a morte do povo judeu de Béthsur, seja devido à pobreza que o aumento causaria e à exaustão pelo trabalho, seja pela represália violenta que Roma, muito mais forte, lançaria contra os pobres e fracos cidadãos de Béthsur.

Bariona cria uma terceira via, uma alternativa que estaria entre a revolta e a subordinação: o chefe institui que os impostos sejam pagos para poupar a vida dos velhos, das crianças e das mulheres e, em contrapartida, nenhuma criança nunca mais será gerada no vilarejo para que Roma não tenha mais cidadãos judeus de Béthsur para explorar. O que o chefe ordena significa, à longo prazo, a morte da vila, a extinção de uma comunidade inteira. Em outras palavras, qualquer uma das três saídas levaria à morte. Invariavelmente a existência do povo de Béthsur seria aniquilada, seja pela luta, seja pela resignação, ou por ambas.

É então que a Anunciação da chegada do Cristo enche de esperança o coração de todos, menos de Bariona. Em nome da esperança de salvação pelo Messias, o povo procura pelo menino Jesus recém-nascido para saudá-lo. Bariona conhece o futuro de Jesus e sabe que ele não salvará o povo judeu da morte, do sofrimento e da injustiça. Bariona se antecipa e chega ao estábulo antes do povo para matar o menino Jesus. Uma transformação, no entanto, acontece com Bariona. Em nome da esperança, a decisão do chefe muda e, ao invés de matar o recém-nascido, ele vai salvá-lo. Bariona lidera o povo para uma batalha contra as tropas romanas que surgem, sanguinárias, para assassinar todos os recém-nascidos. A batalha apenas retardaria a chegada das tropas romanas, oferecendo tempo para a Sagrada Família fugir. Bariona lidera seu povo em direção à morte e salva o Cristo.

Tanto líder quanto povo decidem morrer pela causa da esperança, da libertação do medo, pelo princípio da *vida*. A *saída dialética* que Bariona havia imposto aos cidadãos recebeu protestos e não houve partidários ao lado do chefe, Bariona estava só na sua decisão de fazer perecer o povo; contudo, a anuência dos cidadãos em morrer em nome do Cristo e da esperança de salvação dos judeus mostra que o motivo da ira do povo de Béthsur contra Bariona no primeiro caso não se deu em função do medo da morte ou da vontade desesperada de sobreviver, mas em razão da causa da morte: o povo de Béthsur estava preparado a entregar sua vida em nome de uma causa política e religiosa, em nome da esperança, em nome da salvação dos judeus e da vida do Cristo, em nome de uma coletividade, de um povo, de um grupo.

AS MOSCAS

Graças à educação recebida do Pedagogo, Orestes concebe a liberdade como a ausência de engajamento, a recusa de pertencimento a uma pátria, família ou ideologia. As primeiras páginas apresentam um Orestes livre num sentido muito parecido com o de Mathieu, em *A idade da razão*. Uma liberdade para nada – como diz o próprio personagem Mathieu, um tipo de liberdade que consiste em sentir-se livre no desprendimento, na ausência de compromisso. Quanto menor o grau de engajamento, maior a liberdade. Nessa concepção, o comprometimento é visto como o antônimo da liberdade.

Orestes inicia um processo de reflexão no qual põe em dúvida o verdadeiro sentido da liberdade, confessa uma certa sensação de falta por não ter nada de *seu*, não ter um lar, família, pátria. Pouco a pouco ele se dá conta da importância da noção de *situação* e como ela se liga à ideia de liberdade⁷. Orestes muda seus planos e decide encontrar seu lugar no mundo. O jovem não esconde do seu preceptor o desejo de pertencer a algum lugar, de partilhar lembranças e experiências com o povo ainda estranho de Argos, mas que no fundo é *seu povo*. A antiga concepção sobre o que é ser livre não faz mais sentido, e o que ocasionou essa viravolta foi a *experiência*, a *ideia vivida* que fez face à noção filosófica do Pedagogo; por outro lado, ainda não sabe o que deve fazer para tomar seu lugar, ou seja, qual o ato compatível com a ideia vivida de liberdade, homem e mundo que ele possui agora.

De posse da sua liberdade e do seu projeto de encontrar-se e de estabelecer laços de pertencimento e identidade com um povo, com uma coletividade, Orestes completa seu ato: mata a mãe e assassina de seu pai, Clímenestra, junto com seu amante e também assassino de seu pai, Egisto. O crime de Orestes fora seu primeiro ato comprometido e engajado. O primeiro ato que lhe veio por si, que tem história e trajetória. O primeiro ato cometido por uma liberdade engajada em uma situação concreta. O ato de Orestes é o ato autêntico de Orestes; seu autor não tem remorso, culpa ou comiseração por tê-lo feito, não se arrepende e está pronto para assumir as consequências.

⁷ Cf. SARTRE, 2005, pp. 124-125.

A morte de Egisto e Climnestra é o renascimento de Argos, de Orestes e de Electra, é também a conversão de Orestes que passou de um projeto de liberdade abstrata, metafísica, desengajada para um projeto de liberdade situada, engajado. O ato de Orestes foi um ato justo de acordo com a justiça dos homens, visava ao mesmo tempo a liberdade individual e a libertação do povo de Argos. Antes, Orestes se via como um forasteiro no mundo, agora seu *ser-em-situação* se dirige na forma de autocompreender-se. O ato de Orestes é, ao mesmo tempo, vivo de liberdade individual e atende a um apelo da coletividade. Orestes mata os assassinos de seu pai quando percebe a falta que fez durante toda a sua vida o sentimento de *pertencimento*, de engajamento em uma situação concreta, *falta* que poderia ser diminuída caso Orestes libertasse o povo de Argos, pois esse povo é *o seu povo*. Rompendo as origens da opressão religiosa e política, o ato de Orestes é um ato singular e, sobretudo, o início de uma libertação que recai sobre todos os cidadãos de Argos. Liderando e liberando-se, Orestes mostra aos habitantes de Argos que não é necessário entregarem sua liberdade a líderes, chefes ou reis. Apesar da presença forte da coletividade, falta ainda uma problemática do poder coletivo, a carga de *salvação* da peça é marcada no personagem e no ato de Orestes.

É *em meio a*, e não mais em oposição à coletividade – como nos contos de *Le mur* e em *La nausée* – que Orestes se identifica; a noção de pertencimento é fundamental neste texto. Ainda que Orestes deixe a cidade e não assuma seu lugar como rei e membro da sociedade de Argos, sua identidade, o ser ser-no-mundo, a sua individualidade foi construída como cidadão de Argos, rei de Argos, libertador de Argos, filho de Agamemnon, herdeiro da maldição dos Átridas, ou seja, em meio a uma coletividade, no seio de um grupo.

ENTRE QUATRO PAREDES

Na peça *Huis clos*, há uma tensão permanente entre indivíduo e grupo, uma vez que é a primeira vez que três personagens são três personagens principais, sem que haja uma sobreposição de um em relação ao outro. Os três personagens são três indivíduos isolados sem um propósito em comum, cujo Outro é o terceiro infernal. A relação interpessoal é condicionada pela mediação de um terceiro, que garante a possibilidade

de reconhecimento recíproco e solidário entre os homens. O terceiro é o agente determinante que faz aparecer por sua mediação o reconhecimento recíproco que torna cada homem, na relação com o outro, sujeito humano em direção à solidariedade construída. A presença importante do terceiro não permite a cumplicidade que haveria caso fossem dois. Por exemplo, é no embate com Inès que os verdadeiros motivos para a condenação de Garcin aparecem e ele próprio se dá conta, por fim, da sua covardia; é a presença de Garcin que impede Inès de conquistar Estelle.

Com *Huis clos*, Sartre não cansa de apontar o fracasso de todas as atitudes em direção ao outro. Se, por um lado, não posso assimilá-lo resguardando a sua liberdade, também não posso possuí-lo de forma objetiva. Próximo ao final da trama, Garcin pede ajuda, pede *que se ajudem uns aos outros*, porque segundo ele, só conseguirão *continuar* se seguirem juntos, com um pouco de boa vontade e em conjunto, ainda que for para se perderem ou se salvarem, o principal é ajudarem-se uns aos outros. O pedido de ajuda feito por Garcin não é descrito em *L'être et le néant* na parte correspondente às relações concretas com o outro⁸, mas não deixa de ser uma atitude de relação concreta com o outro.

Podemos entender *Entre quatre paredes* como a denúncia do fracasso das relações intersubjetivas sustentadas sob a égide do *conflito* e, além disso, a sutil indicação, coerente com a nota de *L'être et le néant*, que uma moral da libertação e da salvação são possíveis se abandonados os vícios da inautenticidade. O insucesso do relacionamento entre os personagens pode ser visto como um sintoma da necessidade de outras estratégias na relação intersubjetiva cuja chave são a conversão radical e a solidariedade. Pensar a relação com o outro exclusivamente sob a égide do conflito não é suficiente, não dá conta da totalidade das possibilidades de relações com o outro. O apelo de Garcin parece ser uma primeira tentativa de Sartre de buscar a superação da compreensão da relação com o outro unicamente sob o registro do conflito e um vislumbre daquilo que será explorado mais tarde, em *Cahiers pour une morale*, com os conceitos de ajuda, apelo e solidariedade. Garcin solicita a ajuda de Inès de modo muito especial e muito coerente com a ideia de *solidariedade conjunta* dos *Cahiers*. O personagem compreendeu a necessidade da construção coletiva para a salvação, entendeu a impossibilidade de salvar-se sozinho e convocou as companheiras para auxiliar.

⁸ Terceiro Capítulo da Terceira Parte de *L'être et le néant*.

CONCLUSÃO

Até a chegada da Segunda Guerra Mundial e a mobilização de Sartre, o principal *rival* do filósofo era a visão de mundo burguesa, moralista, elitista, clássica da qual ele próprio era fruto. A perspectiva burguesa era tão imponente à época de Sartre que mesmo uma das mais incisivas correntes surgidas como *alternativa* à essa visão classista veio da própria burguesia e se manteve ainda elitista e individualista: o surrealismo.

La nausée, Le mur, L'écrits de jeunesse representam a tentativa de Sartre de demolir a perspectiva burguesa de mundo. Sem ter ainda uma alternativa realmente viável à perspectiva burguesa nesse momento, Sartre escreve a partir da concepção de *homme seul*, ideia que perdurará por alguns anos e aparecerá ainda durante a guerra, principalmente, nos personagens de Roquentin, Orestes e Mathieu⁹. Bariona é um personagem de transição no qual encontramos elementos coerentes com a concepção de *homme seul* e de *homme historique*. Já durante a guerra e principalmente no pós-guerra, Sartre progressivamente se desprende da perspectiva de *homme seul* e caminha em direção à perspectiva de *homme historique*, que considera impossível pensar o indivíduo fora da coletividade. Talvez por isso mesmo, aos poucos abandona o romance e se dedica ao teatro, que realiza melhor, segundo o autor, a experiência coletiva.

É certo que desde seus primeiros escritos, Sartre afirma que a importância de pensar o homem inserido na sua realidade¹⁰, mas a ideia de *realidade* como produto da relação entre liberdade, homem e situação é construída progressivamente. A descoberta de que cada homem é engajado coletivamente pode ser lida nos diários de guerra, em que Sartre apresenta, por vezes, um discurso bastante próximo aos de alguns personagens: “Je ne suis solidaire de rien, pas même de moi-même; je n’ai pas besoin de personne ni de rien. Tel est le personnage que je me suis fait, au cours de trente-quatre ans de vie. [...] Je n’ai aucune sympathie pour ce personnage et je veux changer » (Bouxwiller, 6 mars 1940). A primeira frase poderia muito bem ter sido dita por Mathieu, de *L’âge de raison*, para justificar a sua *liberdade para nada*, ou por Inès em *Huis clos* quando

⁹ Em alguma medida, *Huis clos* pode ser entendida como uma obra de transição da perspectiva de homem solitário em direção a uma concepção mais coletiva e engajada.

¹⁰ Cf. SARTRE, 1966, p. 86.

Garcin lhe pede ajuda, ou por Orestes do início de *Les mouches*. A frase polêmica da abertura do texto *La république du silence*: “Jamais nous n’avons été plus libres que sous l’occupation allemande” (SARTRE, 1949, p. 11), no entanto, permite vislumbrar a radicalidade da experiência de viver durante a guerra, sob Ocupação alemã. Temas como *liberdade, moral, história e engajamento*, até então discutidas de forma privilegiada no campo das ideias e teorias filosóficas, recebem outros contornos e ganham muito mais sentido e radicalidade após experimentadas no contexto histórico específico de guerra.

Para retomar, à título de um breve *mise au point*, interpreto que, nas obras de ficção aqui apontadas, a relação entre indivíduo e coletividade, ou entre indivíduo e sociedade, se preferir, acontece basicamente de duas maneiras: a) Um tipo de relação que se dá em termos de conflito, na oposição com o outro, com o grupo, que o indivíduo se forma *contra* a coletividade, contra um Outro em especial. Por exemplo, os personagens dos contos da coletânea *O muro*, que se constroem como indivíduos em oposição a um outro em particular, como Ève se opõe ao seu pai; ou a um grande Outro em geral, como Hilbert que se opõe à humanidade em geral; Roquentin, de *A náusea*, que se distancia de uma certa coletividade que ele assume como alienada, para se construir em oposição a ela. b) O segundo tipo se dá em relação, em meio, *a favor*, via solidariedade, por meio do engajamento no sentido de que o homem, o para-si, o indivíduo se quisermos, se constrói em relação com o outro, com o grupo, com a coletividade. Como por exemplo, Bariona que oferta sua vida e do seu povo em nome da coletividade futura; Orestes, de *As moscas*, que parte de uma concepção abstrata de liberdade e se constrói como ser-no-mundo quando realiza seu primeiro ato engajado coletivamente.

É importante observar, no entanto, que as obras não seguem necessariamente apenas a primeira ou a segunda vias, mas encontramos ambas as formas de relação em todas as obras. O que acontece é que em algumas obras a primeira forma se destaca mais que a segunda e em outras acontece o contrário. Roquentin, por exemplo, se descreve em seu diário como solitário, mas essa descoberta só se dá na medida em que se compara com os outros, com aqueles que vivem em coletividade: vendo os homens que jogam cartas nos bares, passeiam olhando as vitrines, se entregam à dança. Lucien Fleurier, de *A infância de um chefe*, é, sob este

aspecto, um personagem muito interessante, pois ele se constrói ao mesmo tempo contra um grupo – os judeus, e em meio a um grupo – os fascistas. Para todas as obras vale a mesma observação geral: a construção de si não se dá de forma separada do grupo, da sociedade, da coletividade. Se, de um lado, sabemos que as ideias de grupo e de coletividade assumem gradativamente maior importância na filosofia teórica e nas obras de ficção de Sartre, por outro lado, é correto afirmar que essas ideias nunca estiveram ausentes da reflexão e da produção do filósofo.

REFERÊNCIAS

CONTAT, Michel et RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

DORT, Bernard. “Entretien avec Sartre”. In: *Les temps modernes*, n. ° 531-532, 2, 1990, pp. 872-889.

SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *Carnets de la drôle de guerre* (septembre 1939 – mars 1940). Paris: Gallimard, 1983.

_____. *Critique de la raison dialectique* précédé par *Questions de méthode*. T. 1. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Critique de la raison dialectique*. T. 2. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *La transcendance de l'égo*. Esquisse d'une description phénoménologique. Int., notes e apendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1966.

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

_____. *Œuvres romanesques*. Pléiade. Paris: Gallimard, 1981.

_____. “Portrait de l'antisémite”. In: *Les temps modernes*, n. ° 3, décembre 1945, pp. 442-470.

_____. *Situations III*. Paris: Gallimard, 1949.

_____. *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Situations X*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Théâtre complet*. Pléiade. Paris: Gallimard, 2005.

Notas sobre a questão do inconsciente em Merleau-Ponty

Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa
(UFPR)

A tematização do inconsciente freudiano feita por Merleau-Ponty visa tratar de mostrar uma modalidade possível da existência que escapa a apreensão voluntária da consciência. Não se reduzindo a uma atividade sistematizadora encontrada no movimento de compreensão das vivências e do mundo pela consciência, o inconsciente revelaria uma camada constitutiva da dimensão humana voltada a uma “passividade”. Passividade encarnada até mesmo nas dimensões que envolvem a vontade do sujeito. A grande sacada que Merleau-Ponty entreviu em Freud – como importante transformação nas pesquisas do campo da psicologia – foi a de deslocar a tematização da subjetividade, a qual tinha por centralidade a atividade de um ego, um *cogito*, uma consciência, para a problematização do inconsciente como uma possibilidade interna, de uma dimensão constitutiva do humano, a qual é “abertura à...”¹ percepção como “passividade”². Passividade que não se reduz a uma compreensão ativa de uma consciência, uma vez que não se trata de uma “passividade frontal”³. É importante salientar que a noção de inconsciente em Freud deve ser entendida como

¹ IP (2003, p. 212). Para Merleau-Ponty, o inconsciente revela uma camada pré-objetiva, uma dimensão mais original da percepção, marcada pela passividade.

² O elogio que Merleau-Ponty tece a Freud se refere ao sentido da intuição psicanalítica acerca da temática do inconsciente, pois ela no limite anuncia uma experiência de sentidos que não advém da constituição por uma consciência e, contudo, tocam numa camada mais fundamental, que é a da passividade. Para Merleau-Ponty “ao menos as metáforas energéticas ou mecanicistas guardam elas contra todo o idealismo o limiar de uma intuição que é uma das mais preciosas do freudismo: essa de nossa arqueologia” (PII, 2000, p. 282). O fenomenólogo complementa, afirmando que, “o essencial do freudismo não é ter mostrado que há sob as aparências uma realidade outra, mas que a análise de uma conduta encontra nela sempre diversas camadas de significação, que elas possuem todas sua verdade, que a pluralidade das interpretações possíveis é a expressão discursiva de uma vida mista, em que cada escolha há sempre múltiplos sentidos sem que se possa dizer que um dos dois é o único verdadeiro” (RC, 1968, p. 71).

³ IP (2003, p. 189).

“um conceito operacional”⁴, como uma função de significações simbólicas, e não como uma positividade substancial, cujo conteúdo se encontra representado porém escondido e inacessível à consciência; esse conceito tampouco deve ser compreendido como uma segunda potência da consciência, como uma atividade realizada por uma segunda consciência dentro da subjetividade. Nem objeto oculto, nem uma segunda consciência, o inconsciente não é convertido em objeto para uma consciência, ele é antes o horizonte de vivências significantes (de matriz simbólica) de um corpo, o qual ao invés de produzir noções e determinações pré-estabelecidas (por uma ação da consciência), o inconsciente instaura diferenças, funcionando como uma matriz de desequilíbrios e descentramentos, os quais solicitam novas significações, novas simbolizações. O inconsciente, assim como o sonho e a memória, são “modalizações do ser”⁵, que se exercem no humano sob a forma da passividade, reconhecendo, assim, no seio das vivências subjetivas a existência de uma rede motivacional que não se resume aos domínios da consciência, mas que influenciam nas atitudes comportamentais do sujeito no mundo.

Nem a passividade e nem mesmo os processos de instituição de sentidos são domínios operados (ou sistematizados) pela atividade da consciência, ambos os processos extrapolam a apreensão por uma subjetividade, no entanto, são estratos mundanos que não deixam de se relacionar com camadas da existência subjetiva. Eles tratam de um campo por onde as estruturas significativas acontecem, se articulam, se instituem sem a necessidade de se recuar aos poderes de uma atividade constante advinda de uma particularidade subjetiva. Para Merleau-Ponty “o problema da passividade-atividade não pode ser resolvido pela absorção de um termo no outro: ou ultra-subjetivismo ou ultra-positivismo”⁶. A passividade não é um domínio subsumido à consciência, tampouco é considerada algo inerte, um total repouso; assim como a instituição também não é compreendida pela atividade cognitiva incessante de uma consciência e tampouco é pura atividade caótica de instauração de sentidos no mundo; é preciso conceber ambas as dimensões da existência em uma inter-relação com as dimensões de uma existência subjetiva. A relação entre atividade e

⁴ IP (2003, p. 203).

⁵ IP (2003, p. 164).

⁶ IP (2003, p. 163).

passividade não se faz por meio de uma exterioridade causal, a qual presuppõe uma autonomia anterior ao envolvimento desses termos entre si, de modo que não seja possível haver uma garantia de que a ligação entre eles seja realmente efetivada. O vínculo existente entre as dimensões de atividade e passividade é realizado por uma “causalidade endógena”⁷, por uma “passagem fora de suas antinomias”⁸, na qual a ligação não se exaure nem em um extremo de uma atividade pura, bem como não se reduz a um polo de puro pacifismo, predeterminado por estruturas inatas de uma subjetividade. Esse contato com a dimensão do percebido que ocorre tanto por uma operação da passividade quanto pela ação da instituição não advém de uma atividade cognitiva da subjetividade, a relação é anterior, é fruto de uma camada corpórea que vivencia suas experiências sem precisar constituí-las objetivamente (pela consciência).

Como uma ilustração importante de um evento não constituído ativamente por uma subjetividade, o qual retrata um campo existencial mais vasto do que o ordenado por uma consciência, está a compreensão do fenômeno do recalque encontrado pelo estudo do caso Dora⁹. O recalque longe de apontar para um mecanismo realizado por uma consciência, que indicaria através de uma linguagem codificada a manifestação de um comportamento inconsciente, essa noção descreve antes “uma lacuna sistemática, um vazio eficaz”¹⁰, o qual somente pode ser contemplado em seu contexto relacional, no qual o inconsciente do recalque¹¹ deve

⁷ IP (2003, p. 164).

⁸ IP (2003, p. 168).

⁹ Para situar um pouco o caso Dora, ele foi concebido por Freud como sendo um estudo acerca da histeria. Fazendo um pequeno resumo de sua história, salientaremos (a partir das notas de leitura feitas por Merleau-Ponty) que Dora é uma jovem que tinha muito mais afinidade com o pai do que com a mãe, a qual aparentemente não se interessava muito por seus filhos. Por conta de um tratamento para curar da tuberculose de seu pai, a família resolve se mudar para outra cidade e nessa nova vila conhecem um casal (Madame K e Senhor K) de amigos cuja proximidade possibilita um entrecruzamento, uma relação escondida do pai de Dora com a Madame K, bem como permite uma proximidade de convívio entre Dora e o casal de amigos da família. O que leva Dora a vivenciar um polimorfismo da afetividade direcionada ao casal. Segundo uma nota deixada por Merleau-Ponty (e retirada da compilação feita por Saint Aubert) “a história de Dora ilustraria o funcionamento do inconsciente não somente no sonho, não somente no delírio, em que ele é evidentemente residual, mais ainda no sujeito visível, engajado em um drama atual com os outros, com os parceiros atuantes” (SAINT AUBERT, 2013, p. 213).

¹⁰ PONTALIS, 2008, p. 271.

¹¹ Para Merleau-Ponty “o inconsciente do recalque seria uma formação secundária, contemporânea da formação de um sistema percepção-consciência, e o inconsciente primordial seria o deixar-ser (*laisser-être*), o sim inicial, indivisão do sentir” (RC, 1968, p. 179).

ser compreendido correlativamente ao vivido, por meio de uma zona de promiscuidade, de comércio. É interessante atentar para a aparição do termo “promiscuidade”¹² na descrição do caso Dora nesse período do curso sobre a passividade, pois esse termo traz a concepção de uma ordem relacional de coexistência, em que “a promiscuidade das coisas no mundo sensível vai se prolongar em uma promiscuidade dos outros entre eles e comigo desta vez como sujeito de uma *práxis* e não somente sujeito da percepção. (...) E a promiscuidade espacial vai ser uma promiscuidade temporal, ou seja, familiaridade e ignorância”¹³. A promiscuidade aponta para uma ideia de rede relacional entre diversas camadas que precedem (estruturais, espaciais, temporais, inconscientes) a completa ordenação e visibilidade por uma subjetividade, abordando uma relação com camadas já estilizadas no sensível, sinalizando um entrelaçamento em diversos níveis do tecido existencial, como por exemplo, entre a espacialidade e a afetividade de Dora, ou entre a camada inconsciente e a construção da identidade de Dora. Marcando, com isso, pelas características de vivências particulares e situacionais do drama da jovem, uma ambiguidade generalizada, uma mutualidade que ecoa em todos os aspectos de seu contexto relacional, não tomando-os como elementos isolados, mas sim como fazendo parte de uma estrutura mais geral e mais complexa encontrada no âmbito das relações humanas.

As notas de leitura que Merleau-Ponty faz desse estudo clínico de Freud vão “do mais superficial ao mais profundo: seu pai – K – Madame K – Do mais consciente ao menos consciente. Mas isso não quer dizer: da aparência ao real. As diversas camadas de significação são verdadeiras. (...) Como isso é possível? É porque seu pai, K, e Madame K não são seres *separados* entre os quais é preciso escolher: (...) há uma relação com os três em promiscuidade em que um não impede a verdade dos outros”¹⁴. Esse tecido relacional é o que impede de tomarmos os agentes envolvidos como coisas isoladas (espacial ou temporalmente), bem como revela uma relação de coexistência tal que há sempre um terceiro termo latente numa relação a dois. Desse modo, há uma complexidade de relações tecidas no

¹² Merleau-Ponty vai falar de uma “lógica de implicação ou de promiscuidade” (RC, 1968, p. 71).

¹³ IP (2003, p. 218).

¹⁴ Essa nota feita por Merleau-Ponty foi retirada da compilação de notas (inéditas de publicação) merleau-pontianas realizada no livro de Saint Aubert (2013, pp. 211-212).

psiquismo de Dora, as quais impedem o fenomenólogo de tomá-las isoladamente, como se fosse possível compreender um elemento como substituto de outro, no sentido de compreender o pai de Dora como protótipo da figura amada, o qual depois seria deslocado para a função exercida por Madame K. O tecido relacional enfatizado por Merleau-Ponty através estudo da descrição da configuração psíquica de Dora, aponta para um âmbito de promiscuidade em que há “ressonância de tudo em tudo”¹⁵, compreendendo a trama das vivências de Dora pelas trocas de posição que os personagens assumem, pelos sentimentos contraditórios experienciados pela jovem, e pela pluralidade de fios tecidos através de sua história.

O drama de Dora não é apresentado como uma espécie de existência encerrada em si mesma, configurando uma identidade acabada, mas antes, ele aborda o tecido relacional do inconsciente, o qual em sua interação com o mundo, permite a emergência de lacunas e de contradições manifestas no discurso de Dora. Há uma ordem relacional a qual Merleau-Ponty irá tratar pelo termo promiscuidade, e que se refere menos a uma necessidade de predeterminar um modelo em que o amor se identificaria, e mais a uma norma (uma espécie de arquétipos funcionais) em relação a qual se situam as futuras experiências de Dora. Isso não significa que é preciso pensar todo aspecto psíquico da vida de Dora como sendo reduzido sempre à sexualidade, no sentido de que não há nada no psíquico que escape ao âmbito sexual, pois se assim fosse, não compreenderíamos nem bem o psíquico e nem bem o sexual, dado o grau de fusão que se encontraria nessas duas dimensões. Mas tampouco devemos tomar esses dois aspectos como sendo dimensões completamente separadas e paralelas, como se não houvesse nenhum tipo de relação entre eles. Para Merleau-Ponty ambas as dimensões atravessam o corpo, inscrevendo na sua postura corporal um certo estilo vivencial que não é subsunção, nem fusão de uma dimensão na outra, é sim expressão da coexistência¹⁶ dessas camadas no mundo.

Outro exemplo de uma camada da existência que se oferece implicitamente pelo inconsciente e que tampouco é fruto de uma imaginação operada pela consciência, é o sonho; ele está além de uma determina-

¹⁵ SAINT AUBERT, 2013, p. 208.

¹⁶ Conforme Merleau-Ponty “eu não vou ao mundo senão por encadeamentos concordantes dos horizontes que religam a coisa ao seu dentro e ao seu fora” (IP, 2003, p. 217).

ção positiva e de uma designação cabal, ele é sim um processo da passividade do corpo, de sua efetividade no estado de sono. A efetividade dessa camada de passividade no sonho¹⁷ se encontra por meio de duas operações descritas pela psicanálise: o processo de condensação e o de deslocamento. Entende-se por condensação “a propriedade constitutiva do sonho de oferecer sentidos múltiplos” e o deslocamento “significa somente que o sonho é uma radiação a partir de vários centros”¹⁸, esses mecanismos concebidos na análise do sonho impede de tomá-lo como se fosse um objeto catalogável, o qual pudesse fazer uma lista de correspondências entre símbolos e significações específicas. Por não ser uma operação derivada da ação consciente da percepção, a linguagem que emerge no sonho não tem a mesma estrutura discriminativa que a do corpo em vigília, uma vez que essa linguagem é a manifestação da dimensão de uma passividade corporal que escapa à atividade (de sistematização lógica) de uma consciência. Há no sonho uma matriz de produção de significações que não sofre a ação direta de uma consciência, ela expressa um nível anterior ao da atividade de uma subjetividade, ela exprime uma camada inconsciente (tanto de linguagens verbais quanto de “lapsos” de comportamentos), de linguagem aparentemente confusa à sistematização feita pela percepção (desperta). O simbolismo encontrado no sonho manifesta um modo da existência – inconsciente – que se recusa à dominação por uma lógica cognitiva advinda de uma subjetividade consciente. Esse simbolismo é “primordial, originário, (...) responsável pelo sonho e mais geralmente pela elaboração da nossa vida”¹⁹. Contudo, esse modo de existência que configura o inconsciente não deve ser entendido tal como uma segunda consciência no seio de uma subjetividade, cuja função seria a de manter para si um sentido explícito das intenções languageiras e corpóreas da subjetividade. Não há para o fenomenólogo francês um “sujeito do inconsciente”, como sendo o responsável por prever os conteúdos e ade-

¹⁷ Para Merleau-Ponty “sonhar não é traduzir um conteúdo latente claro para si mesmo (ou para um segundo sujeito pensante) na linguagem, claro também, mas mentiroso, do conteúdo manifesto; [sonhar] é viver o conteúdo latente através de um conteúdo manifesto, que não é a expressão ‘adequada’ de um ponto de vista do pensamento desperto, que vale para o conteúdo latente em virtude das equivalências, dos modos de projeção chamados pelo simbolismo primordial e pela estrutura da consciência onírica” (IP, 2003, p. 269).

¹⁸ PONTALIS, 2008, p. 267.

¹⁹ RC (1968, p. 70).

quar o sentido das experiências à consciência. A noção de inconsciente não deve ser cristalizada como uma posição objetiva da consciência, ele é antes uma vivência, abertura ao tecido do mundo, horizonte pelo qual as significações e os sentidos se articulam. De acordo com Merleau-Ponty:

Freud supõe os pensamentos inconscientes do mesmo modo que nossos atos conscientes. Eu [Merleau-Ponty] proponho considerar esses pensamentos como *Deutung* [interpretação] em linguagem objetiva última.(...) O inconsciente, quer dizer, fecundidade de acontecimento, tipo de eternidade existencial: o que quer que se faça [o inconsciente] será essa relação de sentido com isso que se viveu, porque o vivido é generalizado em dimensões, coesão de um vida. Mas não há necessidade de realizar em pensamento inconsciente tudo isso (MERLEAU-PONTY, IP, 2003, p. 222).

É possível reconhecer uma ambivalência no processo inconsciente, sem necessariamente ter que determinar um “sujeito do inconsciente” para explicar uma falha comportamental ou a emergência de uma simbólica própria. Para visualizar essa ambiguidade presente no inconsciente, conforme Ferraz, “basta reconhecer a *eficácia passiva* de um modo geral de perceber e se inserir no mundo, o qual por vezes se sobrepõe àquilo que a especificidade da situação em questão exigira, tal como a arrumação da mesa com *duas xícaras* por uma *viúva* exemplifica. A situação particular requeria não mais de *uma* xícara. Porém, o caráter típico ou familiar que compunha tal situação, e que estava associado a *duas* xícaras, se impõe sobre a vivência atual”²⁰. Essa vivência inconsciente expressa ao mesmo tempo uma dimensão passiva de significações – uma camada inconsciente operando – e um certo padrão corporal de estruturação, de enformação da vivência. A manifestação de uma ambiguidade do inconsciente presente nesse exemplo da viúva se caracteriza entre: um movimento habitual corporal, que explicitamente *não sabe* (porque ainda não atualizou) que basta uma xícara para suprir a necessidade de sua situação atual, e um movimento passivo que *não ignora*²¹ a solidão vivida pela

²⁰ FERRAZ, 2008, p. 91.

²¹ Enfatizamos os termos “não saber” e “não ignorância” afim de marcar a distinção que Merleau-Ponty faz das interpretações de Sartre e Freud acerca do inconsciente, pois “Freud como Sartre diria: é preciso ali [no inconsciente] um pensamento, Freud o colocando dentro de um sujeito, Sartre fazendo começar o amor por uma tomada de consciência” (IP, 2003, p. 216). Desse modo,

viúva e expressa – pela colocação de uma xícara a mais do que o necessário – uma vontade de ultrapassar o sofrimento do luto. O desconforto (*não ignorância*) com a situação atual de viuvez é vivido através do lapso comportamental (*não saber*) de arrumar a mesa com duas xícaras. Essa “falha” no comportamento, não advém de uma antecipação feita pelo inconsciente, como se ele fosse compreendido como um segundo sujeito (ou consciência), responsável por manifestar numa linguagem cifrada a verdade daquela subjetividade; o lapso comportamental é anterior a uma atividade cognitiva premunitória, ele configura uma ordem existencial, uma maneira corporal de vivenciar o mundo, que não é fruto de um saber explícito de uma subjetividade; nesse sentido, tampouco caberia a palavra “falha” para expressar essa conduta da viúva, pois suporia um descompasso com a antecipação já feita pela consciência, quando na verdade, essa pressuposição de uma “antecipação” não passa de uma ilusão, de uma imposição feita retrospectivamente às vivências.

Em seus estudos clínicos Freud revelou que há uma ambiguidade entre o sentido manifesto e um sentido latente²², embora o próprio psica-

para Merleau-Ponty, o inconsciente não precisa se referir a um pensamento para que se tenha um sentido cifrado à consciência e manifesto por meio de distorções de uma representação mais primordial (feita por um ponto de vista privilegiado, de uma mente que antecipava tudo) e oculta, já que “o contato com o percebido não é ignorância e nem é saber” (IP, 2003, p. 216), não é nem a interpretação feita por Freud (do inconsciente como “saber de uma verdade” por oposição a uma consciência como um “saber de uma versão falsa” – IP, 2003, p. 220), nem a compreensão realizada por Sartre (do inconsciente como ignorância). Merleau-Ponty vai contra a ideia de inconsciente como um simbolismo secundário, no caso de Freud, que entende o inconsciente como uma segunda consciência, bem como discorda da interpretação do inconsciente como um simbolismo negativo, em que “a negação do inconsciente é senão afirmação da totalidade da consciência” (IP, 2003, p. 203). O inconsciente é latente à consciência, no sentido de realizar passivamente uma inserção do corpo no mundo, como uma espécie de “percepção de uma falta” (IP, 2003, p. 216), a qual se vê que há algo que não se faz presente, embora não se saiba bem exatamente o que seria, pois é um tipo de estado pré-objetivo à luz da consciência. É como se para Merleau-Ponty houvesse dois processos de sedimentação que ocorrem no inconsciente, no primeiro a sedimentação diz respeito a uma maneira do corpo se entrancheirar em seus hábitos, ao passo que na segunda forma de sedimentação é por onde o inconsciente pode se abrir a criação, por meio da reativação dos sentidos já estabelecidos. Conforme a afirmação do fenomenólogo, devemos pensar o inconsciente operando em dois eixos, a “noção de inconsciente como sedimentação da vida perceptiva (sedimentação originária: os campos; sedimentação secundária: as matrizes simbólicas), a aderência de um ‘mundo privado’ através do qual somente há um mundo comum, a sedimentação que é esquecida e possibilidade de reativação” (IP, 2003, p. 213).

²² IP (2003, p. 201).

nalista não tenha se esmerado em retirar as melhores consequências dessa descoberta²³, uma vez que ele entendeu essa zona de latência como um conteúdo escondido da consciência, o que faria do inconsciente, do sonho, da memória, dimensões (autônomas e com um peso de objetividade tal que seriam) apartadas completamente de uma relação com a consciência, como se fossem “duas pessoas”²⁴ confinadas num mesmo indivíduo. Na verdade, o que o fenomenólogo propõe é o oposto da cisão absoluta, é uma comunicação, uma inter-relação entre o sentido latente e o sentido manifesto, que garante ao inconsciente (por exemplo, mas poderia ser entendido a qualquer outra dimensão da passividade, que por princípio não é regida por uma atividade de um sujeito cognoscente) o desempenho de sua passividade enquanto modo de inserção, experienciado pelo sujeito, no mundo. No caso exemplificado pela viúva, esse modo de inserção passiva no mundo está imiscuído de uma conduta corporal habitual, que se manifesta de maneira latente pelo seu contexto familiar; desse modo, o inconsciente não é uma representação recalçada, cifrada à mente consciente, porém explícita e conservada à mente inconsciente, ele é sim a vivência de uma latência (por vezes habitual, do convívio) que se impõe sobre a atual solidão que a viúva se encontra.

Visualizamos melhor essa relação de ambivalência do inconsciente quando comparamos, conforme a indicação do filósofo francês, com a ambiguidade presente na ordem perceptiva²⁵. A ambivalência no incons-

²³ Merleau-Ponty vai afirmar que, na “dialética do freudismo: insistindo sobre a potência simbólica da consciência, ele redescobre o conteúdo latente, inconsciente, embora ele se proíba de realizá-lo em uma consciência convencional, em um simbolismo que seja simbolismo de si. (...) Um inconsciente da consciência perceptiva é a solução que busca Freud: é preciso que a verdade esteja lá para nós, e que ela não seja possuída” (IP, 2003, p. 212).

²⁴ IP (2003, p. 202).

²⁵ De acordo com Merleau-Ponty, “o inconsciente não está longe, ele é totalmente próximo, como ambivalência. (...) O inconsciente é desconhecido agindo e organizando sonho e vida, princípio de cristalização (*ramo de Salzbourg*) não atrás de nós, mas plenamente no nosso campo, mas pré-objetivo, como o princípio de segregação das ‘coisas’” (IP, 2003, p. 211). Nesse trecho, Merleau-Ponty compara a operação do inconsciente ao princípio de cristalização – processo descrito por Stendhal em seu livro “*Do amor*”, a fim de fazer uma analogia entre o surgimento da paixão e a operação natural de formação de cristais de sal –, valendo-nos do exemplo empregado no livro de Stendhal para caracterizar os sentimentos amorosos vivenciados por um indivíduo, podemos afirmar que o sujeito quando está apaixonado vê o seu amado de uma maneira diferente, esse olhar ímpar para o ser amado não é ativamente construído pelo sujeito que ama, tampouco ele fruto de uma representação prévia do que se deve ser o objeto amado, na verdade, a mudança

ciente tal como a ambiguidade encontrada no campo da percepção devem ser pensadas como um horizonte de não visibilidade coemergente às manifestações visíveis. No movimento de percepção, toda apreensão de um objeto se faz coemergente a um fundo, sem o qual o objeto não se faria visível e que, no entanto, permanece como horizonte não percebido, como paisagem não vista. Há uma riqueza de aspectos visíveis que não são possíveis de serem abarcados em sua integralidade na particularidade de uma vivência, a complexidade do horizonte que se abre à percepção é de tal maneira múltipla de configurações que torna a apreensão da paisagem impossível de ser efetivada e explicitada por completo, tendo sempre algo que escapa. As vivências particulares num contexto perceptivo se enformam segundo uma certa maneira de apreensão corporal e inserção no mundo, de modo que há certos padrões desenvolvidos pelo hábito que influenciarão em certas situações experienciadas pelo sujeito, como vimos no caso da senhora viúva, a qual os gestos espontâneos – espontaneidade da ordem da passividade corporal e não de um “lapso” da consciência – de arrumação da mesa englobava um convívio familiar que ela não tinha mais, mas que estava latente, ecoando no seu horizonte perceptivo (como uma característica típica de conduta delimitada ao tempo em que seu marido não havia falecido).

Na visão do fenomenólogo, esse fenômeno fruto da ação da passividade, não se trata de um processo de “esquecimento” operado por uma “falha” na memória do sujeito, nem mesmo se refere a uma espécie de recalque interiorizado pelo indivíduo. Tanto o recalque, quanto a “falha” na memória, não podem ser entendidos como operações sofridas por um

no olhar vem sendo vivenciada pelo sujeito sem que ele mesmo se aperceba completamente, é por meio de uma passividade que há uma transformação do horizonte de relações que o sujeito experienciará no mundo; tal como um ramo de uma folhagem que após um período de tempo deixado nas profundezas da mina de sal de Salzburgo se transforma em puro cristal de sal, o sujeito por estar imerso nas suas profundezas (no horizonte de passividade e não numa “profundidade” da consciência) é modificado pela experiência da paixão. A passividade sendo esse campo relacional, por meio do qual o amor se impõe, promove uma alteração das vivências do sujeito sem que elas advenham de uma ação consciente dessa subjetividade. A potencialização daquela mirada ao outro como uma mirada amorosa é efetivada pelo horizonte de passividade que emerge na relação do sujeito com outrem, no mundo. Assim, o trabalho do inconsciente (como esse horizonte passivo) no campo da percepção, é o de organizar o campo experiência do sujeito, impondo-lhe algumas marcas gerais por meio do qual a percepção se articula, efetivando a vivência, conforme o exemplo citado, da experiência do amor.

inconsciente compreendido como um depósito de representações reprimidas e rejeitadas pela consciência, tal como concebem algumas interpretações da psicologia. Pois se o inconsciente contivesse todo esse material rejeitado pela consciência, seria preciso admitir também uma consciência como tendo plena posse de si, afim de que, num mesmo movimento, ela pudesse incluir ou excluir os conteúdos²⁶ que não lhe convém. Contudo, vemos a fragilidade dessas leituras e a impossibilidade de se manter essa estrutura de uma suposta consciência toda plena de si, sobretudo quando passamos a analisar essa sistematização do recalque sob os aspectos da vida infantil, uma vez que não há como sustentar para a infância uma consciência definitiva e acabada, a qual teria a serviço de si mecanismos para reprimir e esconder o que nela desagrada. A conclusão a que se chega através dessas considerações acerca do inconsciente entendido como um recalque de representações excluídas pela consciência, ou de um inconsciente concebido como “falha” na memória de uma subjetividade, é que o reduzem a uma estrutura sustentada por uma subjetividade, e, quando se leva em conta a experiência infantil²⁷ dentro dessa esquematização feita por uma consciência, o que vemos é que o inconsciente (concebido desse modo) não passaria de pura projeção de formas de vida adulta sobre a experiência da infância. Já que, para o filósofo, antes mesmo de tomar a formação do inconsciente por estruturas subjetivas, temos uma relação anônima (ou seja, que não pertence a uma subjetividade em particular e que se refere a uma generalidade estrutural) operando em nossos corpos, descrita através da noção de “esquema corporal”²⁸, o qual atua como uma espécie de delimitação corpórea e temporal de apreensão vivencial dos eventos no horizonte mundano, refletindo, assim, um certo modo de existência, um certo estilo postural coemergente da relação com o mundo.

A compreensão do inconsciente explicitada por Merleau-Ponty experimentou uma mudança radical de descentragem de seu eixo, através do qual essa noção era habitualmente abordada, pois tendo em vista a

²⁶ Não há, na visão do fenomenólogo, conteúdos do inconsciente, como se fossem objetos determinados, essa ilusão de conteúdos escondidos no inconsciente só se mantém por uma projeção feita retroativamente pela consciência.

²⁷ Para Merleau-Ponty “a percepção da criança (...) que não é percepção articulada. É desse mesmo tecido de que o sonho é feito” (IP, 2003, p. 194).

²⁸ Segundo Merleau-Ponty há um “esquema postural que detém e designa uma série de posições e de possibilidades temporais” (IP, 2003, p. 256).

crítica aos prejuízos incorridos por uma filosofia centrada no sujeito – a qual pesa a balança para os poderes constituidores advindos de uma consciência –, o fenomenólogo encontrou na intuição freudiana acerca do inconsciente uma maneira de tratar a experiência de modo a descentrá-la da atividade de uma subjetividade. Apontando para uma zona de porosidade entre as dimensões do inconsciente e as camadas da consciência, que escapa a uma apreensão lógica de uma atividade da subjetividade, e que não reduz a relação dessas camadas como se fossem substâncias fechadas em si, exteriormente, como polos que não se correlacionam. Abordando, assim, uma estrutura do sensível a qual se manifesta como horizonte aberto a um número indefinido de experiências e a uma diversidade de esboços e estilos de aparição. Os contornos que fornecem os aspectos as coisas não são fixos, eles são flutuantes (dada a multiplicidade possível de perfis), assim como é oscilante a maneira em que o corpo os vivencia. Esse polimorfismo presente nos elementos envolvidos numa manifestação (numa aparição) são regidos pelo próprio processo que os faz aparecer, pela efetividade da camada de passividade e não por uma consciência que detinha previamente todo o conteúdo a ser manifestado. Se pensarmos na estrutura da linguagem, podemos tomar como exemplo os sujeitos que se manifestam dentro de uma comunidade linguística, pois eles não precisam saber das regras gramaticais para que eles possam falar, a comunicação é anterior a uma ordem da consciência portadora de uma linguística universal. A comunicação emerge como um processo estabelecido no próprio tecido em que os falantes se situam. Não se trata de um primado da significação, nem de um privilégio da consciência, numa língua as significações não são pura convenções (de uma gramática universal), e tampouco são determinadas por uma consciência. As significações não tem uma positividade permanente, o sentido que emerge nelas advém da diferença instaurada pelos signos entre si, e não é fruto de uma atividade cognitiva que os articula, transformando-os em sentidos compartilháveis. É importante salientar que a comparação feita entre a operação que acontece no movimento da passividade e operação linguageira, é para sinalizar uma mescla desses dois âmbitos (o perceptivo e o linguageiro). Isso não significa que o fenomenólogo reduza toda a complexidade do vivido à ordem da linguagem ou que tampouco deixe toda a experiência ser submetida apenas a camada da percepção.

Contra um certo tipo de absolutismo da linguagem – cujo reinado se impõe à todas as camadas da existência –, o fenomenólogo vai afirmar que antes mesmo de uma linguagem instituída, cujos os sentidos se encontram sedimentados na cultura, há uma potência na linguagem que é pré-linguística e é por meio desta que se instituem novas significação. Esse poder criador de novos sentidos aponta para uma rede de comunicação anterior a linguagem instituída e operada por um movimento perceptivo (pré-linguístico), o qual não é originalmente linguagem, entretanto, ele é o silêncio necessário à abertura ao logos proferido. Dessa forma, é na percepção²⁹ (e não na linguagem) que se encontra uma simbolização primordial do inconsciente anterior ao processo de diferenciação linguística. De acordo com Merleau-Ponty, é a percepção que “conduz a ideia de um corpo humano como simbolismo natural, ideia que não é um ponto final, e ao contrário, anuncia uma sequência”³⁰. Marcando, com isso, uma concepção da gênese do inconsciente como sendo feita por uma camada do sensível (da percepção) que já é simbólica, mesmo sendo pré-linguística, uma vez que ela se estabelece antes de uma relação discursiva, mas que não impede de ser um campo intersubjetivo, aberto à comunicação.

REFERÊNCIAS

FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Tese de doutorado defendida na USP: São Paulo, 2008.

²⁹ Para Pontalis (2008, p. 276) “há uma potência do sensível onde desempenha a dialética da ausência e da presença, nó que constitui isso que chamamos de inconsciente”. A palavra “nó” (*noeud*) utilizada pelo comentador não é aleatória, uma vez que encontramos em Merleau-Ponty uma referência importante ao esquema corporal num primeiro registro na PhP, quando o fenomenólogo afirma que o corpo é “esse nó entre essência e existência” (PhP, p. 172, p. 204). Em outros textos o “nó” vai aparecer como referência a uma função que excede a intencionalidade operante. Segundo Duportail (2011, p. 107) “a figura do nó se impõe a Merleau-Ponty porque ela é, ao menos para ele, a melhor figura desse espaço vivido onde continente e conteúdo são idênticos. Dizer, contudo, que o nó figura um espaço é insuficiente. O nó é ele mesmo um espaço que se constitui por envolvimento progressivo, pouco a pouco, por e para o corpo”. De modo que, a grande sacada de Merleau-Ponty, de acordo com Duportail (2011, p. 111), é “retransmitir (segundo Husserl, na linhagem da qual ele se inscreve oficialmente, apesar de toda a diferença) e, sobretudo, que ele vá direto, segundo uma intuição matemática finalmente muito segura, à topologia do nó”.

³⁰ RC (1968, pp. 179-180).

MERLEAU-PONTY, M. *L'institution, La Passivité*: Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

_____. *Parcours II*. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1957.

_____. *Résumés de Cours: Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1969.

PONTALIS, J.-B. Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty. IN.: *Maurice Merleau-Ponty*. Sous la direction d'Emmanuel de Saint Aubert. Paris: Hermann, 2008.

SAINT AUBERT, E. de. *Être et chair I – Du corps au désir*: l'habilitation ontologique de la chair. Paris: VRIN, 2013.

Ação e emoção: Bergson e William James

Pablo Enrique Abraham Zunino

(UFRB)

INTRODUÇÃO

Tradicionalmente, o problema da decisão livre se formula como uma oposição entre a vontade livre – o livre arbítrio, entendido como uma característica essencial do ser humano – e a determinação causal, que pretende assinalar objetivamente os motivos e as consequências em termos de causa e efeito, a fim de fornecer uma justificação racional da ação. A obra de Bergson nos oferece um amplo panorama para abordar esse problema, uma vez que nela podemos distinguir, ao menos, quatro modalidades de ação: (1) a ação livre, que permite reformular o problema da liberdade desde uma perspectiva mais temporal do que espacial, tal como se expõe no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889); (2) a ação prática (utilidade), que pode caracterizar certo pragmatismo bergsoniano na obra *Matéria e memória* (1896), na qual o autor descreve aguçadamente as funções psicológicas da percepção e da memória; (3) a ação vital, que assimila o tempo ao processo evolutivo da vida através do conceito de *elã vital n'A evolução criadora* (1907); e por fim (4), a ação moral que, vinculando o indivíduo à sociedade, nos mostra como articular a decisão racional com a emoção criadora, tema do qual nos ocuparemos neste trabalho, ao examinar a relação entre ação e emoção no contexto d'*As duas fontes da moral e da religião* (1932), última obra de Bergson.

Com efeito, não se trata ali de uma dualidade ou oposição, mas de um movimento entre ambos os pólos explicativos: de um lado, a representação no plano da idéia; de outro, a emoção, ligada a nossa vontade e nossos desejos, no plano da ação. Como se sabe, a tradição instaurava o dilema da oposição entre razão e vontade, perpetuando uma dicotomia que não permite desvencilhar-se de uma decisão que, sendo puramente racional, é por vezes incompatível com o nosso “eu profundo”, aquela região mais íntima de nosso ser da qual parecem brotar as emoções mais

autênticas. Ao mesmo tempo, a disjunção clássica entre razão *ou* vontade nos coloca frequentemente no extremo oposto, isto é, na impulsividade que decorre da pura emoção como uma reação intempestiva, sem o amadurecimento necessário para uma reflexão racional que expresse integralmente a nossa decisão e que permita, portanto, considerá-la como genuinamente livre. Nessa articulação conjuntiva entre razão e emoção parecem confluir as ideias de Bergson e de William James que mobilizamos na produção deste texto.

Na obra *As duas fontes da moral e da religião* (1932), Bergson estabelece uma oposição entre a moral fechada e a moral aberta. Se a primeira moral é característica das sociedades fechadas, isto é, fruto da pressão social que recai sobre os indivíduos levando-os a obedecer quase naturalmente; a abertura da segunda moral deve ser entendida como uma ruptura com os padrões estabelecidos e institucionalizados por essas mesmas sociedades. Trataremos de assinalar, portanto, as condições de possibilidade dessa abertura que se sobrepõe à obrigação moral como um impulso criativo que chamamos “emoção”.

Estudar a teoria bergsoniana das emoções exige, de antemão, um aprofundamento da crítica que o filósofo dirige ao intelectualismo, porquanto este opera a supressão do sentimento pelo objeto e, assim, transforma a emoção numa representação intelectual. Essa crítica, como veremos, levará nosso autor a formular sua teoria das emoções, na qual distingue duas espécies de emoção. De um lado, a emoção *infra-intelectual*, que pode ser assimilada à representação ou entendida como um reflexo desta. Nessa acepção, a emoção é consecutiva a uma ideia ou a uma imagem representada. Mas Bergson reconhece ainda um segundo tipo de emoção, agora *supra-intelectual*. Essa emoção supõe uma anterioridade no tempo, que estabelece uma relação entre aquilo que engendra (causa) e aquilo que é engendrado (efeito), relação inversa a que se concebe habitualmente no caso da emoção *infra-intelectual*. Nesta segunda acepção, a emoção é geradora de ideias, tão presente na invenção científica quanto na criação artística. Trata-se de uma emoção estimulante, que incita a inteligência geradora de pensamento.

Desse modo, pretendemos equacionar os dois tipos de emoção mencionados acima com o tipo de sociedade correspondente, justificando a oposição entre fechado e aberto da qual partimos.

I – SOCIEDADE, EVOLUÇÃO E MORAL

Em um trabalho mais amplo, destacamos a presença constitutiva da ação nas modalidades de representação e apontamos o papel da ação real e virtual na percepção e na projeção intelectual da consciência na realidade.¹ Preparávamos dessa maneira a descrição dos vários níveis de ação e de seus desdobramentos na relação sujeito-objeto. O significado geral desse exame se traduz na compreensão ampliada da consciência como movimento e como vontade, de acordo com o que constitui o teor mais marcante da originalidade do pensamento de Bergson: a ação da duração, isto é, do tempo entendido como processo vital e não como medida.

Isso já nos permite compreender o elo (a unidade, a continuidade) entre a última obra de Bergson – *As duas fontes da moral e da religião* (1932) – com o livro precedente, *A evolução criadora* (1907), no qual ele nos lembra que o homem e sua inteligência são produtos da vida, do processo evolutivo. Na trilha dos evolucionistas (Darwin, Spencer), que ficaram admirados com as formas encontradas nas diversas espécies animais e vegetais, o filósofo enfatiza a importância do processo formador, ou seja, daquilo que não só deu origem a toda essa diversidade de formas, mas que também pode lançar alguma luz na compreensão da organização da sociedade:

Somos forçados a reconhecer que o homem é um ser vivo, que a evolução da vida nas suas duas linhas principais, se cumpriu na direção da vida social, que a associação é a forma mais geral da atividade viva uma vez que a vida é organização e que, sendo assim, passamos por transições insensíveis das relações entre células num organismo às relações entre indivíduos na sociedade (BERGSON, 1932, p. 96).

Assim, é com base no modelo do organismo vivo que Bergson vai pensar a origem da sociedade. Com efeito, a sociedade nos prepara para obedecer através de uma educação que começa no dia em que nascemos e continua ininterrupta em todos os instantes. Na sociedade humana, as crianças incorporam desde o nascimento “todas as aquisições da humanidade ao longo de séculos de civilização” (a ciência, a tradição, as instituições, os usos e costumes, a sintaxe e o vocabulário da língua materna, os

¹ ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*.

gestos). Isto é mais acentuado nas sociedades contemporâneas, quando comparadas com as sociedades primitivas, porque naquelas se foi tornando cada vez mais densa essa “camada espessa de terra vegetal que recobre hoje o rochedo da natureza original” (ibid., p. 17). Daí a nossa disposição, quase natural, para adquirir certos hábitos sociais aos quais obedecemos sem pensar. Na maioria de nossas atividades cotidianas, obedecemos às exigências da sociedade, como se uma força que Bergson chama “o todo da obrigação” exercesse um peso sobre nós. A tarefa de amestrar o indivíduo supõe uma harmonia, baseada em um sistema de hábitos contraído em proveito da sociedade. Nesse sentido, o homem inserido no quadro da sua profissão, que organiza sua vida de modo a obter maior produtividade, já estaria em regra com muitas outras obrigações. A disciplina social teria feito dele um homem de bem.

Isso porque a razão tem uma função reguladora da obrigação; ela é um princípio de obrigação, tal como reconhece Kant, por exemplo, ao afirmar que “a representação de um princípio objetivo, na medida em que é necessitante para uma vontade, chama-se *mandamento* (da razão) e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*”.² Evidentemente, a lógica promove uma economia dos princípios, mas a natureza ao contrário se caracteriza pela superabundância. Comparávamos acima as sociedades atuais com os povos primitivos; notamos agora que em alguns deles impera a superstição, que garante a coesão social através da obediência de todos às normas. Nas sociedades atuais, entretanto, não seria preciso sequer raciocinar: basta seguir os princípios “lógicos” se quisermos viver sensatamente (ibid., p. 18).

Ora, viver sensatamente em sociedade é simplesmente obedecer à razão? Pode ser, mas pode ser também que a essência da obrigação seja outra coisa e não apenas uma exigência da razão. Vejamos. Na interpretação de Bergson, a obrigação passa por cima da vontade como um hábito, daí a noção de “pressão social” dada pelo “todo da obrigação”. A obrigação como um todo seria algo assim como um peso que carregamos.

Aqui podemos confrontar o problema kantiano do “imperativo categórico”, uma vez que o filósofo alemão distingue os imperativos hipotéticos, que se relacionam com a escolha dos meios para alcançar determinado fim; dos categóricos, que se fundamentam no puro interesse moral

² KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 185.

de agir com base nos princípios da razão por dever.³ Em outras palavras, os imperativos hipotéticos se interessam com os meios, ao passo que o imperativo categórico é sempre formal e incondicional.

Talvez essa leitura tenha inspirado Bergson a conceber, em uma linguagem simplificada, o imperativo hipotético, mais flexível, como aquele que indica um caminho para a realização da ação de acordo com a nossa vontade e a razão: “se você quer isso, faz aquilo”. Por outro lado, todavia, existiria o imperativo categórico que afirma – categoricamente, valha a redundância: “faz aquilo porque é preciso” (BERGSON, 1932, p. 19).

Junto com Bergson, então, podemos pensar a distinção entre os diferentes imperativos morais à luz da oposição entre instinto e inteligência que, desde *A evolução criadora*, orienta a nossa análise. Para ilustrar esse ponto, tomemos como exemplo uma formiga que passa subitamente por um lampejo de reflexão: “trabalho sem trégua pelo bem da comunidade”. Essa reflexão, porém, nunca acontece, já que todas as formigas trabalham naturalmente – isto é, instintivamente – pelo bem do formigueiro.

De maneira semelhante, na sociedade humana, o imperativo categórico é também de natureza instintiva. Pois, no homem, o hábito seria aquilo que melhor imita o instinto. Essa é a “primeira surpresa” detectada por F. Worms na letra de Bergson: *il faut parce qu’il faut* – é preciso porque é preciso, porque sim, porque a lei manda, por respeito aos bons costumes, à sociedade, etc. Por conseguinte, o “todo da obrigação” designa “a unidade profunda da moral como uma necessidade social – ou vital”.⁴

É claro que Bergson segue um pressuposto metodológico herdado da biologia: a metáfora do *elã vital*, que agora passa a ser entendida como uma “intenção da natureza”. A inteligência e o instinto estariam amalgamados de início; mas desenvolveram-se em duas linhas divergentes de evolução: (1) o instinto nas sociedades de insetos (formigas e abelhas); e (2) a inteligência na sociedade humana (ibid., p. 21). No entanto, a noção de “conjunto” permite compreender porque no homem, apesar da sua in-

³ “O imperativo categórico seria aquele que representaria uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a um outro fim [...]. Se a ação é boa meramente *para outra coisa*, enquanto meio, o imperativo é *hipotético*; se ela é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme a razão enquanto princípio da mesma [vontade], então ele é *categórico*” (ibid., p. 189, 191).

⁴ WORMS, F., Présentation de BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 8 (Tradução nossa).

teligência e da escolha individual, o hábito de contrair hábitos (morais) é uma força comparável ao instinto: o “instinto virtual”, um halo de instinto que permanece em estado de virtualidade em volta da inteligência.

A essa obrigação natural corresponde a *moral de pressão*, que visa à conservação da sociedade fechada. Trata-se de um movimento circular que se produz através do hábito como uma imitação da repetição do instinto. Refere-se ao conjunto de obrigações puras que garante o bem-estar individual e social, comparável ao funcionamento normal da vida (em células de tecidos ou nas sociedades de insetos).

Mas a moral completa supõe uma abertura, a *moral de aspiração*. Antes da concepção intelectual da nova moral, dada pelas ideias explicativas, vem a emoção, o sentimento de impulsão, o entusiasmo capaz de provocar a “conversão da vontade” (ibid., p. 46). Esse é o problema da “segunda moral”: se a primeira opera naturalmente (quase como um instinto), a segunda deve ser adquirida, o que exige um esforço.

Qual seria, então, a força que toma aqui o lugar da pressão social? Para além do hábito, haveria uma ação direta sobre o querer, que é a sensibilidade. Nesse sentido, a propulsão exercida pelo sentimento assemelha-se bastante à obrigação. A diferença entre a emoção e a obrigação (moral) é que a ação decorrente da emoção não encontra resistência; ela não se impõe à força, mas é consentida, tal como ocorre na “emoção musical”. Quando ouvimos uma sinfonia, por exemplo, aquilo que a música nos sugere coincide exatamente com o que queremos: agimos naturalmente com ela e somos a cada instante aquilo que a música exprime: alegria, tristeza, etc. Daí a famosa frase de Bergson: a música “não põe esses sentimentos em nós, ela nos põe neles” (ibid., pp. 35-36).

E como agimos quando seguimos uma emoção? Sem resistir: “Se a atmosfera da emoção está lá, se eu a respirei, se a emoção me contagia, eu agirei de acordo com ela, serei levado por ela” (BERGSON, 1932, p. 45). Não se trata mais de coerção ou necessidade, mas sim de uma “inclinação à qual não vou querer me resistir”. O caráter obrigatório da moral provém dessa pressão que a sociedade exerce sobre o indivíduo, mas no “estado emocional” a pressão é substituída por uma atração, desde que ele tenha a experiência da “emoção original” em virtude da qual se compreende essa atração (ibid., p. 46).

De fato, só existe uma “única moral”, mas ela se estende entre duas extremidades “puras”: pressão e aspiração. Entretanto, esses dois pólos

nunca aparecem em estado puro, mas sempre misturados numa série de gradações (diferenças de grau). Esses dois limites teóricos assinalam uma “diferença de natureza” (ibid., p. 48).

II – BERGSON E JAMES: AS DUAS ESPÉCIES DE EMOÇÃO

As palavras “emoção”, “sentimento” e “sensibilidade” remetem sem dúvida ao conceito de “feeling”, tão caro a William James, psicólogo norte-americano com quem Bergson se correspondeu amplamente e do qual se tornou um grande amigo.⁵ Para além dessa amizade e para concluir a nossa exposição, sugerimos que a proposta de Bergson é fazer precisamente uma gênese sociológica da dualidade criticada pela teoria jameseana da emoção. Pois não é o medo, como uma entidade psíquica, que produz as sensações; são as mudanças percebidas em nosso corpo que constituem a própria emoção:

O sentimento, nas emoções mais grosseiras, resulta da expressão corporal. Nossa maneira natural de pensar acerca dessas emoções é que a percepção mental de algum fato excita a afecção mental chamada emoção e este último estado da mente dá lugar à expressão corporal. Minha teoria, ao contrario, afirma que as mudanças corporais decorrem diretamente da percepção do fato estimulante e que nosso sentimento dessas mesmas mudanças tal como elas ocorrem é a emoção. O senso comum diz: ‘perdemos nossa fortuna, estamos arrependidos e choramos’; ‘encontramos um urso, temos medo e corremos’; ‘fomos insultados por um rival, estamos com raiva e brigamos’. A hipótese que eu defendo diz que a ordem dessas seqüências está incorreta, porque nenhum estado mental pode ser imediatamente induzido por outro; as manifestações corporais devem ser interpostas primeiramente entre eles. Por isso, é mais racional dizer que nos sentimos arrependidos porque choramos, com raiva porque brigamos e com medo porque trememos; e não que choramos, brigamos e trememos porque estamos arrependidos, com raiva ou medo, conforme o caso. Sem os estados corporais que acompanham a percepção, esta última seria puramente cognitiva em sua forma, pálida, desbotada e destituída do calor emocional. Podemos então ver o urso e julgar que é melhor correr, receber um

⁵ Cf. BERGSON, H., *Cartas a William James*; _____. *Écrits et paroles*, I – II. Paris: PUF, 1957; JAMES, W., *The letters of William James*.

insulto e considerar adequado revidar com um golpe, mas não estaríamos de fato sentindo nem medo nem raiva.⁶

Bergson acolhe esses dois tipos de emoção, mas atribui-lhes um papel na sociedade correspondente:

1) A emoção *infra intelectual* é produzida pelas representações como um reflexo: a emoção é consecutiva a uma ideia ou a uma imagem representada; prevalece nas sociedades fechadas, cujas representações visam a fazer respeitar regras morais.

2) A emoção *supra intelectual* produz representações: a emoção vem primeiro. Há uma anterioridade no tempo que provoca uma inversão da relação habitual entre aquilo que engendra (emoção-causa) e aquilo que é engendrado (ação-efeito); a emoção é geradora de idéias; como um estimulante que incita a inteligência geradora de pensamento (invenção científica). Nas sociedades abertas, a emoção introduz as novas regras morais. Daí a outra frase célebre de Bergson: “Criação significa, sobretudo, emoção” (ibid., p. 42). Isso fica mais claro no caso da literatura (e da criação artística de modo geral), visto que a emoção nasce da coincidência entre o autor e o tema do qual se trata: a emoção nasce de uma intuição (ibid., p. 43).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomemos, para concluir, as duas espécies de emoção apresentadas nas páginas anteriores: (a) *infra-intelectual*: consiste na agitação consecutiva a uma representação; (b) *supra-intelectual*: precede a idéia; é mais que uma idéia e pode desabrochar em milhares de ideias (ibid., p. 268). Tomemos como exemplo uma sinfonia: toda a complexidade da construção musical se desenvolve no plano intelectual, mas é precedida por um ponto que está fora desse plano, ao qual o músico retorna, por um esforço da vontade, cada vez que vai buscar inspiração. Nesse ponto reside a “indivisível emoção” que o trabalho da inteligência pode traduzir em música. O mesmo se pode dizer do escritor: a composição literária pode permanecer no plano da linguagem comum (conceitos, palavras), mas pode seguir outro método, que consiste em “remontar, do plano intelectual e social, até um ponto da

⁶ JAMES, W., *Psychology: the briefer course*, pp. 242-243 (Tradução nossa).

alma de onde parte uma exigência de criação; [...] emoção única, abalo ou impulso recebido do próprio fundo das coisas” (ibid., p. 269). Nesse caso, o autor terá que forjar novas palavras, criar ideias e não apenas usar as existentes; ou terá que violentá-las, porque os signos saídos dessa emoção já não coincidirão com as palavras que exprimem coisas; serão fragmentos da materialização de uma emoção simples.

Vimos que a natureza humana se caracteriza pela sociabilidade: tal como abelhas e formigas, porém inteligente! Então, para compensar um possível excesso de individualidade (que põe em risco a coesão do todo), a vida criou um mecanismo quase inteligente: a inteligência mediada pelo hábito, isto é, um “instinto virtual”. Assim, a necessidade do todo estabelece a obrigação moral em geral (ibid., p. 54). Não obstante, ao afirmar que não foi a natureza que previu certas regras morais, Bergson reconhece que elas se manifestam através de uma “imprevisível novidade”. Nesse sentido, a emoção moral pode ser criadora de novas formas sociais. Haveria, portanto, dois tipos de obrigação: (1) a obrigação associada à ordem, caracterizada como um sistema de ordens impessoais (*infra intelectual*); e (2) a aspiração da consciência individual, despertada pela força da emoção e que, sendo mais do que ideia (*supra intelectual*), é capaz de criar ideias indefinidamente – incluindo aí os projetos de vida de cada um que podem, até certo ponto, alterar o determinismo do destino individual e coletivo.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion* [1932] Le choc Bergson – La première édition critique de Bergson sous la direction de Frédéric Worms. Paris: PUF, 2008.

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005.

_____. *Cartas a William James*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Œuvres. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.

_____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FENEUIL, A. *Bergson: mystique et philosophie*. Paris: PUF, 2011.

FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*. Paris: PUF, 2008.

JAMES, W. *Psychology: the briefer course*. New York: Harper, 1961; Dover, 2001.

_____. *The principles of psychology* [1890] – 2 volumes. New York: Dover, 1918.

_____. *The letters of William James*. Publicadas por seu filho Henry James. 2 vol. Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920.

KALLEN, H. *William James and Henri Bergson: a study in contrasting theories of life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1914.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

MADLRIEUX, S. (Org.). *Bergson et James, cent ans après*. Paris: PUF, 2011.

WORMS, F. Présentation de BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Édition critique “Le choc Bergson”. Paris: PUF, 2008.

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

ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas, 2012.

Sobre a significação do riso em Bergson

Paulo Deimison Brito dos Santos

(UFBA)

Para Bergson o riso é objeto de reflexão filosófica e possui função social. Desse modo, para compreender a significação do riso em sua filosofia é preciso coloca-lo em seu meio natural que é a sociedade e perceber sua função útil. Nesse sentido, Bergson guia a reflexão sobre o riso a partir do contexto social, isto é, da vivência do homem em sociedade. Dessa maneira, o riso possui função social útil, isto é, visa adequar o homem a vida em sociedade corrigindo as inadequações de um homem que não se adequa a própria organização social.

Bergson guia o seu leitor para compreender três observações fundamentais de entendimento do riso no âmbito social. A primeira observação visa perceber o riso como propriamente humano, ou seja, só o homem ri e faz ri, desse modo, um animal, objeto ou paisagem são risíveis na exata medida em que se pode perceber uma atitude humana de adestramento ou de modificação da sua natureza. Segundo Bergson:

Uma paisagem poderá ser bela, graciosa, sublime, insignificante ou feia; nunca será risível. Rimos de um animal, mas por termos surpreendido nele uma atitude humana ou uma expressão humana. Rimos de um chapéu; mas então não estamos gracejando com o pedaço de feltro ou de palha, mas com a forma que os homens lhe deram, com o capricho humano que lhe serviu de molde (BERGSON, H. *O riso*, pp. 02-03).

A segunda observação visa perceber o riso como inimigo da emoção, desse modo, para perceber a comicidade no homem é necessário distanciamento e não compadecimento de uma situação séria, pois, caso haja compadecimento não haverá riso. Por exemplo, um homem ao tropeçar e cair, para quem observa tal situação com piedade se emocionará com a dor que o homem deve ter sentido com a queda, havendo assim, sensibilidade na situação ocorrida. Caso, a situação seja vista de forma insensível

em que se perceba de forma intelectual que o homem não desviou de uma pedra e tropeçou, haverá o riso. Nesse ponto, Bergson mostra que a comicidade é percebida de forma intelectual e rir de alguém exige anestesia momentânea do coração. Isto é, exige insensibilidade.

Não se sensibilizar diante de uma situação propõe a visão do lado risível da mesma, ou seja, da comicidade, pois, não haveria comicidade caso as situações fossem tratadas como sérias e até mesmo trágicas a todo o momento de percepção de qualquer situação. Nesse sentido, Bergson diz:

Que o leitor agora se afaste, assistindo à vida como espectador indiferente: muitos dramas se transformarão em comédia. Basta taparmos os ouvidos ao som da música, num salão de baile, para que os dançarinos logo nos pareçam ridículos. Quantas ações humanas resistiriam a uma prova desse gênero? E não veríamos muitas delas passar de chofre do grave ao jocoso, se as isolássemos da música de sentimento que as acompanha? Portanto, para produzir efeito pleno, a comicidade exige enfim algo como uma anestesia momentânea do coração. Ela se dirige a inteligência pura (BERGSON, H. *O riso*, p. 04).

Com a reflexão da passagem acima, entendemos que ao assistirmos a vida como espectadores e não nos envolvermos nos acontecimentos veremos que muitos dramas da vida real se transformarão em comédia. Nesse sentido, a comicidade é percebida pela reflexão de uma situação e não de sensibilização da mesma. Dessa maneira, conforme pensa Bergson, para rirmos de uma situação séria ou trágica devemos calar a sensibilidade e exercermos a inteligência. Por esse motivo, para o filósofo, a visão da comicidade é intelectual e desse modo haverá compartilhamento da reflexão sobre o riso com outras inteligências, isto é, com outras pessoas de um determinado grupo social que refletem sobre o riso e seu objeto risível.

Nessa reflexão, o riso precisa de eco para exercer sua função de correção. Isto é, quanto maior o espalhar-se do riso, do seu eco, mais atingirá seu objetivo de humilhar o enrijecimento do homem, castigando-o, fazendo-o pensar sobre sua condição. Pensar sobre sua condição diz respeito à percepção do homem como possuidor de corpo e alma que pode equilibrar-se diante das mudanças que podem ocorrer na sua vida para

não apenas viver o lado mecânico da mesma, ou seja, o lado cômico. Por exemplo, o homem que não desviou de uma pedra, tropeçou e caiu, estava distraído em seus hábitos diários, isto é, automáticos e não percebeu o obstáculo, a pedra, que seria uma mudança no seu percurso habitual em que o homem poderia se desviar da pedra de modo a modificar o movimento habitual do seu corpo para perceber a mudança em seu percurso e não ser alvo de riso pelo próprio mecanismo habitual do seu corpo.

A terceira observação está relacionada à característica coletiva do riso. Para Bergson, o riso ocorre em comunhão entre os homens a partir de um grupo social e visa castigar um homem que se mostra rígido e insociável as adaptações que a sociedade espera de cada homem. A reflexão sobre a concepção de riso em Bergson, mostra uma discussão sobre o equilíbrio social, pois, o riso impõe ao homem sociabilidade. Desse modo, o riso se dirige a um homem de modo a adequá-lo às normas sociais e a própria convivência entre os homens como também possui a função de corrigir e até mesmo humilhar a insociabilidade ou algum defeito do corpo ou rigidez de caráter de um homem.

Entendemos que na reflexão de Bergson à sociedade sobrevive do controle dos homens a partir das organizações sociais de modo que a liberdade individual deveria estar em consonância com as normas estabelecidas. Caso haja divergência, isto é, inadaptação do homem às regras, o riso entraria em ação para acordar o homem da sua insociabilidade, isto é, de sua inadequação para reintegrar-se à convivência pacífica que a sociedade espera de cada homem. Desse modo, o controle social se sobrepõe às liberdades individuais para torná-las sociáveis e adequadas à convivência em sociedade. Para o filósofo, paixões, sentimentos, tudo que se refere à lei variável de cada homem não é sentida de forma igual em cada homem como espera a sociedade. Assim, Bergson crítica à ideia social de que se cada homem fizesse explodir seus sentimentos, suas excentricidades, desejos e inquietações, isto é, exprimi-los em total liberdade haveria desorganização da sociedade e da convivência social de modo que a expressão do sentimento representa um perigo para a sociedade que exige adaptação recíproca entre os homens em vista do bem comum. Isto é, do controle social.

Na obra *O riso*, entendemos que Bergson mostra que o homem diante das regras sociais deve buscar equilíbrio na sua alma, isto é, nos

seus desejos e sentimentos para com o seu corpo e sua expressão social para que não seja alvo do riso, isto é, da humilhação social em favor da adequação uniforme que a sociedade espera de cada homem tendo como base a repressão da individualidade. Porém, o filósofo mostra também que o riso possui função útil de manter a sociedade organizada a partir de um ideal de perfeição criado por ela mesma. Nessa discussão, o riso deve possuir função de equilibrar e manter as superficialidades da vida social. Desse modo, para ele, o riso não julga o homem de modo justo, pois, não há reflexão sobre a individualidade do homem.

Georges Minois em sua obra, *História do riso e do escárnio*, realiza um histórico sobre a questão do significado do riso desde a antiguidade até a contemporaneidade. Nessa obra, vemos que a teoria do riso de Bergson está situada no século XIX e Minois descreve essa teoria como compreensão de uma teoria do riso que possui dimensão filosófica em que o riso se torna objeto sério de estudo. Ou seja, a reflexão sobre o riso no século XIX seria uma reflexão sobre a seriedade e não só de hilaridade do riso. Desse modo, a reflexão sobre o riso contribui para a reflexão sobre o homem da sociedade industrial em que os comportamentos humanos poderiam ser observados por um viés cômico.

Para Minois, Bergson se interessa pelo riso como fenômeno técnico e isso significa dizer que Bergson reflete sobre o riso como fenômeno que desvela o comportamento social do homem tendo em vista a reflexão de Bergson sobre o mecanismo inserido no homem pela dinâmica da vida social em que se pode perceber o corpo do homem de modo mecânico, ou seja, como uma máquina ou como uma coisa. A visão do corpo do homem como máquina pode ser confirmada ao se olhar um homem em alguma atividade de trabalho em que seu corpo realiza movimentos repetitivos para fazer as tarefas de sua função. Essa compreensão do corpo do homem como máquina seria uma compreensão da sociedade industrial do século XIX em que as indústrias se expandiram e o trabalho fabril mostrava que o homem parecia uma máquina operante em sua função.

Nessa reflexão, Bergson mostra que o rígido, o mecânico, o estereotipado são categorias que definem o homem como máquina/coisa, isto é, como marionete ou fantoche onde não há reflexão sobre essa condição pelo homem de modo que esse não utiliza sua flexibilidade, sua maleabilidade. Nesse sentido, percebemos a crítica de Bergson à sociedade

mecanicista industrializada de sua época onde a questão do riso mostra essa dualidade, isto é, a mecânica versus a atividade livre do homem. Com isso, o riso possui a função de corrigir a atividade mecânica inserida no homem que seria como uma moldura para que haja equilíbrio de sua natureza, isto é, para que o homem possa se perceber como construtor de sua vida individual e coletiva e para que exerça reflexão e equilíbrio entre o aspecto mecânico e a atividade livre dos movimentos de seu corpo.

Nessa discussão, noções de disfarce e fantasia são abordadas por Bergson porque essas noções estão relacionadas às adequações do homem às instituições sociais e seus decoros de modo a exprimir superficialidade sobre a vida individual do mesmo. Nesse sentido, para o filósofo, a sociedade se disfarça em cerimoniais, condecorações, tribunais e instituições sociais de modo que a comicidade vista nessas organizações mostram os homens como marionetes controladas por regras sociais e decoros. Tais situações são consideradas cômicas segundo mostra Bergson pelo esforço de reflexão que se pode fazer sobre elas.

Mais adiante de sua reflexão, Bergson mostra que há rigidez no corpo do homem quando há deformidade e essa deformidade pode suscitar o riso. Alguns exemplos de deformidade que causam o riso são: um homem corcunda, uma pessoa de olhos grandes ou um nariz rubicundo (avermelhado). Essas deformidades tornam-se risíveis a partir de uma observação que não compadece diante dessas diferenças consideradas pelo filósofo como defeitos leves. Há também defeitos graves que causam o riso, tais como a rigidez de caráter do homem. Isto é, pobreza psicológica, loucura, insociabilidade, caráter bom ou mal em excesso, inadaptação à vida social (insociabilidade) são alvos do riso. Assim, o homem insociável ou o homem que tem a tendência para fechar-se em seu caráter são alvos do riso social que possui a função de castigar e reprimir o que a sociedade considera como inadaptação particular do homem para à sua convivência social.

Nessa discussão, Bergson mostra que quando o corpo se impõe a alma, ou seja, quando o homem exerce uma atividade mecânica ele exprime à imagem de parecer uma coisa que age como máquina, isto é, de forma mecânica, automática e rígida. Dessa maneira, o filósofo propõe à visão; à fórmula; à encruzilhada: o mecânico sobreposto ao vivo. Ou seja, o corpo se sobrepõe à alma. Essa visão consiste em mostra a imagem do lado risível da natureza humana de modo que essa fórmula não se desen-

rola regularmente em todas as formas cômicas, ou seja, a fórmula é para o filósofo uma visão comum das diversas formas cômicas em maior ou menor grau de percepção a depender do efeito cômico utilizado pelo autor cômico. Os efeitos cômicos se referem à comicidade pura, isto é, nascente, ou seja, a comicidade do corpo em geral; das formas, movimentos e atitudes do homem em sociedade e também da comicidade de palavras e caráter que repetem o mecanismo e automatismo do homem. Dessa maneira, para Bergson, todas as formas cômicas são semelhantes, pois, são o resultado do mesmo princípio, ou seja, do mecânico sobreposto ao vivo.

Com essa reflexão, entendemos que o modo como ocorre à comicidade no homem mostra diversas imagens risíveis a serem compreendidas não só na vida, mas, também, nos processos de composição do teatro cômico.

Nessa discussão introdutória sobre a significação do riso em Bergson, vemos que os homens riem do que se mostra cômico na vida cotidiana para se libertarem do zelo de conservação, ou seja, do lado mecânico de si mesmos que é imposto pela sociedade e isso ocorre por meio de sua imersão em suas funções sociais. Dessa maneira, os homens riem da mecanicidade, ou seja, do lado social de si mesmos onde o homem serve de espetáculo a outros homens pela rigidez do corpo e do caráter. Desse modo, o riso, para o filósofo, possui função de denuncia da mecanização do corpo do homem como também visa reprimir a insociabilidade do homem em favor da padronização do mesmo à integração social.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. [1899] 2ª Ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Le Rire*. Essai sur la significacion du comique. Paris: PUF, 1996.

MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. Trad. Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SIBERTIN-BLANC, G. "Le rire comme fait social total (éléments de sociologie bergsonienne)". In: *Lire Bergson*. Editeur: Presses Universitaires de France - PUF; Édition: 2e édition, 2013.

Consciência em Sartre: o *cogito* como ponto de partida filosófico

Roberta do Carmo
(UFSCar)

INTRODUÇÃO

“O *cogito* é um ponto de partida filosófico” (SARTRE, 1994, p. 88). É com essa reflexão que Sartre inicia sua conferência intitulada *Consciência de Si e Conhecimento de Si* (1947), revelando o quanto a questão da consciência é tema de fundamental relevância em seu pensamento: há um intuito de superar as críticas usualmente direcionadas ao *cogito* e permanecer na perspectiva deste enquanto base primordial de uma filosofia. Como destaca Coorebyter, em texto introdutório à edição francesa da presente conferência, há uma preocupação ao longo de todo o pensamento sartriano em buscar refletir acerca dos limites da consciência e do conhecimento humano: “(...) a filosofia é inseparável, para Sartre, de uma meditação sobre o bom uso do *cogito*” (COOREBYTER, 2003, pp. 31-32)¹.

Afirmar que é preciso partir do *cogito*, para Sartre, é antes de tudo colocá-lo sob perspectiva crítica: há muitas objeções a ele direcionadas ao longo de uma tradição filosófica que o elegeu enquanto ponto de partida. Dentre as censuras mais usualmente apresentadas, o filósofo aponta duas que se destacam: o *cogito* é um abstrato e o *cogito* é impróprio enquanto base de uma filosofia que pretenda justificar a relação concreta entre homem e mundo. A primeira crítica refere-se à noção de *cogito* como substância, que leva ao movimento de separá-lo de seu *cogitatum*, enquanto que, para Sartre, trata-se de instâncias de antemão inseparáveis: como pensar essa separação sem recair em uma ideia abstrata de consciência? Já a segunda crítica aponta para uma compreensão do *cogito* enquanto instantâneo, o que faz com que ele perca sua vinculação com a passagem

¹ Tradução nossa, no original: “la philosophie est inséparable, pour Sartre, d’une méditation sur le bon usage du *cogito*.”

do tempo, rejeitando o passado e o futuro, e, conseqüentemente, toda sua dimensão dialética. Para Sartre, conceber uma instantaneidade do *cogito* é perder sua relação concreta com o mundo: como considerá-lo enquanto ponto de partida filosófico se não há mais essa relação?

Diante das críticas apresentadas, a fala de Sartre nos aponta para uma solução: é preciso superar as concepções que colocam a consciência enquanto substância e instantaneidade, em face de um *cogito* existencial que só pode se dar enquanto relação direta e transcendente com o mundo. Trata-se de um movimento que pretende questionar a concepção comumente atribuída ao *cogito* enquanto intuição intelectual, instância reflexiva que nos levaria à verdade dentro do âmbito do conhecimento. Para Sartre, reduzir a consciência à reflexão é propor uma divisão entre sujeito e objeto, decretando a existência de um sujeito pensante enquanto instância apartada do mundo e existente por si própria, imersa inevitavelmente em uma dimensão contemplativa. Mas tal definição, que se aproxima da concepção de *cogito* tal como concebem Descartes e a tradição clássica que o segue, seria capaz de esgotar o ser da consciência? Sartre se questiona: “não confundimos nós, no ponto de partida, consciência e conhecimento?” (SARTRE, 1994, p. 97).

Diante da necessidade de se diferenciar consciência e conhecimento, Sartre constitui sua fala de forma a delinear o que seria esse *cogito* existencial, capaz de romper com a ideia clássica de reflexão para colocar-se enquanto instância capaz de travar uma relação concreta com o mundo, fugindo das soluções apresentadas tanto pelo idealismo quanto pelo realismo. Trata-se de um *cogito* pré-reflexivo, absoluto de existência, entendido a partir de sua dimensão ontológica. Tal dimensão é amplamente analisada por Sartre na obra *O Ser e o Nada* (1943) e retomada em suas principais características na presente conferência: é à primeira obra, portanto, que iremos recorrer para delinear de forma mais detida as peculiaridades desse *cogito*, buscando traçar um percurso argumentativo análogo ao apresentado na conferência.

O COGITO NÃO É SUBSTANCIAL

Na Introdução de *O Ser e o Nada*, intitulada *Em Busca do Ser*, Sartre esclarece sua abordagem filosófica conforme já expressa no subtítulo de

sua obra: *Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trata-se de uma abordagem que elege a Fenomenologia enquanto ponto de partida para um pensamento que tem por fim último instituir uma Ontologia: é a partir da análise do fenômeno de ser que se pretende chegar ao ser do fenômeno. Mas a adoção da Fenomenologia enquanto método, como destaca Bornheim, só se efetiva em forma de radicalização: “se Sartre aceita a fenomenologia é com a intenção de radicalizá-la ontologicamente” (BORNHEIM, 2007, p. 31). Ou seja, existem reservas quanto ao pensamento fenomenológico tal como concebido originariamente por Husserl: para Sartre, há a necessidade de se reconhecer um ser enquanto fundamento de todo aparecer que não seja a consciência humana. Movimento que revela a preocupação sartriana de se esquivar do que julga encontrar no pensamento fenomenológico de Husserl: uma certa tendência ao idealismo.

Segundo Sartre, limitar a realidade ao fenômeno, tal como propõe Husserl ao estabelecer o *noema* (objeto percebido) enquanto irreal, logo após efetuar a redução fenomenológica, é cair em uma espécie de idealismo muito próximo ao velho princípio de Berkeley: *esse est percipi* (ser é ser percebido). É reduzir o ser ao que dele pode ser percebido, colocando a consciência humana enquanto fundamento último de tudo que aparece. O problema de partir desse princípio é que se reduz o ser ao conhecimento que dele se tem, sem problematizar e buscar comprovar o ser do conhecimento: “se começarmos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser, e se afirmamos em seguida que *esse est percipi*, a totalidade ‘percepção-percebido’, não sustentada por um ser sólido, desaba no nada” (SARTRE, 2013, p. 21). Para Sartre, esse ser sólido deve ser o ser-fundamento tanto do *percipere* (perceber) quanto do *percipi* (percebido), ou seja, ele deve estar para além do fenômeno, deve ser transfenomenal.

A radicalização da fenomenologia, portanto, consiste no ato de negar a redução fenomenológica husserliana em face da força de um conceito desenvolvido pelo próprio Husserl: o da intencionalidade. Segundo Husserl, toda consciência é consciência *de* alguma coisa. O que, para Sartre, é o mesmo que dizer que a consciência é translúcida, é movimento para fora de si, existindo tão somente enquanto intenciona algo que lhe é exterior. No ensaio *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1939), anterior ao *O Ser e o Nada*, Sartre já havia explo-

rado melhor esse conceito husserliano de consciência enquanto explosão em direção ao mundo: “Conhecer é ‘explodir em direção a’, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não é si mesmo (...)” (SARTRE, 2005, p. 56). A intencionalidade aparece, portanto, enquanto conceito que se coloca contra a ideia de representação: não há conteúdos na consciência, tampouco há um movimento de trazer para dentro de si os objetos do mundo para conhecê-los. Na verdade, é a própria ideia de conhecimento que é colocada em jogo: os limites da epistemologia são questionados frente a um elogio do concreto. Há uma relação entre consciência e mundo que é direta e anterior à reflexão, capaz de devolver ao mundo sua espontaneidade.

Diante dessa concepção de consciência enquanto explosão e fuga de si mesma, a ideia husserliana de redução fenomenológica seria, para Sartre, uma espécie de contra-senso: afinal, como pensar um eu transcendental, instância a ser encontrada após a redução, no interior de uma consciência translúcida, que é apenas um movimento de transcendência em direção ao mundo? Questão que se segue de outra, dentro do projeto sartriano de radicalização da fenomenologia: como fazer com que uma instância não substancial, que é a consciência, seja a base que fundamenta o fenômeno? Questões que levam Sartre, inevitavelmente, à conclusão: o ser do fenômeno não pode se resumir a um fenômeno de ser. O fenômeno seria em sua própria estrutura um apelo ao ser, já que traz consigo a exigência de um fundamento que lhe transcenda. Dado que a consciência não pode ser esse fundamento substancial do fenômeno, é inevitável que tal fundamento se dê para além do próprio fenômeno. Ou seja, o apelo do fenômeno ao ser se dá em direção a um ser ontológico que já não pode existir tão somente enquanto fenômeno: é ser que, embora coextensivo à condição fenomênica, escapa dessa condição. Trata-se de um ser pleno de si mesmo que Sartre denomina de Em-si. Ser que, fechado em sua própria plenitude, só pode ser descrito em poucas palavras: “o ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (SARTRE, 2013, p. 40). Para Sartre, chegar ao ser através do fenômeno é o resultado do desdobramento natural da Fenomenologia em Ontologia, tal como destaca Moutinho:

A introdução a *O ser e o nada* abre uma distinção que retoma, em parte, a crítica de Heidegger a Husserl – ao menos na formulação geral que distingue fenomenologia de ontologia, ou melhor, que

mostra que uma fenomenologia consciente, solidária à máxima de “volta às coisas mesmas”, se consuma como ontologia. Com efeito, ao começar pela ‘ideia de fenômeno’, o que Sartre visa ali é abrir uma dimensão transfenomenal, dupla dimensão transfenomenal, a do ser em si e a do ser para si. (MOUTINHO, 2006, p. 89)

Dessa forma, diante de um ser que é plena positividade e fundamento de todo fenômeno, Sartre contrapõe uma outra dimensão de ser: o Para-si, o ser da consciência humana. Dado que esse ser se dá como tão somente intenção em direção ao Em-si, não pode trazer consigo nenhum traço de substancialidade. O Para-si é uma consciência vazia, intencional, pré-reflexiva e direcionada ao mundo. Assim, é possível apontar a consciência enquanto absoluto, desde que se deixe clara a sua não substancialidade: trata-se de um absoluto existencial, que propicia o aparecimento relativo do fenômeno. É aqui que podemos entrever na filosofia sartriana a exigência de um *cogito*, a partir do qual o sentido do mundo se constrói, dado que o Em-si é fechado em si mesmo, não trazendo consigo nenhum sentido originário anterior ao sentido humano. *Cogito* existencial que é puro movimento para fora de si, ao mesmo passo que é consciente de si: instância vazia, não substancial e anterior a qualquer conhecimento que possa ter de si e do mundo.

O COGITO NÃO É INSTANTÂNEO

O *cogito*, enquanto não substancial, translúcido e consciência de ponta a ponta, nos remete necessariamente à sua relação com o mundo, dado que é através dela que a consciência pode existir concretamente como intencionalidade. Entender mais a fundo essa relação é compreender a impossibilidade do *cogito* sartriano configurar-se enquanto instantâneo. Para tanto, é necessário primeiramente se ater a um aspecto essencial da ontologia sartriana: o Para-si aparece originariamente ao mundo através de uma contingência. Como entender esse acontecimento? Para o filósofo, trata-se de um acontecimento absoluto, um ato ontológico: o Para-si se constitui originariamente enquanto Em-si que se degenera ao colocar em questão o seu próprio ser. A consciência seria, portanto, uma espécie de descompressão de ser, resultado de um único ato possível do Em-si que, ao voltar-se para si próprio, na busca de existir para seu pró-

prio testemunho, acaba por degenerar-se em outro ser. Descompressão que se dá enquanto fissura, desgarramento de ser onde o nada se instaura: “o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si” (SARTRE, 2013, p. 127).

Dessa forma, a consciência se dá enquanto puro nada, carregando o ser dentro de si tão somente em forma de lembrança. É falta de ser e constante movimento para suprir essa falta, através do desejo: “o desejo é falta de ser, acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja. Assim, revela a existência da falta no ser da realidade humana” (SARTRE, 2013, p. 138). Trata-se de um desejo de ser um *si* ao mesmo passo que seu próprio testemunho, ou seja, o Para-si busca efetivar o movimento originário e contingente do Em-si. Mas, diante de seu ser que é puro nada e falta que jamais pode ser de fato preenchida, o projeto do Para-si se revela enquanto inevitável fracasso. A consciência busca sem tréguas efetivar o movimento originário do Em-si e nele sempre se frustra: é paixão, mas, segundo Sartre, é paixão inútil. Há um fracasso rondando o desejo humano de ser Deus, como destaca Yazbek:

Eis, então, o *desejo* ontológico fundamental do Para-si: ser todo inteiro plenitude de Ser e todo inteiro consciência, ser a síntese da ‘pedra’ e de “Deus”; enfim, todo coisa e todo consciência, sem a menor fissura interna, mas, ainda assim, sendo transcendência. Desse modo, todos os *projetos originais* concretos da “realidade humana” são elaborados a partir de uma frustração comum: a de não ser Deus. Todo Para-si projeta ser Deus e, naturalmente, fracassa: a combinação da transparência da consciência com a opacidade do Em-si equivaleria a tornar o Para-si um *ens causa sui*. (YAZBEK, 2006, p. 45)

Dessa forma, o Para-si se capta enquanto ser incompleto, transcendendo em direção ao Em-si na busca por uma síntese impossível: um ser que fosse uma espécie de “Em-si-Para-si”. Trata-se de uma totalidade que impregna o Para-si, movendo-o continuamente em direção ao seu desejo de ser, ao seu fracasso. Essa totalidade, esse *si* para o qual o Para-si constantemente se movimenta, em busca de uma plenitude impossível, é denominado por Sartre de valor: “é o faltado de todas as faltas, não o faltante. O valor é o si na medida em que este impregna o âmago do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é” (SARTRE, 2013, p. 144). Trata-se

de valor que aparece ao mundo pela realidade humana através de seus projetos, configurando-se enquanto arrancamento do Para-si em direção a algo que não lhe é imposto por coesão externa, mas que é resultado de sua própria liberdade. Não há consciência que já não seja impregnada por seu valor, mesmo que ele não seja colocado reflexivamente. Diante de um valor que é o *si* no qual o Para-si transcende em direção à uma identidade idealizada, Sartre coloca o possível, que é o que falta à consciência para realizar o seu valor.

Trata-se de um movimento, portanto, em que se evidencia a transcendência da consciência, a impossibilidade de se colocar enquanto instantânea. O Para-si é desde sempre falta e busca por suprir essa falta através da realização de seus desejos. Se há o valor, por ele mesmo colocado através de seus projetos, há os possíveis que aparecem como formas de realizar esse valor. Como exemplo, se há sede, há o projeto de saciá-la: a sede saciada seria a totalidade para a qual o Para-si se movimenta, o seu valor; as maneiras pelas quais o Para-si pode se dispor para saciar a sede seriam os possíveis. Totalidade que jamais é inteiramente alcançada dado que a consciência é sempre fuga de si mesma, sempre direcionada para fora de si e para novos projetos, nunca constituindo-se enquanto efetiva totalidade. Assim, evidencia-se o caráter de transcendência do Para-si, enquanto ser que é o que não é e não é o que é: “o *cogito* nos expulsa do instante rumo àquilo que é à maneira de não sê-lo” (SARTRE, 2013, p. 148). Em busca de se tornar um Em-si-Para-si, a consciência é movimento contínuo para aquilo que ainda não é, mas que já se apresenta ao seu ser enquanto seu possível futuro.

Diante dessa evanescência, dessa constante busca do Para-si e de sua constante decepção diante da impossibilidade de repleção, Sartre aponta ser possível entrever a origem da temporalidade: a consciência, enquanto apartada de si própria por um nada e direcionada ao Para-si que não é e deseja ser, é transcendência que se apresenta constantemente direcionada ao futuro, constituindo-se, portanto, como fonte do tempo. Dessa forma, Sartre pode afirmar a íntima relação entre transcendência e temporalidade: o sentido da transcendência humana é sua temporalidade – movimento contínuo denominado por Sartre de “Circuito da Ipseidade”, que é a própria estrutura da consciência enquanto projetada no mundo. Diante disso, Sartre pode concluir: “sem mundo não há ipseidade nem

pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo” (SARTRE, 2013, p. 157). O Para-si é, portanto, sempre fora do alcance, longe de si mesmo, movimento que é origem do tempo: “se o *cogito* recusa a instantaneidade e se transcende rumo a seus possíveis, isso só pode ocorrer no transcender temporal” (SARTRE, 2013, p. 157).

CONCLUSÃO

Diante das dificuldades colocadas em relação ao *cogito* em sua acepção tradicional, Sartre se posiciona claramente ao longo de sua ontologia fenomenológica: é possível superar as ideias de substancialidade e instantaneidade, em face de uma consciência que se dê enquanto existência. Assim, o *cogito* existencial ganha contornos muito próprios na filosofia sartriana, caracterizando-se enquanto uma das principais chaves de entendimento de todo seu pensamento. É a partir de uma instância pré-reflexiva, em sua translucidez e intencionalidade, que uma ontologia pode ser constituída: a consciência é absoluto existencial, é prova ontológica. O Para-si, em seu ser que é menos ser do que descompressão de ser, a todo tempo projetado para fora de si rumo àquilo que é na forma de ainda não sê-lo, coloca o sentido no mundo: ele é o próprio sentido enquanto existe direcionado ao valor, realizando seus possíveis através do Circuito da Ipseidade. Sentido que não deve ser compreendido enquanto conhecimento: é consciência se relacionando com o mundo através de sua transcendência, é movimento pré-reflexivo que fundamenta toda e qualquer reflexão. A partir dessas colocações, é possível entender a importância de se estabelecer a diferença entre consciência e conhecimento na filosofia de Sartre.

Todo o percurso desenvolvido por Sartre ao longo da conferência, assim como o nosso ao retomá-lo através de *O Ser e o Nada*, se esforça por demonstrar que, ainda que o *cogito* seja reenvio a si, na forma não substancial de pessoalidade, não pode ser compreendido enquanto instantâneo. É o que o filósofo conclui nos momentos finais de *Consciência de Si e Conhecimento de Si*: “a estrutura da consciência é perpetuamente uma ultrapassagem dela mesma” (SARTRE, 1994, p. 94). Ou seja, para Sartre, a opção pelo *cogito* se dá como inteiramente factível, desde que ele seja entendido tal como é proposto em sua filosofia: enquanto consciência não substancial e

que ultrapassa a instantaneidade, que se coloca no curso da temporalidade permitindo com que uma verdade humana se dê no âmbito concreto da existência. Trata-se de um *cogito* que é, a um só passo, ipseidade e transcendência, ou melhor, é ipseidade que já abriga em si a transcendência enquanto estrutura. Sartre finaliza a conferência ressaltando a necessidade de se pensar o *cogito* enquanto uma espécie de síntese da consciência contemplativa e não dialética de Husserl (desde que aqui se abandone qualquer resquício de substancialidade) com o projeto dialético, mas sem consciência, de Heidegger (desde que aqui se entreveja uma sombra de ipseidade). Só assim a riqueza concreta da consciência humana pode ser restituída e o conhecimento devidamente fundamentado.

BIBLIOGRAFIA

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

COOREBYTER, V. de. Textes introduits et annotés. In: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do Ego seguido de Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Textes introduits et annotés par V. de Coorebyter. Paris: Vrin, 2003.

_____. *O Ser e o Nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I – Críticas Literárias*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MOUTINHO, Luiz D. O Dualismo Fundamental da Fenomenologia Sartriana. In: *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

YAZBEK, André Constantino. A “desorganização interna” do Ser e o surgimento da “realidade humana” em *O Ser e o Nada*. In: *Dois Pontos: Sartre*. Curitiba, PR: 2006, vol. 3, n. 2, pp. 37-51.

Foucault, a vontade de verdade e a análise das relações de poder

Thiago Fortes Ribas
(Univ. Positivo)

Na primeira aula de Foucault no *Collège de France* vemos que ele enxerga em Platão a grande divisão do discurso verdadeiro e do falso, que deu “sua forma geral à nossa vontade de saber”¹, nas próximas aulas de seu primeiro curso, no entanto, será por meio da análise dos textos de Aristóteles que descreverá o surgimento de um “operador filosófico”² capaz de dar conta da própria existência do discurso da filosofia, com o estatuto que lhe é próprio, “em nossa civilização.”³ De um modo ou de outro, para Foucault trata-se de marcar o caráter de acontecimento histórico da própria filosofia como discurso da verdade.

No estabelecimento de seus discursos filosóficos, tanto Aristóteles quanto Platão desenvolvem uma mesma “exigência teórica” contra a sofística. Ambos precisam “fazer com que a vontade de conhecer se fundamente única e exclusivamente no que é preliminar ao próprio conhecimento; [precisam] fazer com que o desejo de conhecer esteja inteiramente englobado no interior do conhecimento.”⁴ Para Foucault, trata-se de mostrar que Platão e Aristóteles precisavam negar um desejo exterior ao conhecimento que o animasse, ou seja, negar uma vontade de verdade que fosse capaz de implicar a instituição do conhecimento com desejos parciais. O discurso que ligaria desejos externos ao conhecimento era o discurso sofístico, aquele que compreenderia o saber como um bem a ser vendido, sendo por isso mesmo um falso conhecimento, um não-conhecimento, que Aristóteles haveria separado completamente do discurso filosófico⁵.

¹ FOUCAULT, M., *L'ordre du discours*, p. 18.

² FOUCAULT, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 7.

³ Idem.

⁴ Ibid., p. 17.

⁵ Ibid., p. 32.

De um lado, Platão utilizava-se da reminiscência para interiorizar o desejo de conhecer no próprio conhecimento, afirmando que “antes mesmo de desejares saber, sabias, já havias sabido.”⁶ Na reminiscência, se somos levados ao conhecimento é por já o possuímos, de modo que somos levados simplesmente a lembrar o que já sabemos. No *Fédon*, com o intuito de provar a imortalidade da alma, Sócrates argumenta o seguinte: “o nosso conhecimento é somente recordação. Se este princípio é exato, temos de ter aprendido em outro tempo as coisas de que nos recordamos. E isso não é possível se nossa alma não existir antes de receber esta forma humana.”⁷ Desse modo o conhecimento não seria aparentado ou comprometido com qualquer imposição perspectiva do nosso corpo, nem tampouco seria uma aquisição que forneceria vantagens ao seu enunciador; antes, o conhecimento seria livre de qualquer arbitrariedade enquanto considerado como a lembrança operada pela atividade da alma das ideias universais e necessárias.

Por outro lado, negando o tema da reminiscência platônica, no início do seu livro que posteriormente será organizado e intitulado por estudiosos de seu pensamento como *Metafísica*, Aristóteles defende um desejo natural ao conhecimento em todo homem: “Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas”.⁸ Aqui, Foucault chama a atenção para a prova aristotélica desta naturalidade do desejo de conhecer no homem. Para o estagirita temos algo como uma sensação, que é especificado como uma satisfação ao conhecer, que se dá apesar da inutilidade do conhecimento. Ora, para Aristóteles, se as sensações de prazer são explicadas pela utilidade que as ações têm para aqueles que as executam, como no caso do prazer que temos ao nos alimentar, que é explicado pela demanda de nutrição dos nossos organismos, ao contrário, tal satisfação ao conhecer, face à inutilidade do conhecimento, que não supre nenhuma necessidade corporal, só pode ser explicada porque o conhecimento estaria ligado à nossa causa final, visto que somos portadores de uma alma racional.

⁶ Ibid., p. 17.

⁷ PLATÃO, *Fédon*, p. 135.

⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 11.

Vejamus como Foucault analisa esta passagem da *Metafísica* de Aristóteles:

enquanto o homem permanecer no nível animal da sensação, permanece no nível do que é útil para a vida. Mas, se encontrar satisfação em sensações que não são diretamente úteis, é que já está se delineando o ato de um conhecimento que, por sua vez, não estará subordinado a nenhuma utilidade, visto que é, em si mesmo, seu próprio fim.⁹

A satisfação que encontramos no conhecimento, para Aristóteles, é aquela da felicidade da contemplação, e não se confunde com qualquer prazer corporal, visto que este último não diferencia o nosso ser dos outros animais. Seguindo tal raciocínio aristotélico sobre a natureza do conhecimento, Foucault nota que, “imediatamente o corpo, o desejo são elididos; o movimento que no próprio nível raso da sensação leva rumo ao grande conhecimento sereno e incorporeal das causas, esse movimento já é, em si mesmo, vontade obscura de alcançar essa sabedoria, esse movimento já é filosofia.”¹⁰ Requisitada como causa final do homem, a contemplação filosófica existe por si mesma enquanto ciência “teorética dos primeiros princípios e das causas”¹¹, sendo livre de qualquer propósito externo. Considerada sob tais premissas a filosofia ganha um estatuto elevado e distingue-se de toda baixeza das sensações corpóreas que caracteriza o desejo animado pela utilidade. Na concepção de Aristóteles, o desejo que anima a contemplação filosófica não é da mesma natureza e nem se aparenta aos prazeres mundanos próprios a todo animal, mas revela-se ligado à singularidade humana, ou seja, à sua causa formal, definida pela sua alma racional.

Desta forma, seguindo a análise de Foucault, vemos que, quando Aristóteles analisa as filosofias que o precederam, ele as define sempre por determinadas relações com a verdade. Em sua teoria das causas observamos que determinada relação com a verdade irá constituir sempre a causa material, a causa eficiente, a causa formal e a causa final de cada filosofia anterior. Assim, visto que para Aristóteles cada um de seus ante-

⁹ FOUCAULT, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 14.

cessores trilhou um caminho no interior da própria verdade, nota-se que a relação do filósofo com a verdade seria aquela de um pertencimento mútuo: “É ela que está substancialmente presente naquilo de que ele fala; é ela que age de forma eficiente no desenvolvimento da filosofia; é ela que dá forma à singularidade de cada filosofia; é ela que serve de fim para todas as colocações do filósofo.”¹² Articula-se desta forma, “por séculos e até nós, sem dúvida, o modo de existência histórico da filosofia”¹³: porque a verdade impõe a lei ao discurso filosófico, este seria distinto da retórica política, que estaria voltada ao interesse particular. Com isso, a filosofia é destinada à interioridade do discurso verdadeiro, que se encontraria em outra dimensão em relação à exterioridade dos desejos. Tal exterioridade era representada, naquele momento, pelo sofista.

Para Aristóteles, diferentemente da filosofia, o discurso da sofística não constituiria verdadeiramente argumentos. Ele sustenta que o erro na filosofia seria possível, mas o erro se daria na dimensão do erro argumentativo, ou seja, pela ignorância da totalidade da verdade que guia os raciocínios se poderia chegar a uma confusão entre verdade e falsidade. No entanto, esta confusão entre verdade e falsidade que poderia acontecer no discurso filosófico já estaria em uma dimensão própria, uma dimensão de honestidade contrária à desonestidade sofística. Do ponto de vista aristotélico, o sofista “está numa dimensão diferente daquela do raciocínio verdadeiro ou falso; está do lado da aparência de raciocínio.”¹⁴ A diferença que se estabelece no pensamento aristotélico entre o sofisma e o raciocínio filosófico não é a mesma da relação entre verdadeiro e falso, mas sim o do discurso honesto e do desonesto. Há aqui, portanto, uma relação moral que antecederia a relação puramente epistemológica. Se, por um lado, a filosofia seria coagida pela verdade e alcançaria seu “efeito de verdade” através de silogismos, isso se daria porque ela aceitaria premissas determinadas que levariam à determinadas conclusões. Por outro lado, Aristóteles enfatiza que o sofisma não alcança seu “efeito de vitória” respeitando a imposição do conceito, ou seja, não se desenvolveria prendendo-se àquilo que é significado pelos signos. A formação do sofisma, ao contrário, seria movida pelo interesse pecuniário e se aproveitaria

¹² FOUCAULT, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 34.

¹³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

da materialidade dos símbolos linguísticos para enganar, sendo o próprio sofisma nada mais que “uma tática interna a essa materialidade.”¹⁵ Para o pensamento aristotélico, o sofisma está fora do universo de sentido em que se podem distinguir os enunciados verdadeiros dos enunciados falsos, porque nele “é sempre a materialidade do discurso que está posta em jogo em seus diferentes aspectos.”¹⁶ Opera-se, nesta recusa do discurso sofisticado, motivada pela razão de que ele seria identificado como aquele que se dá na materialidade dos signos, a construção de uma realidade ideal dos conceitos na qual a filosofia poderá conceder a si mesma a possibilidade de ser comandada pela “necessidade conceitual”.¹⁷

A importância da oposição com a sofística é fundamental para a filosofia criar o seu campo de verdade. Aqui, em concordância com Gilles Deleuze, que havia desenvolvido uma crítica semelhante ao pensamento do Mesmo em seu livro *Diferença e repetição*, publicado em 1968, para Foucault a filosofia cria a “condição da apofântica”¹⁸ na distância que acredita tomar com relação à materialidade discursiva.

Nesta análise, aquilo que Foucault quer mostrar, ecoando uma fórmula presente no primeiro prefácio de *História da loucura*, é a invenção do espaço de interioridade da filosofia pelo gesto excludente da exterioridade da materialidade do discurso e dos desejos. No prefácio original do primeiro livro da arqueologia, a constituição atual da oposição entre razão e loucura é atribuída ao “gesto que separa a loucura”¹⁹, ou seja, a história das separações trágicas formadoras da identidade de nossa cultura mostraria como a positividade da razão, interiorizada na identidade do homem, com seus poderes de afirmar a verdade, é construída pela negatividade da loucura, identificada como erro e ilusão, que se dá quando o homem perde a sua própria verdade na doença mental.²⁰ Uma década após *História da loucura*, vemos novamente que, descrevendo a exclusão dos sofistas, Foucault afirma: “O gesto que definiu por exclusão um exterior do discurso filosófico e uniu de um determinado modo a filosofia

¹⁵ Ibid., p. 46.

¹⁶ Ibid., p. 44.

¹⁷ Ibid., p. 48.

¹⁸ Idem.

¹⁹ FOUCAULT, M., *Dits et écrits I*, p. 159.

²⁰ Este tema de *História da loucura* é abordado em meu livro RIBAS, T. F. *Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia* (p. 37).

e a verdade, esse gesto deve realmente caracterizar nossa vontade de saber.”²¹ Novamente, aquilo que é visto como fundamental é uma recusa que se dá na história, formando um espaço de verdade em oposição a um espaço de erro, ilusão, mentira.²² Em resumo, se antes, no nascimento da arqueologia, tratava-se de perceber a construção da razão pela exclusão da loucura e a verdade do homem como ser racional na oposição ao doente mental, agora, neste momento inicial das pesquisas genealógicas, trata-se de mostrar a criação histórica do próprio espaço em que os jogos do verdadeiro e do falso puderam se desenrolar na oposição a um discurso que, preso em sua própria materialidade, seria identificado como ligado aos desejos externos ao conhecimento.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze já havia analisado como a filosofia aristotélica consolidaria uma oposição em que a diferença é aprisionada na relação com a identidade conceitual:

Tal é o princípio de uma confusão ruinosa para toda filosofia da diferença: confunde-se a atribuição de um conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado. É o passe de mágica implicado no momento feliz (e talvez todo resto decorre: a subordinação da diferença à oposição, à analogia, à semelhança, todos os aspectos da mediação). Então a diferença não pode ser mais que um predicado na compreensão do conceito.²³

O pensamento filosófico que mantém a primazia da identidade conceitual sobre a diferença, fazendo da diferença simplesmente algo em relação à identidade, não consegue pensar a diferença por ela mesma. Presupõe, assim, a naturalidade do campo conceitual, sem perceber como o seu acontecimento histórico impôs “a analogia de uma semelhança”²⁴ às múltiplas diferenças. Contra o pensamento conceitual da filosofia como algo natural, Nietzsche já afirmava que “a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica.”²⁵ Assim, na trilha de Nietzsche, tanto para Deleuze quanto para Foucault, a dife-

²¹ FOUCAULT, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 38.

²² Ver *Ibid.*, p. 208.

²³ DELEUZE, G., *Différence et répétition*, p. 48.

²⁴ FOUCAULT, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 203.

²⁵ NIETZSCHE, F., *A gaia ciência*, livro III, parágrafo 111.

rença deve ser pensada como primordial, sendo as identidades conceituais sempre uma imposição secundária.

Estando preso à concepção metafísica de verdade, o pensamento político filosófico apresentou-se frequentemente ligado a uma avaliação do poder em termos jurídicos, posicionando-se fora da história, sob um olhar transcendente. Enquanto interrogarmos o poder acerca de sua legitimidade ou ilegitimidade, sobre o bem ou o mal que ele exerce, ainda estaremos presos a um pensamento incapaz de interrogar as relações de poder como acontecimentos históricos. Ainda presa à vontade de verdade, a teoria política continuou um “sistema de representação do poder que foi em seguida transmitido às teorias do direito: a teoria política permaneceu obcecada pelo personagem do soberano.”²⁶ Perguntar-se pela legitimidade, pelo direito, pela legalidade quando nos voltamos para a análise do poder seria adotar uma busca por fundamento longínquo que deveria pautar nossas ações na objetividade de uma verdade em que todos poderiam se reconhecer.

Assumindo-se inserida em relações de poder a filosofia não terá um papel jurídico-legislador, não falará de um lugar privilegiado trazendo a norma para todos os outros lugares, mas, ao contrário, reconhecendo as condições históricas de possibilidade de seu próprio saber, fará com que este saber atue na elucidação e intensificação das relações de poder que se escondiam da nossa percepção sob o véu da legitimidade. Assim, como afirma Foucault, ainda no texto *Nietzsche, a genealogia, a história*, o saber histórico produzido nestas análises “não é feito para compreender, ele é feito para cortar.”²⁷ O valor político de sua abordagem está em tornar visível a multiplicidade de forças concorrentes que são abafadas em nome de um suposto apaziguamento, sua força está em mostrar que aquilo que se vê como pacificação em uma perspectiva, mesmo que esta perspectiva seja hegemônica, esconde sempre um jogo de dominações violentas. Não se trata de compreender a realidade, como se o seu discurso pudesse conter a verdade. O saber genealógico corta o que estava cristalizado pela naturalização das práticas, fragmenta, assim, aquilo que se impunha como universal e constituía os limites de nosso modo de ser.

²⁶ FOUCAULT, M., *Dits et écrits III*, p. 150.

²⁷ FOUCAULT, M., *Dits et écrits II*, p. 148.

Deste modo, o papel da filosofia não será o de “descobrir o que estava escondido, mas o de tornar visível aquilo que precisamente é visível, ou seja, de fazer aparecer aquilo que de tão próximo, aquilo que de tão imediato, aquilo que de tão intimamente ligado a nós mesmos, não o percebemos.”²⁸ Sua analítica do poder posiciona-se, então, no interior de lutas específicas descrevendo fatos que eram ativamente esquecidos em prol da narrativa dominante e que produziam, por exemplo, uma forma de vida como *normal*, ou seja, os fatos cujos esquecimentos contribuíam ao funcionamento de um assujeitamento por uma dominação mascarada. Para Foucault, trata-se de mostrar que “ao pensarmos as relações de poder segundo o modelo das relações jurídicas, mascara-se o fato da dominação.”²⁹ Se o campo do saber que estrutura os limites das nossas prática está constantemente em disputa, qualquer tentativa de exaurir a possibilidade da crítica transformadora deste campo pela imposição de uma verdade de valor universal se identificará sempre com uma opressão que busca esconder-se para garantir seu funcionamento.

Se a filosofia política ainda condicionada por uma noção de verdade como descoberta buscava as regras ideais para o jogo político, isso se dava porque ela era incapaz de reconhecer que quaisquer normas que se coloquem como universais estarão sempre negando seu incontornável posicionamento histórico e político para silenciar posições concorrentes. Assim, em vez de funcionar como crítica das relações de poder, a filosofia que se coloca em posição de julgar a legitimidade do poder assume continuamente a posição que mascara a pluralidade de forças. Neste sentido, Lorenzini nos mostra porque, segundo a visão foucaultiana, a análise do poder em termos jurídicos seria incapaz de efetivar uma verdadeira crítica às relações de poder, pois “a força crítica de uma filosofia política que, tendo por objetivo colocar em questão as instâncias de poder, acaba, no entanto, retirando seus conceitos fundamentais dos discursos fabricados por elas, sem os submeter à problematização, é neutralizada desde o início.”³⁰ Em resumo, interrogar o poder por uma abordagem jurídica é, desde o início, adotar, ao mesmo tempo, uma lente inadequada às vicissitudes das relações de poder, porque voltada ao encobrimento da multipli-

²⁸ FOUCAULT, M., *Dits et écrits III*, pp. 540-541.

²⁹ DUARTE, A., *Vidas em risco*, pp. 215-216.

³⁰ LORENZINI, D., *La politique des conduites*, pp. 11-12.

cidade; do mesmo modo, é também adotar uma posição política ligada às formas hegemônicas de poder estabelecidas em nossa sociedade, porque tal concepção as reforça ao valer-se de seu campo epistemológico.

A teoria político-jurídica não problematizava os jogos de poder presentes na microfísica do nosso cotidiano porque estava presa a uma teoria do conhecimento incapaz de perceber a contingência dos campos de saber. Deste modo, a teoria política que Foucault recusa-se a levar adiante por estar presa à busca de um fundamento mostra-se pertencente a uma vontade de saber moderna: em vez de fornecer alternativas a estas relações de poder que nos limitam, tal filosofia político-jurídica abafa a proliferação de resistências ao reforçar o campo de saber em que elas encontram seu apoio. Assim, contra a representação do poder que se dava através do modelo do direito, Foucault procurará pensar o poder por um modelo estratégico.

Recusadas quaisquer abstrações de origem ou fundamento, na efetivação de sua “filosofia analítica da política”³¹ observamos então que, para Foucault, assim como as condições de existência dos saberes deveriam ser buscadas na regularidade dos próprios discursos que efetivamente foram enunciados, assim também a inteligibilidade que se trata de buscar na análise dos jogos de poder não se encontrará em nenhum lugar a não ser nos modos de existência destes próprios jogos.³²

Deste modo, sem pretender formular uma teoria geral do poder, como se fosse possível definir a essência do poder, Foucault, em 1976, no primeiro volume de sua história da sexualidade, esclarecerá que quando ele fala de poder devemos compreender por esta noção “a multiplicidade de relações de força que são imanentes ao domínio no qual elas se exercem, e são constitutivas de sua organização; o jogo que por meio de lutas e de confrontações incessantes as transforma, as reforça, as inverte”.³³

³¹ Ibid., p. 534.

³² Em um capítulo dedicado à passagem das análises do poder disciplinar à questão da biopolítica em Foucault, André Duarte discorre sobre a investigação dos jogos do poder em seu exercício: “Além da redução das estruturas de poder ao campo das relações econômicas, a concentração das análises liberais e marxistas do poder na figura jurídica do Estado também seria responsável pela carência de análises que pudessem descortinar outras formas de exercício do poder, desprovidas de um centro único e primordial. Para suplantar esse *déficit* analítico, Foucault procurou investigar as relações de poder em seu próprio exercício, a fim de capturá-las na materialidade de seu jogo.” (DUARTE, A., *Vidas em risco*, p. 211)

³³ FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, pp. 121-122.

Qualquer exercício de poder deve ser analisado no seu caráter relacional de forças que incidem em pontos específicos e diversificados do nosso cotidiano de maneira instável, mas que eventualmente cristalizam-se temporariamente em instituições. Pensado através de uma concepção nominalista, o poder será compreendido como o nome a partir do qual serão pensadas as situações estratégicas específicas que atravessam o corpo social. É por isso, então, que podemos afirmar que o poder, não tendo um ponto central de aplicação, “está em toda parte”.³⁴ O poder está sempre presente porque agimos em toda parte, mesmo na constituição de nossos saberes. Sendo assim, o poder não emana de um ponto central, ele não é algo que alguns detêm e outros não, mas, pensando de modo analítico, a atuação do poder se dá pela relação entre pontos diferentes de nossas práticas, produzidos justamente pela sua desigualdade. Assim, as resistências a determinados mecanismos de poder não se dão “fora do poder” mas sim no próprio jogo de poder. Nas relações de poder as resistências “são o outro termo”.³⁵ É preciso analisar a relação entre poder e resistência como o embate de estratégias, como uma agonística de forças.³⁶

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores)

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits vol. I*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

_____. *Dits et écrits vol. II*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

_____. *Dits et écrits vol. III*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

³⁴ Ibid., p. 122.

³⁵ Ibid., p. 127.

³⁶ Ver FOUCAULT, M., *Dits et écrits IV*, p. 238.

_____. *Dits et écrits vol. IV*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

_____. *Histoire de la sexualité I – La volonté du savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Seuil/Gallimard, 2011.

_____. *L'ordre du discours*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

LORENZINI, D. *La politiques des conduites, pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. Tese de doutorado. Paris: Université Paris-Est Créteil, 2014.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Os Pensadores)

RIBAS, T. F. *Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia*. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

Belo impossível: a construção do conceito de beleza no pensamento de Sartre

Vinicius Xavier Hoste
(UFES)

I

Em sua vasta obra Sartre nunca chegou a estabelecer propriamente um sistema estético. Numa entrevista concedida a Michel Sicard¹, o pensador francês revela a intenção de conceber uma estética na qual a “teoria do belo” constituiria uma parte importante; tal projeto, todavia, jamais se concretizou. Por isso, a “teoria do belo” em Sartre não é facilmente definível, já que, como demonstra Sicard (2008, p. 13, tradução nossa), ela “[...] foge aos fundamentos kantianos da estética e é, na realidade, profundamente estratificada”. Com efeito, o belo jamais ganhou uma forma definitiva no pensamento sartreano, pelo contrário, como o próprio Sartre (1981, p. 15, tradução nossa) admite, ele é tratado de “[...] diferentes maneiras aparentemente não ligadas entre elas”. Entretanto, se à primeira vista essas diferentes maneiras parecem não manter relação alguma, existe no pensamento sartreano, dentro dessa multiplicidade de “belos”, “a ideia do belo”.

A partir dessas considerações iniciais, aquilo que nos propomos aqui é justamente tentar recuperar alguns aspectos dessa “teoria do belo”, estabelecendo, a partir de alguns apontamentos, o que seria essa beleza que se apresenta de maneira esparsa em todo pensamento sartreano. Para isso, pretendemos aprofundar algumas indicações importantes que Sartre faz sobre a beleza em suas obras, tentando encontrar nelas uma ligação, pois acreditamos que todas as “belezas” sartreanas possuem alguma afinidade, que elas fazem parte de uma ideia mais abrangente sobre o belo.

¹ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Penser l'art*, pp. 15-20.

II

Iniciaremos nossa abordagem do belo em Sartre a partir de *L'imaginaire*, obra publicada em 1940, em que o autor afirma categoricamente que “[...] o real nunca é belo. A beleza é um valor que só poderia ser aplicado ao imaginário e que compreende a nadificação do mundo em sua estrutura essencial” (SARTRE, 2010, p. 371, tradução nossa). Ora, notamos nessa passagem que Sartre exclui o belo da realidade, tornando-se assim um valor unicamente atingível através do imaginário, do irreal. Mas o que isso implica? Para entender melhor tal questão é imprescindível abordar alguns conceitos-chave de *L'imaginaire*.

Sartre não considera a imagem como uma coisa, ela não é vista por ele como algo que ocorra dentro, e tampouco fora da consciência, já que em sua concepção a consciência não é um espaço, não possui dentro ou fora, mas é sempre uma relação. O filósofo francês parte do princípio de intencionalidade, que pressupõe a consciência como despojada de qualquer conteúdo, e entende que toda consciência deve ser sempre consciência de alguma coisa. Consequentemente, uma consciência que imagina não possuirá uma imagem dentro de si, mas, como afirma Cabestan (1999, p. 7, tradução nossa), ela será “[...] a consciência imaginante de alguma coisa”. A imagem ganha com isso o status de consciência *sui generis*, ela se dá em relação a uma consciência imaginante e se diferencia de uma consciência que percebe, de modo que não é a consciência perceptiva que imagina, pelo contrário, para que haja uma consciência imaginante é preciso que a consciência perceptiva desapareça.

Desse modo, não pode haver imagem sem uma consciência imaginante: as imagens são produzidas pela espontaneidade dessa consciência e “[...] dela dependem totalmente, possuindo uma vida artificial” (COELHO, 1978, p. 391), isto é, irreal. A imagem não pode possuir um caráter independente, objetivo, e mesmo aqueles objetos que costumamos chamar imagem (fotografias, telas, gravuras, etc.) nada mais são do que um suporte material (*analogon*) sobre o qual a consciência imaginante pode formar uma imagem.

A partir dessas considerações, é possível definir sucintamente a imagem como “[...] um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não

se dá em si mesmo, mas a título de ‘representante analógico’ do objeto visado” (SARTRE, 2010, p. 46, tradução nossa). Logo, para formar uma imagem não basta que a consciência imaginante negue a percepção, mas, além disso, é necessário que haja um “representante analógico”, um *analogon* como fala Sartre, que nada mais é do que algo (físico ou psíquico) que remete de alguma forma ao objeto imaginado, para que, a partir dessa remissão, um saber estruture a imagem. O *analogon* serve como um “equivalente” daquilo que se quer imaginar e, segundo Cabestan (2004, p. 99, tradução nossa), ele poderia ser definido como “[...] um conteúdo imamente apresentando alguma analogia com o objeto visado em imagem”.

Destarte, quando percebemos um *analogon* não é que percebemos uma imagem, mas é por que não estamos imaginando que podemos percebê-lo, pois, como afirma Vauday (2005, p. 9, tradução nossa),

[...] o suporte e a imagem não existem no mesmo espaço, é que a percepção da imagem como objeto material, manipulável e transformável à vontade, o apaga precisamente como imagem, e, inversamente, a focalização na imagem se dá então como um invariante representativo oculto ou como recusa a materialidade do suporte.

Portanto, há uma exclusão mútua entre consciência imaginante e consciência perceptiva: enquanto a consciência perceptiva intenciona o real e o percebe de maneira gradual, a consciência imaginante irrealiza o mundo e “[...] produz seu objeto como uma totalidade bruta” (NOUDEL-MANN, 1996, p. 18, tradução nossa). Essa consciência irrealizante pode ser definida por três características fundamentais: ela “[...] é ao mesmo tempo *constituente, isolante e aniquiladora*” (SARTRE, 2010, p. 348, tradução nossa). Isso significa que a consciência imaginante constitui, a partir de um *analogon*, o objeto em imagem, um objeto que não está realmente presente; nesse ato de criação essa consciência também isola esse objeto de suas relações com o real perceptível; a característica aniquiladora se dá no sentido de que ao criar o objeto imaginado a consciência deve com isso operar uma negação da própria realidade.

Dessa forma, pode-se dizer que irrealizar significa infectar a realidade com o *nada*, negá-la, contudo, como aponta Thana Souza (2010, p. 90), “[...] a concepção de negação na filosofia sartreana implica a conservação daquilo que é negado: se o imaginário nega o percebido, essa

negação não é abstrata, ela parte do real e o mantém o tempo todo como pano de fundo”. Isso significa que a consciência imaginante não nega simplesmente o mundo, mas coloca o mundo enquanto totalidade do real e, ao mesmo tempo, coloca o objeto em imagem como algo que está fora do mundo, negando então esse mundo em relação à imagem e colocando-o como um *nada*. Logo, uma consciência só é capaz de imaginar a partir de um mundo, sendo nele, estando em determinada situação, pois somente a partir dessa situação concreta é que uma consciência pode constituir o seu objeto irreal: “O imaginário é o ato de consciência que nega e mantém aquilo que nega, é aquele ato que ultrapassa o que é visto, mas ultrapassa porque conserva, conserva como *analogon*, como diz Sartre” (SOUZA, 2010, p. 90). Portanto, a consciência imaginante é uma consciência capaz de produzir o irreal, capaz de produzir algo fora do mundo sem, contudo, deixar ela mesma de ser parte desse mundo.

III

Se a partir dessa pequena introdução foi possível entender como Sartre pensa a separação entre real e imaginário, para aprofundar a relação entre o belo e o irreal é mister que abordemos outras reflexões. Na conferência ministrada por Sartre na Universidade Mackenzie de São Paulo em 1960² encontraremos algumas indicações importantes. Nesse texto, o pensador francês afirma que a beleza se dá sempre como uma totalidade, no sentido de que, por exemplo, em uma obra de arte cada elemento está em estrita ligação com todos os outros. Na totalidade cada parte, mesmo podendo ser intencionada por si mesma, refletirá sempre o todo, pois ela só existe como parte desse todo. Nesse sentido, no azul de um determinado quadro podemos ver a totalidade da obra, o que significa que “[...] seu sentido, sua natureza e sua função seriam totalmente diferentes num outro quadro e, considerado sozinho, talvez não se pudesse dizer sequer que seja uma cor bonita” (SARTRE, 1987, p. 8). Isso quer dizer que dentro da totalidade do quadro essa cor, mesmo se considerada em sua particularidade, expressará ainda a totalidade da obra, isto é, o quadro como um todo se manifestará nessa cor, dando sentido e valor a ela, dando-lhe beleza.

² Cf. SARTRE, J-P. Conferência de Jean-Paul Sartre – Universidade Mackenzie (1960).

Essa relação que um elemento mantém com o todo da obra e com cada elemento em particular é o que Sartre irá chamar de estrutura; e o Belo é precisamente a “totalidade contendo estas estruturas” (SARTRE, 1987, p. 8). Mas a partir dessa definição do belo enquanto totalidade, poderíamos questionar se qualquer totalidade seria capaz de revelar-se como bela? De fato, se costuma falar que uma paisagem é bela, no sentido de que há nela tamanha coesão entre o azul do céu e o verde da mata que é possível ver ali uma certa estrutura, uma certa totalidade.

Ora, se podemos ter a impressão de que o belo pode se dar em qualquer totalidade é preciso considerar outra afirmação importantíssima feita por Sartre (1987, p. 11) nesse texto, isto é, que “não podemos considerar que o belo existe fora da arte”. Tal afirmação se coloca em consonância com outra posição expressa em *L'imaginaire*, a de que a obra de arte depende da questão do imaginário, ou seja, que “a obra de arte é um irreal”. A obra de arte enquanto objeto do mundo funcionará como uma matéria que remete ao objeto irreal, como um meio acesso ao objeto estético, como um objeto real que direciona o espectador ao imaginário, em suma, como um *analogon*. Por conseguinte, a obra de arte só poderá ser apreendida esteticamente por uma consciência imaginante. Nessa perspectiva, o vermelho utilizado por Matisse, por exemplo, só pode ser considerado belo se apreendido dentro de uma totalidade irreal; captado fora dessa irrealidade ou simplesmente percebido no mundo o mesmo vermelho não possuiria, nada de estético, mas despertaria simplesmente “um prazer dos sentidos”. Em contrapartida, quando a consciência imaginante apreende esse vermelho, mesmo sabendo que se trata de uma tinta, de uma composição de elementos reais, tais conhecimentos não têm força, ficam em segundo plano, pois o vermelho ganha um novo sentido, eu o apreendo “[...] como fazendo parte de um conjunto irreal, e é neste conjunto que ele é belo” (SARTRE, 2010, p. 364, tradução nossa).

De tal maneira, se é possível ter a impressão de uma totalidade na paisagem, essa é uma impressão ilusória, pois o belo supõe a negação do real e, como assinala Moutinho (2009, p. 312), “[...] se objetos dados à percepção são apreciados como belos, é porque eles foram afetados, enquanto belos, com o índice de irrealidade, isto é, o objeto da percepção converte-se em *analogon* de si mesmo e não é mais percebido”. Podemos acrescentar ainda que a beleza natural é fruto dessa confusão entre real e

imaginário, já que, conforme aponte *Saint Genet: comédien et martyr*: “[...] diante do que chamamos belezas ‘natureis’, acabamos por perceber como se imaginássemos: nós apreendemos o real como irrealidade” (SARTRE, 2011, p. 415, tradução nossa).

Ademais, Sartre argumenta que quando se vê uma bela paisagem pode-se ter a impressão de que a natureza tenha sido criada em toda sua harmonia para que o homem admire sua beleza, contudo, o que se vê, na verdade, é fruto da pura contingência. A natureza não é para o homem, ela não precisa do homem para existir, ela não solicita que se encontre nela alguma forma beleza. Como explica Thana Souza (2008, pp. 129-130), o que o homem faz diante do que ele acredita ser uma beleza natural são hipóteses: “todas as relações que estabelece são hipóteses, já que elas não são garantidas por nenhum ser preexistente e criador – e pensar que esse ser existe também é uma hipótese”.

Diante disso, a beleza natural é vista por Sartre como um simples capricho, como um devaneio, um sonho em plena realidade: imagino na realidade uma relação que não existe. Mas, se não há um criador na natureza, se sua ordem é contingente, esse fato pode impulsionar o homem a dar uma ordem a essa casualidade. Um pintor, por exemplo, organiza o acaso na tela, coloca nela um fim absoluto que não está presente na natureza e nos oferece “a unidade total do mundo” (SARTRE, 1987, p. 15). Como mostra *Qu’est-ce que la littérature?*, ao pintar uma paisagem o artista doa necessidade e ordem àquilo que originalmente é fruto da contingência. O artista se coloca como essencial, e como criador concede a possibilidade de beleza ao que antes era acaso: “[...] a arte é aqui uma cerimônia do dom” (SARTRE, 1972, p. 67, tradução nossa). O artista organiza os acasos e reorganiza o mundo enquanto totalidade imaginária, ele consegue sobrepor “[...] a unidade do espírito no lugar da diversidade da coisa” (SARTRE, 1972, p. 50, tradução nossa). Conseqüentemente, nada que estará na obra será por acaso, ou melhor, mesmo o acaso, mesmo o caos será ainda parte de um sentido, pois na arte é como se tudo existisse “em razão da beleza”.

Assim, a ordem das coisas se inverte: enquanto na natureza o criador é imaginário e a paisagem real, na arte a obra é imaginária e o criador real. Além disso, a partir da criação, o artista se responsabiliza pelo universo, exigindo que seu espectador faça o mesmo, que não reste passivo

diante da obra: a beleza não se desvela a um espectador passivo, mas só se mostra àquele que se coloca diante dela como um co-criador da obra. O artista toma para si uma responsabilidade ao conferir uma nova ordem às coisas, mas ao fazer isso ele exige do público a mesma responsabilidade: ambos se encontram no mesmo nível e a beleza só aparece através da participação mútua.

Desse modo, o movimento iniciado pelo artista não é um movimento completo, é somente o movimento inicial que solicita ao espectador a continuidade do ato criativo. Como assinala Moutinho (2009, p. 309), o espectador “não apenas frui, ele *cria a obra*”, e é nesse processo de criação contínua que está, para Sartre, a Beleza. É somente por um ato de criação imaginante do espectador que o belo pode ganhar vida, pois o belo só existe em um movimento dialético onde artista e público são exigidos: “o artista deve confiar a um outro a responsabilidade de completar aquilo que ele começou” (SARTRE, 1972, pp. 58-59, tradução nossa).

Por tal razão, apesar de afirmarmos anteriormente que o belo se dá dentro de uma totalidade, não se trata de uma totalidade pré-concebida e já finalizada pelo artista, mas de um movimento de totalização que se inicia com o artista e que só se completa pelo público. Quando o artista reconstrói o real através do irreal, ele sugere uma totalidade que é justamente o objeto estético, isto é, aquilo que pode ser belo; o espectador, por sua vez, tem possibilidade de irrealizar a obra permitindo com isso o desvelamento da beleza. A beleza deve ser compreendida no sentido da unidade, da unificação, contudo, não como “[...] a coisa total, mas a totalização de um conjunto” (SARTRE, 1981, p. 16, tradução nossa). Como aponta Sartre (2008, p. 145, tradução nossa) em um artigo sobre Lapoujade³:

O belo não é uma cor uniforme. Servem-lhe duas unidades, uma visível e a outra secreta. Se chegasse o momento em que, ao final de uma longuíssima pesquisa, pudéssemos resumir a obra através de um simples olhar, o objeto se reduziria à sua inerte visibilidade, a beleza esvair-se-ia, restaria somente o prazer. Dito de outra forma, a unificação continuamente perseguida pelo pincel e posteriormente por nosso olho deve se dar ela mesma através de uma recomposição permanente de uma certa presença.

³ Cf. SARTRE, J.-P. Il pittore senza privilegi. In: *Pensare l'arte*.

Quer dizer, desvelar a beleza de uma obra não é apreender uma totalidade-fixa, mas adentrar em um movimento de totalização; e se o belo só pode ser encontrado na arte, ele só pode aparecer graças ao esforço mútuo, isto é, do artista e do público que reconstroem juntos a beleza de um todo. De tal forma, não encontraremos a beleza a não ser através de um percurso pessoal de engajamento imaginante na obra, de um percurso de totalização que, como nota Astier-Vezon (2013, p. 237, tradução nossa), “[...] reenvia à categoria da práxis, à capacidade humana de operar nas coisas uma atividade sintética”.

IV

Vimos até aqui que o belo é uma irrealidade que só se dá através da arte, mas que ele não é simplesmente a finalidade da arte, pois, mais do que isso, ele existe como sua carne, como seu sangue, como seu ser; um ser que só ganha vida graças ao esforço mútuo do artista e do espectador. O artista cria um objeto estético, conferindo ordem ao acaso; esse objeto requisitará em troca um movimento imaginante por parte de quem lhe aprecia para que a beleza possa viver. Em consequência disso, como Sartre (1943, p. 231, tradução nossa) sublinha em uma pequena passagem de *L'être et le néant*, “na intuição estética” eu só consigo apreender o belo “através de uma realização imaginária de mim mesmo como totalidade Em-si e Para-si” (SARTRE, 1943, p. 231, tradução nossa), ou seja, através de um movimento de totalização da obra e de mim mesmo. Dessa maneira, a beleza se aproxima daquilo que Sartre descreve nessa mesma obra como o Em-si-Para-si⁴, pois ela “[...] é uma unificação totalizadora que dá através desta totalização o espectro de uma totalidade que jamais é alcançada” (SARTRE, 1981, p. 16). Ora, o belo, de modo similar ao Em-si-Para-si, é algo desejável, mas, ao mesmo tempo, inalcançável. Por isso, a beleza habitará o mundo como um valor irrealizável, ou, como aponta Sartre (1983, p. 463, tradução nossa) em *Cahiers pour une morale*, “[...] ao pé da letra, a beleza (o mundo como que recriado por uma liberdade) não existe”.

⁴ O Em-si-Para-si é a totalidade irrealizável perseguida pela realidade humana, isto é, existir como um ser “que seria seu próprio fundamento” (SARTRE, 1943, p. 402, tradução nossa), ou, como escreve Perdigão (1995, p. 106), ser “uma coisa consciente”, uma coisa consciente e responsável “pela criação permanente de si”.

A beleza é, segundo *L'être et le néant*, “o valor enquanto transcendência”, e, assim como o valor, a beleza deve ser produzida, criada e recriada a todo momento, quer dizer, tanto o valor quanto a beleza só vêm ao mundo pela realidade humana. Segundo Sartre (1943, p. 674, tradução nossa), o valor é a falta que faz com que o homem se determine “em seu ser como *falta*”. Com isso, colocar o valor no mundo é transcender a si mesmo *rumo a* alguma coisa, ou seja, é o homem que ao se transcender determina o valor das coisas do mundo. A beleza enquanto valor representará para o homem a transcendência de seu próprio Ser, isto é, a projeção de um estado ideal do mundo que é correlativo de uma projeção ideal de si mesmo. Ademais, a concepção da beleza como valor implicará que ela se torne um valor impossível de ser realizado, uma irrealidade que só se fará presente na arte. Em contrapartida, na realidade a beleza só será apreendida como inalcançável, como ausente, como algo que só se mostra negativamente, que só se “[...] desvela implicitamente através da *imperfeição do mundo*” (SARTRE, 1943, p. 231, tradução nossa).

No entanto, se a beleza só se mostra no mundo como antítese da imperfeição, isso não significa que o belo seja concebido como um estado de perfeição estética, de ordem, de simetria. Como escreve Sartre (1981, p. 16, tradução nossa): “A Beleza não é necessariamente aquela de Rafael: ela pode ser um corpo torturado”. Ou seja, o belo, mesmo enquanto valor inatingível não significa necessariamente algo harmonioso e agradável, mas pode se revelar naquilo que tomamos como grotesco, naquilo que é feio, horripilante, dissonante, disforme, caótico. O belo não se opõe ao feio, e essa oposição à imperfeição não leva necessariamente ao esteticamente perfeito.

V

Muitos artistas optam por uma beleza morta, ou, como coloca Sartre (2008, p. 141, tradução nossa), por “[...] uma escritura mais legível, que é necessariamente um estilo antigo que se tornou convencional”. Mas, essa “beleza tradicional” não interessa muito ao filósofo francês, pelo contrário, lhe causa certa repulsa, é vista como uma traição, já que tal “[...] beleza trai os homens e se coloca do lado dos reis” (SARTRE, 2008, p. 142, tradução nossa). Tiziano Vecellio é, para Sartre, o exemplo por exce-

lência do belo que trai os homens, que se coloca do lado dos poderosos. A beleza que se apresenta em Tiziano é como uma traição, porque que visa enganar, reconfortar, em suma, intenta passar essa ideia de perfeição através de uma “harmonia preestabelecida” que procura esconder a decadência da nobreza de sua época: “O belo se mostra indestrutível; a sua imagem sagrada nos protege: enquanto ele estiver entre nós a catástrofe não acontecerá” (SARTRE, 2005, p. 97, tradução nossa).

Em comparação com as obras de Vecellio, Sartre coloca a pintura do Tintoretto⁵, já que enquanto as obras do primeiro apresentam unidade, harmonia e cores vivas, as do segundo se caracterizam pela desordem, pelo tom inacabado, pelo clima de abandono. Nesse sentido, a pintura do Tintoretto, em oposição à beleza apaziguante de Tiziano, será definida pela “presença da feiura”. Essa pretensa “feiura” não significará, contudo, ausência de beleza, mas sua forma de aparição; o feio, dirá Sartre (2005, p. 121, tradução nossa), não significa aqui simplesmente uma sensação desagradável de desordem, mas a sensação “[...] da ordem corroída por uma desordem mais ou menos escondida”. Além disso, como esclarece Sicard (2008, p. 14, tradução nossa), “[...] o belo e o feio misturados testemunham a monstruosidade fundamental do Homem e da Natureza que se unem em uma copulação grotesca onde a matéria retoma a prioridade sobre o espírito”.

Por isso, a beleza do Tintoretto não reconforta, mas incomoda, não apazigua, mas perturba, não se entrega facilmente, mas exige empenho, recusando-se a ser simplesmente mercadoria. Em contrapartida, o feio na sua obra é justamente a forma de aparição da beleza, pois ele é também um movimento “[...] de totalização, complexo, que supõe que a totalidade não seja dada inicialmente, mas que ela se descubra em uma relação complexa com o espectador, sob a forma do horror” (SICARD, 1989, p. 293, tradução nossa). Assim, a beleza do Tintoretto é desconcertante, pois suas formas são excessivas e abundantes, suas composições são como partituras a serem decifradas, são como meandros, armadilhas que se impõem e nos conduzem vertiginosamente por seu sentido.

⁵ Entre o início dos anos 50 e o início dos anos 60 Sartre escreveu uma série de textos sobre o Tintoretto com o intuito de desenvolver uma *biografia existencial* sobre o pintor italiano. A obra, contudo, jamais foi concluída. Os textos foram reunidos em uma tradução italiana, c.f. SARTRE, J-P., *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*.

Nessa mesma linha, poderíamos falar também do belo em Wols⁶, desse belo que, segundo Sartre (2008, p. 188, tradução nossa), é abominação, é uma flor do mal que “[...] não atenua nada, pelo contrário, reforça a angústia”. Como escreve o pensador francês, nas suas telas “[...] a integração rigorosa das formas e suas maravilhosas, ternas cores têm o único objetivo de manifestar a nossa danação” (SARTRE, 2008, p. 188, tradução nossa). Ora, essa beleza não ilude, não tenta reconfortar o sentido das coisas, mas restituí-lo de modo a nos revelar a liberdade humana.

Portanto, dizer que Sartre encontra beleza também no feio, no grotesco, no absurdo não significa que ele adentre em uma antiestética, em uma absoluta negação do belo, mas que o belo não é simplesmente o antônimo de feio. Sartre domestica a beleza, e a estratificação desse conceito lhe permite relativizá-lo de modo a tornar-lhe um objeto declinável segundo aquilo que a situação exige, mas sem que isso signifique uma perda do seu sentido, isto é, do fato de que a beleza só existe pela participação tanto do artista, que confere ordem à contingência, quanto do público, que dá vida à obra.

O belo em Sartre não é, portanto, um requisito a ser preenchido, não é algo que exista *a priori*, uma ideia platônica; o belo é um movimento, um perpétuo movimento de totalização, e quando esse movimento se interrompe, ele se esvai. A beleza é um caminho a ser revelado, ou, como escreve Astier-Vezon (2013, p. 237), é algo a se conquistar: “[...] ela não é uma essência congelada, mas um movimento em devir”. Assim, para Sartre, a beleza jamais pode ser predefinida, pois enquanto valor ela é uma construção do homem, uma construção que pode ser constantemente reconstruída, reinventada irrealmente a partir de seu contexto.

REFERÊNCIAS

ASTIER-VEZON, Sophie. *Sartre et la peinture*. Pour une redéfinition de l’analogon pictural. Paris: L’Harmattan, 2013.

CABESTAN, Philippe. *L’imaginaire Sartre*. Paris: Ellipses, 1999.

⁶ Cf. SARTRE, J-P. Dita e non-dita. In: *Pensare l’arte*.

_____. *L'être et la conscience: Recherches sur la Psychologie et l'ontolophénomé-
nologie sartrienne*. Bruxelles: OUSIA, 2004.

COELHO, Ildeu Moreira. *Sartre e a interrogação fenomenológica*. 1978, 472 f. Tese
(Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1978.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. A lógica do engajamento: literatura e metafísica
em Sartre. *Discurso*. São Paulo, n. 39, 2009, pp. 291-320.

NOUDELMMANN, François. *Sartre: l'incarnation imaginaire*. Paris: L'Harmattan,
1996.

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

_____. *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. Penser l'art. Entretien avec Michel Sicard. In: SICARD, Michel (Org.).
Obliques: Sartre et les arts. Nyons, Éditions Borderie, n. 24-25, 1981, pp. 15-20.

_____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. Conferência de Jean-Paul Sartre – Universidade Mackenzie (1960). In: *Dis-
curso*, São Paulo, n. 16, pp. 7-32, 1987.

_____. *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*. Milano: Christian Marionotti Edizioni,
2005.

_____. *Pensare l'arte*. Milano: Christian Marionotti Edizioni, 2008.

_____. *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gal-
limard, 2010.

_____. *Saint Genet: comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 2011.

SICARD, Michel. *Essais sur Sartre*. Paris, Éd. Galilée, 1989.

_____. L'occhio pensante. In: SARTRE, Jean-Paul. *Pensare l'arte*. Milano: Christian
Marionotti Edizioni, 2008.

SOUZA, Thana Mara. *Sartre e a literatura engajada*. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. Ética e estética no pensamento de Sartre. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 4, pp. 84-96, 2010. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art5-rev4.pdf>>. Acesso em 25 de jul. 2015.

VAUDAY, Patrick. Sartre: l'envers de la phénoménologie. *Rue Descartes*, Paris, n. 47, pp. 8-18, 2005/1. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2005-1-page-8.htm>>. Acesso em 05 de ago. 2015.

O *Ethos* da má-fé na ontologia sartriana: Análise de casos na literatura de Dostoiévski

Cristiane Picinini
(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

O que é, para Sartre, agir de má-fé? É a partir das noções centrais que permeiam e dão origem a esse conceito, que faremos uma análise de casos de má-fé na literatura russa, mais precisamente nas obras *Crime e Castigo* e *Memórias do Subsolo* de *Fiódor Dostoiévski*. Para isso, atentaremos aos correlatos desse conceito, a saber: liberdade, angústia, consciência, autenticidade; para então analisarmos os casos de má-fé na ontologia sartriana e na literatura de Dostoiévski, onde Sartre encontrou referências para criar o existencialismo.

CAMINHOS PARA A MÁ-FÉ

Liberdade é a constituição mais íntima e mais profunda do ser do homem. É uma força espontânea absoluta, imprevisível, que mostra um mundo responsável por sentido e sempre se manifesta de forma individual, pois ela é, precisamente, o sentido do fazer humano, e não uma instância metafísica. Porém, ser o cerne ontológico da realidade humana, não implica que a liberdade seja sempre compreendida e acessada em seu próprio caráter, pois esse caráter de livre manutenção de uma realidade individual fica velado por alguma perspectiva, que torna substancial a realidade do sujeito e esconde a verdade do movimento e da atividade que constituem a realidade humana. A consciência se torna, portanto, um acontecimento eventual, ao ponto de passar vidas humanas inteiras vividas para além da experiência fundamental, através da qual a realidade humana acessa a verdade de sua liberdade. Essa experiência é o que Sartre chama de angústia.

Angústia é a experiência da liberdade tomando consciência de si mesma. A angústia não pode ser causada de fora, é preciso que a liberdade escolha tomar consciência de si mesma e de suas possibilidades, dentro dos limites das estruturas de uma situação singular. Não há nenhuma força de repressão que determine ou limite os fins que um sujeito queira eleger como seus, exceto, é claro, dos limites ontológicos da própria condição humana.

Ligada a um instante de suspensão do projeto que define o indivíduo, a angústia é um instante em que a instabilidade da identidade do sujeito se revela e o projeto precisa ser substituído por outro. É posto em jogo o sentido do projeto, e sua existência precisa de uma redefinição de sentido, transformando ou substituindo o projeto. Apenas uma consciência que visa a si mesma pode colocar em suspensão o sentido do projeto, o sentido de uma existência.

O modo de reflexão que Sartre considera mais próprio e originário, é a reflexão pura, no qual o sentido de um projeto é liberado e posto em jogo. São momentos que a filosofia não explorou:

(...) a cada momento, capto essa escolha inicial como contingente e injustificável; portanto, a cada momento estou prestes a considerá-la de súbito *objetivamente* e, em decorrência, transcendê-la e preterificá-la, fazendo surgir o *instante* libertador. Daí a minha angústia, o temor que sinto de ser subitamente exorcizado, ou seja, de tornar-me radicalmente outro; mas daí também o frequente surgimento de “conversões”, que fazem-me metamorfosear totalmente meu projeto original. Não estudadas pelos filósofos, essas conversões, ao contrário, inspiraram amiúde os literatos. Recorde-se o *instante* em que o Filoctetes de Gide abandona inclusive seu ódio, seu projeto fundamental, sua razão de ser e seu ser; recorde-se o *instante* em que Raskolnikov decide se denunciar. Esses instantes extraordinários e maravilhosos, nos quais o projeto anterior desmorona no passado à luz de um projeto novo que surge sobre suas ruínas e que apenas ainda se esboça, instantes em que a humilhação, a angústia, a alegria, a esperança, casam-se intimamente, instantes nos quais abandonamos para captar e captamos para abandonar – tais instantes em geral tem podido fornecer a imagem mais clara e mais comovedora de nossa liberdade. Mas constituem apenas uma entre outras de suas manifestações. (SN, 2008, pp. 585-586)

Sendo ato instaurador da realidade humana, a liberdade é imprevisível e injustificável. A escolha é mistério e indeterminação, manifestação de uma espontaneidade que produz um instante sem elementos definidos, que transforma em objeto o projeto vivido no presente, ao pensá-lo como projeto realizado ou abandonado. Pensemos em um sentimento que afeta a consciência, o medo. A angústia não é relativa a um objeto, enquanto o medo é necessariamente intencional, isto é, a própria consciência fazendo-se “objeto” que tem medo de algo. O medo exige um objeto transcendente à consciência, sendo sempre medo de alguma coisa. A angústia é a captação da condição humana por si mesma, ou seja, a liberdade. Medo e angústia chegam a ser igualmente excludentes, na medida em que “o medo é apreensão irrefletida do transcendente e angústia apreensão reflexiva de si” (SN, 2008, p. 73).

Se determinado modo de se conduzir no mundo é captado como possível, ou seja, constituir certa conduta como possível é “precisamente por ela ser *meu* possível que nada pode me obrigar a mantê-la” (SN, 2008, p. 75). Dessa forma, pode-se observar como o cerne da realidade humana (a liberdade) é uma condição misteriosa, pois nenhuma racionalidade pode determinar ou prever os caminhos da liberdade, seu recorte individual de possíveis concretos e as condutas sob as quais se realizará quando essa racionalidade entra em cena como forma de deliberação, é porque a escolha mais fundamental já foi realizada (é o Para si voltando-se para o Em si, “buscando ser”).

Angústia é “o reconhecimento de uma possibilidade como *minha*” (SN, 2008, p. 80). A apropriação de um possível é um ato livre; assim, o ato é a manifestação plena da escolha (e nunca a escolha mesma); é instauração do bloco de elementos que são conjuntamente postos por esta. Motivos e valores possuem uma inteligibilidade limitada, e esse limite é o próprio ato da escolha, somente explicável por si mesmo. Um trecho de *O Ser e o Nada* o ilustra:

Minha liberdade é o fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores (SN, 2008, p. 83).

O produto do movimento de fuga da consciência com relação a si mesma, é um completa distorção da realidade humana, que percorre por todas as dimensões relativas ao sujeito e sua situação, e portanto, como modo equivocado de pensar e viver. A esse equívoco, Sartre chama de má-fé.

MÁ-FÉ

Se autocompreensão e liberdade são pré-condições para que se constitua uma pessoa humana, devemos levar em consideração a possibilidade de que, a partir dessa liberdade ontológica (pura possibilidade) alguém não se compreenda em conformidade com a verdade de sua condição, e agindo, a partir daí, “de má-fé”. Como, porém, entender essa incompreensão? Como uma decisão motivada pelo caráter? Como uma incapacidade? Como “destino”? Muito embora a má-fé não possa cumprir o papel análogo conceitual de uma ideia de *mal* em sentido moral, o intenso apelo moral do existencialismo sartriano faz com que a discussão em torno do conceito perpassa, a todo tempo, um debate moral. É, portanto, legítimo entender o conceito da má-fé, em Sartre, sem designá-lo sob um âmbito moral? Queremos dizer com “moral” uma ética que pretende determinar a conduta, valendo-se de valores fixos (sejam eles metafísicos, religiosos, históricos etc.). Sartre o rejeitaria porque a existência não se determina por essências, e sempre é preciso decidir por si mesmo a partir de uma situação muito específica.

Má-fé é a noção pela qual se explicará o fenômeno do engano acerca de si, através do qual se vela, para os indivíduos, sua condição de responsabilidade pela realidade individual que instauram ao “escolherem” seus fins, valores, propósitos. A má-fé corresponde, então, para os seres humanos, a um existir inautêntico, em que sua condição ontológica de liberdade será escondida, com a finalidade de evasão frente à angústia – que é a captação de si mesmo enquanto liberdade diante das possibilidades, um dos ingredientes capitais da condição humana, e que acompanha e indica a vivência autêntica da liberdade total.

A adesão àqueles fins, valores e propósitos, na ocultação da liberdade – isto é, a má-fé – é um fenômeno de crença. Porém, a dimensão profunda desse fenômeno tem seu sentido corretamente liberado

somente a partir de uma análise fenomenológica de sua constituição. Mediante essa análise, é possível perceber a forma tripla através da qual o fenômeno se apresenta: sendo um fenômeno de crença, a má-fé possuirá voz na dimensão da conduta, na medida em que é ao mesmo tempo (1) mentira, (2) conduta e (3) crença. Dessa forma, a má-fé se constitui como uma ameaça à condição humana, porque é no esforço de compreender essa condição, que o indivíduo estabelece uma forma parcial de compreender a si mesmo, na tentativa de fugir da experiência da angústia.

Trata-se de mentira na medida em que encobre a verdade da realidade humana, a mentira oculta, mas não “perde de vista” totalmente, tanto é que não deixamos de “saber” acerca de nossa condição, mas apenas a encobrimos. Má-fé também é crença, porque essa mentira é sustentada pela consciência sob a forma de convicção, que falsifica a realidade humana e a correta compreensão do que seja uma crença. E, fechando-se a explicação daquela tripla constituição mencionada acima, a má-fé é conduta, mentira e crença vivida na conduta, o que faz com que sua correção exija uma revisão da concepção mesma de “existência”.

Em razão de ser um engano sobre si mesmo, a má-fé é normalmente confundida com o autoengano. Para Sartre, compreender a má-fé como um tipo de mentira implica distinguir a mentira a si, própria à má-fé, da simples mentira. São fenômenos de consciência diferentes. Na simples mentira, o indivíduo não pode ser enganado, pois a essência da mentira consiste em o fazer intencionalmente. O mentiroso sabe que a verdade é diferente daquilo que ele afirma e sua intenção é enganar o outro ou a si mesmo – e, de algum modo, ele “sabe” que mente.

A negação da verdade dos “fatos” está presente apenas no âmbito transcendente, na mentira *contada*: o sujeito permanece intacto e para além do alcance da própria mentira, não podendo ser vítima dela, em função da transparência da própria consciência, que permanece diante de si mesma. Em suma, a essência da simples mentira é a atitude cínica, a atitude do indivíduo que mente e sabe o que faz.

O que a má-fé luta por esconder é a verdade da condição humana, o caráter angustiante da liberdade. É dessa forma que Deus, a natureza, a sociedade ou quaisquer outras aproximações transcendentais ao indivíduo se tornarão pretextos nas mãos da consciência que se afeta de má-fé. Tais

aproximações podem ocupar lugares privilegiados nos esquemas de justificações dos indivíduos que mentem a si mesmos sobre o ser da existência.

A consciência é transparente e não se poderia enganar absolutamente por uma mentira cínica direcionada de si a si mesma. Por isso, em meio a toda a rede de mentiras que tem a forma de um “sujeito substancial” que escolhe entre opções “em si”, sempre permanece a angústia. Tendo isso em vista, então, perguntamos: como então é possível ao sujeito enganar a si mesmo? Como é possível que comece o movimento da mentira? Na formulação sartriana: “Como podemos crer de má-fé em conceitos que forjamos expressamente para nos persuadir?” (SN, 2008, p. 115).

Há pelo menos duas armadilhas pertinentes ao conceito de má-fé, relativas à ideia das possibilidades de sua purificação em relação ao horizonte de vivências de um indivíduo. Isto significa: há duas falsas salvaçãoes: boa-fé e sinceridade. Sartre defende a posição de que o adjetivo “má” não aponta para um mal em si mesmo, vemos isso em *O Existencialismo é um Humanismo*:

Podemos julgar, antes de mais (e isto não é talvez um juízo de valor, mas sim um juízo lógico), que certas escolhas são fundadas no erro e outras na verdade. Pode julgar-se um homem dizendo que ele está de má-fé. (...) Se me dizem: e se eu quiser estar de má-fé? Responderei: não há razão alguma para que você o não esteja, mas declaro que você o está e que a atitude de uma estrita coerência é a atitude de boa-fé. (EH, 1987, p. 19)

Sartre usa a expressão “boa-fé” para indicar o oposto da má-fé, quando, em uma das notas de rodapé mais conhecidas de *O Ser e o Nada*, ele afirma que não faz diferença agir de boa-fé ou má-fé, porque a má-fé alcança a própria boa-fé (SN, 2008, p. 118). O ideal da boa-fé é “crer no que se crê”, é um ideal do ser Em-si. Esse ideal da boa-fé, nada mais é do que a tentativa de se afastar da má-fé e de se refugiar no ser que se é. Isto porque, essencialmente, crença, é não crer. Portanto, boa-fé é justamente a reta final da má-fé: se a crença é atitude de crer, a boa-fé é a compreensão dessa atitude de crer sob o signo do ser.

A boa-fé, levada às últimas consequências, surge como um dos tipos mais requintados de má-fé. Nela, o homem torna-se liberdade Em-si. A reflexão que se conduz corretamente, afirma Sartre: “altera o fato de consci-

ência ao qual se dirige” (SN, 2008, p. 122), no caso da crença, “pelo simples fato de minha crença ser captada como crença, *já não é apenas crença*, ou seja, já não é mais crença: é crença perturbada” (SN, 2008, p. 123). A má-fé é, portanto, um equívoco que contamina e atinge o agir do indivíduo, contradizendo e comprometendo a constituição de seus projetos.

Outra falsa salvação para fugirmos da má-fé, que mencionamos acima, é a sinceridade. A premissa “sincero” aponta para uma identidade com o Em-si que ele (o indivíduo) há de ser. A sinceridade, que diz respeito à confissão do sujeito sobre o que ele é, para que no final coincida consigo mesmo, é, para Sartre, uma decisão de má-fé. A rigor, trata-se de um ideal para se atingir enquanto ser, trata-se de uma exigência.

Analisamos um exemplo de má-fé e sinceridade que Sartre nos mostra em *O Ser e o Nada: O campeão da sinceridade* – é o companheiro do homossexual (outro exemplo de Sartre para demonstrar a má-fé), que faz uso de um jogo de palavras com os diferentes sentidos da palavra “Ser”, e acaba por se esconder na vergonha, no medo, e na culpa, tornando sua homossexualidade abstrata. Pois bem, o companheiro deste homossexual é o *campeão da sinceridade*, esse campeão se assume como “homem mau”, se assume como homossexual, e exige (pois ser sincero é uma questão de exigência) que seu companheiro também assuma sua essência, sua identidade, sua condição humana. Mas o que ganharia nosso campeão com a exigência ao outro e com sua confissão? Ganharia consciência tranquila, usurpando a liberdade do companheiro, nosso campeão garantiria que seu trabalho estava feito, agiu como um homem verdadeiramente sincero ao exigir a absoluta sinceridade. E ao confessar-se um homem mau, o campeão desfruta desta contemplação e o deixa de ser, sente-se bem com a sinceridade e desarma a maldade com sua confissão.

Outro bom exemplo no qual podemos analisar a má-fé está na literatura, mais precisamente em *Crime e Castigo* de *Fiódor Dostoiévski*. Nesta obra, nos deparamos com a angústia de Raskólnikov, personagem central do romance, que planeja assassinar a dona do apartamento onde mora, podemos perceber todo o processo pelo qual passa um assassino, o que pensava antes e depois de cometer o crime. A velha simbolizava o capitalismo que tanto odiava, pois vivia do dinheiro dos alugueis e dos juros que cobrava. Por que não fazer um bem à humanidade e matá-la, já que Napoleão, por exemplo, assassinou várias pessoas e foi absolvido pela história?

Mas o que o jovem não percebeu foi que pode ser mais fácil matar vários em nome da humanidade, do que somente um ser humano. Como, então, superar o sentimento de culpa? Questiona-se Raskólnikov. Apesar disso, o jovem se vê envaidecido diante da situação de desconfiança da polícia quanto ao crime. Nesse meio tempo, Raskólnikov se apaixona por Sonia, uma prostituta, que representa a possibilidade de redenção.

Trata-se de um romance de fé ortodoxa, em certa medida. Ela o influencia a confessar o crime, e então o jovem começa sua regeneração moral. O que influenciou Raskólnikov para a inclinação ao mal? E sua decisão por assumir a mentira e a culpa representa uma atitude de má-fé ou de redenção pela autenticidade? Parece-nos que o ponto central da história de Dostoiévski é o instante em que fez culminar a vida de dois personagens, um jovem criminoso, que se angustia diante do crime cometido, e que, a princípio, parece se satisfazer com os desdobramentos da investigação policial, que apenas o cerca mas não consegue comprovar o assassinato; e uma prostituta cristã, que o influencia a confessar o crime e pagar por seus pecados morais. Cabe a nós analisar por que o herói dostoiévskiano reafirma na confissão de seu crime os preceitos morais que tentara quebrar.

Pois bem, sabemos que Sartre considera a má-fé um existir inautêntico, ou seja, se um sujeito não pensa, sente e age da mesma maneira, estará em inconformidade com sua situação, não estará sendo autêntico a seu projeto. Ex-estudante de Direito, o personagem central de nossa romance, se vê endividado e sem fonte de renda para viver, passa então a empenhorar alguns objetos com a velha proprietária do cubículo onde morava. É em uma dessas visitas que Raskólnikov arquiteta o assassinato, que além da velha agiota, mata também sua irmã. A angústia e o medo, tornam-se um tormento para ele, parece que tudo o cerca, que todos desconfiam dele, e a paranoia se torna sua companheira. É Sonia quem o convence a se entregar, para ela, é melhor ir preso e pagar pelo seu crime, enquanto ela o esperava, do que ficarem juntos e viverem no pecado de tirar a vida de alguém. São os preceitos morais cristãos de Sonia, além de sua paixão por ela, que fazem o estudante de São Petersburgo confessar. Ao se entregar, Raskólnikov tem o alívio de fazer a angústia e o medo irem embora.

Uma das desconfianças da polícia aparece quando se deparam com um artigo que Raskólnikov havia publicado algum tempo antes do assas-

sinato, em que expunha a “teoria do homem extraordinário”. Para ele, o homem extraordinário é aquele que, tendo em si a capacidade de produzir obras de imenso valor para a humanidade, tem o direito de burlar as leis morais. Ou ainda, de ignorá-las para conseguir realizar o que pretende. Esse homem extraordinário não se submete às leis que governam os outros homens, pelo simples fato de estar acima delas. O exemplo lembrado muitas vezes na obra, é o de Napoleão, que não hesitou em cometer os crimes que cometeu para chegar ao poder e governar, essa ausência de remorso, esse sentimento de poder ser imoral e, ao mesmo tempo, de que não se é imoral, pois se está acima da moralidade, é o que caracteriza o homem extraordinário.

Raskólnikov pensou ser um homem extraordinário. Pensando sobre sua mãe e sua irmã, esta que iria se casar com um homem rico apenas para ajudar a mãe e o irmão a sobreviverem, fez com que o estudante não esperasse seus estudos terminarem para tomar uma decisão, e então, a solução foi o assassinato da velha agiota. É na tentativa de esconder seus sentimentos diante das investigações, que ao mesmo tempo medo e angústia, loucura e envaidecimento, tomam conta de nosso personagem.

Dostoiévski ainda nos contempla com outra obra de má-fé. *Memórias do Subsolo* é a história de um homem amargurado, não nomeado, homem subterrâneo, ex-funcionário público, que não gosta de socializar, mas sim de reclamar de sua triste e chata vida. Ele próprio se considera um homem doente, não só físico, mas mentalmente. Seu ego e sua autoestima estão abaladas, mesmo querendo transparecer que está apenas sendo irônico. Eis o principal problema do homem subterrâneo, ele é, na verdade, um homem de má-fé. Não consegue agir em conformidade consigo mesmo, com seu projeto, sempre tende a afirmar que é mau, quando na realidade, ele mesmo reconhece não ser tão maldoso. É essa inautenticidade que toma conta desse homem. É uma obra existencialista, que não apenas influencia Sartre, mas também outros filósofos, como Nietzsche, que buscou nessa obra, influências para pensar sobre o Bem e o Mal.

O homem subterrâneo, a princípio, faz um diálogo com o leitor, mostra-se esse homem mau, doente, ranzinza, frio, para tentar afirmar suas características, é nessa constante tentativa que faz com que ele perca a autenticidade de sua liberdade. Podemos pensar que por não se importar com os outros, esse homem passa a se anular, pois é na relação com o

outro que estabeleço minha existência e desabrocho meus sentimentos. A depressão, a amargura e a luta constante por se dizer uma pessoa má, denotam a má-fé.

Até mesmo quando o homem subterrâneo começa a gostar de Lisa, uma prostituta – personagem característico nas obras de Dostoievski, provavelmente por querer mostrar um tabu, uma realidade que a sociedade tenta esconder – que mesmo tendo sentimentos por ela, seu propósito sempre tende a humilhá-la, a ser cínico, a tratá-la mal, e por quê? Porque há uma fuga constante da autenticidade de seus sentimentos.

REFERÊNCIAS

BORNHEIM, G. *Sartre. Metafísica e Existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BURDZINSKI, J. C. *Má-Fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*. Ijuí. Ed. UNIJUÍ, 1999.

DOSTOIEVSKI, F. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

_____. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. Lisboa: Hemus, 1968.

SARTRE, J.-P. *A transcendência do ego. Seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *O Existencialismo é um humanismo*. 3. ed. Trad. Rita Correia Guedes, Luis Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *O ser e o nada*. Ensaio de uma ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 16. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

Filosofia e literatura em Sartre: diálogos

Tiago Soares dos Santos
(UNIOESTE/IFPR)

A obra sartriana, em sua quase totalidade, objetiva compreender a realidade humana. Trata-se de uma tarefa árdua e de difícil execução. Com esse mote, pretendemos situar, sumariamente, nesse trabalho, como Sartre argumenta e conceitua essa compreensão do humano, no tocante à descoberta da angústia a partir de seus textos filosóficos e, sobretudo, literários. Aqui, devido às especificidades limitar-nos-emos nos seguintes textos, quais sejam: *A Náusea e o Ser e Nada*, mais especificamente em como, nas nuances em que o personagem Roquentin enfrenta, efetiva-se a transição da consciência irrefletida à refletida. Dito de outro modo: quando Roquentin se auto descobre como angústia. Nossa preocupação não é com o enredo da história, mas a fim de tornar claro os motivos que instigam Roquentin ao encontro consigo mesmo. Eis, brevemente, a vida de Roquentin em *Bouville*.

Os fatos se passam em *Bouville*, cidade francesa em que Antoine Roquentin se fixa para desenvolver seu trabalho. Personagem central da novela, Roquentin é um historiador que estuda a vida do Marquês de *Rollebom*. Já, no início da obra, o objeto de pesquisa é abandonado de modo que a narrativa sartriana assume um caráter de auto-análise da condição humana vivida por Roquentin. Este, por sua vez, é uma pessoa de pouca ou nenhuma socialização. Vive solitário. Concentra-se, apenas, em suas pesquisas seja na biblioteca ou nos bares de *Bouville*. O que se assiste aí é uma solidão provocada por reflexões, a bem da verdade, não muito habituais nas pessoas. O personagem passa a observar os fatos da realidade com mais atenção. A realidade se torna um problema porque os problemas existem onde estão as coisas. E as coisas aparecem quando problematizadas pelo olhar de alguém que as vê e as tematiza. É justamente isso que se passa com Roquentin. Descobre-se com seus olhos diante da própria existência e passa a olhar as coisas e se questionar sobre elas. Ele, entretanto, não reflete tão somente sobre seus objetos visados, pois ao se

aprender o objeto para entendê-lo aprende-se a si mesmo amalgamado nas coisas. Esse é uma primeira maneira de conhecimento de si.

Esse distanciamento do objeto de pesquisa ocorre quando o personagem se dá conta de que está aprisionado pelo Marquês. Pensa ele que suas decisões estão atreladas e justificadas ao seu projeto de trabalho, isto é, a vida de quem não mais existe. Nessa condição humana, Roquentin é pleno de ser. Confunde o que é com aquilo que desempenha. É um puro fenômeno. Empresta existência ao objeto ao mesmo tempo em que existe. É um todo; unificado. Aquilo que Sartre designa como Em-si, Roquentin não passa de uma realidade presente em *Bouville* que estuda um marquês. Não passa disso. É essa a plenitude do ser.

A narrativa não se questiona sobre essa condição, pois Roquentin, o marquês, *Bouville* e tudo o que a constitui são constructos da realidade que se apresenta. Ou melhor, é a facticidade ou o caráter ontológico de nosso ser-aí. Esse aí do ser-aí é o modo de seu ser no mundo, do jeito que aparece, para empregar aqui, a conhecida terminologia heideggeriana (HEIDEGGER, 2013, p. 13). O *aí* de Roquentin era estar em *Bouville*, delimitado em uma situação. Situação presente, mas desnecessária. A situação dada em que o historiador se encontra em *Bouville* estudando um marquês tinha a mesma necessidade que o próprio marquês que não mais existia, qual seja: nenhuma necessidade. Intuitivamente Roquentin descobre que nem o mundo que construía ou que lhe construíram, bem como ele mesmo são contingentes e fáticos.

A solidão vivida pelo personagem provoca intuições que passam a incomodá-lo de tal modo a absorvê-lo por inteiro, ocupando-lhe o seu tempo presente. Fixar-se no hoje e vivê-lo é também uma forma de apropriação de sua história, de seu ser no mundo e de sua condição de vivido existente, no sentido, por exemplo, enunciado por Heidegger (HEIDEGGER, 2013, p. 38). Em termos heideggerianos, de modo elucidativo, em qual condição existencial Roquentin vive quando apenas se dedica a estudar o marquês, seu objeto? Reflitamos, ao menos, essa curiosa passagem:

Nesse falar “de” si mesmo está e reside o modo mediano e público pelo qual o ser-aí se toma e se conserva a si mesmo. Na falação está e reside uma compreensão prévia determinada, que o ser aí possui de si mesmo: o “como isto ou aquilo” segundo o qual o ser-aí fala de “si”. Portanto, essa falação é o como em que uma determinada

interpretação de si mesmo está à disposição do próprio ser-aí. Esta interpretação mesma não é algo que se acrescenta do ser-aí, algo que se lhe adere ou dependura de fora, mas algo a que o próprio ser-aí chega por si mesmo, do qual vive, pelo qual é vivido (um como de seu ser) (HEIDEGGER, 2013, p. 39).

O ser-aí heideggeriano assume um caráter público, é visto e vê, isto é, não existe isolado. Está aí no mundo como coisa dentre as coisas. Move-se, fala, designa o mundo. Mas quando fala das coisas publicamente, é porque as viu, tematizando-as. Todavia, não fala exclusivamente das coisas do mundo, pois ao informar sobre as coisas do mundo, está implícito e presente o modo como se compreende. Não é uma compreensão de si que agregue novos conhecimentos que já não existissem. É mais do que só conhecimento, é também reconhecimento. É o reconhecimento de que interpreta e compreende o mundo a partir de si, do modo pelo qual também se situa no mundo fazendo-o aparecer deste ou daquele modo. Aqui o ser-aíheideggeriano, não se conhece, mas reconhece-se. Esse reconhecimento exige que nada externo seja atribuído ao ser-aí. Tudo o que nele reconhecermos é de sua própria constituição. Se ainda não apareceu é porque não foi intencionado pelo ser-aí tornando-se um acontecimento.

Pois bem: é esse reconhecimento que Sartre conceitua de *cogito* pré-reflexivo. É a existência de Roquentin inteiramente só e somente como historiador cuja situação apresentava apenas os modos passados de existir do marquês que entra em cena. Roquentin se fazia presente, mas implícito a partir de uma modalidade existencial, pois

[...] a consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer ou envergonhar-me. Ela não conhece minha percepção, não a posiciona: tudo o que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo. Em troca, esta consciência espontânea de minha percepção é constitutiva de minha consciência perceptiva. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si (SARTRE, 2009, p. 24).

Mesmo que, de modo não posicional, o ser-aí ou *cogito* pré-reflexivo fala de si mesmo. Vê-se naquilo de que fala, já que se trata de um acontecimento junto às coisas. É acontecimento apenas na consciência

espontânea, uma vez que a consciência perceptiva ainda não aconteceu. Quanto a isso cabe registrar que, conforme Heidegger (2013), esse modo de ser é uma máscara que o ser-aí se vale para afugentar ou prevenir-se da angústia. As máscaras da interpretação que o ser-aí faz do mundo lhe escondem seu próprio ser e apresentam as coisas do mundo com maior vivacidade. É pelo medo da angústia que o ser-aí se prende às coisas, mas não consegue se ausentar do hoje, do presente situado. Tal acontecimento não se tematiza, entretanto, se dá aí. É o que ocorre com Roquentin até o presente. Aparece apenas n(o) marquês. Mas e ele? Onde está Roquentin? Será essa a primeira vez que assumirá que sempre se fez presente no mundo? Presença constitutiva, pois tanto mundo quanto consciência que dele se tem se constroem interligados. Assim, não há mais centralidade humana no universo. A realidade humana deixa de ser o centro e passa a ser um dos pólos da realidade. Isso significa assumir a fragilidade e a contingência da vida, pois, sartrianamente falando, trata-se de se responsabilizar pelo processo de elaboração da existência, constituindo a si e, ao mesmo tempo, o mundo por meio de projetos deliberados, segundo comenta Leopoldo e Silva (2004, p. 15).

É nesse momento que inicia o abandono do objeto. A consciência espontânea se eleva ao grau de consciência perceptiva. Como isso acontece? Precisamente no momento em que Roquentin abandonará Rollebom. A cisão entre os constituintes de uma mesma realidade conduz ao abandono daquele que é pleno e nada lhe falta, isto é, o próprio objeto. Roquentin só existia no objeto enquanto aparecimento absoluto. É do seio desse aparecimento que Roquentin se encontra. Ora, é do cerne da realidade que a pouco explicitávamos que o personagem se autointerroga sobre sua condição, seu ser e aparecimento. Que é a existência humana ou a minha própria existência, se pergunta Roquentin? São as primeiras indagações elaboradas pelo personagem sobre a sua própria existência porque se reconhece em uma dada situação.

A situação exige sempre posicionamento daquele que delibera a partir de projetos. Trata-se de uma situação que comungará liberdades historicamente inseridas que exigirão que se invente tanto o homem quanto o mundo. É aqui que se decide livremente perpetuar a ordem existente resistindo e construindo uma nova realidade. É aqui que se insere a função primordial da literatura sartriana de promover ruptu-

ras, de reconhecer liberdades historicamente situadas e de ser estruturalmente liberdade.

Com Roquentin, esse conhecimento incita à constatação de que houve mudanças. Mas encontra dificuldade em discernir o que mudara. É fato que aconteceram mudanças, “mas onde? [...] Fui eu que mudei? Se não fui eu, então foi esse quarto, essa cidade, essa natureza; é preciso decidir” (SARTRE, 2015, p. 14). Nesse instante, Roquentin se põe, reflexivamente, ante a realidade. E, volta a se indagar: ao se pôr como objeto de conhecimento “será que mudei?”. Ora, ele separa-se do mundo do qual fazia parte, descomprimindo uma totalidade, até então, plena. De pronto, nada havia de distinto no aparecimento dele, do quarto ou da cidade. Unidos formavam um acontecimento. É somente por meio da interrogação acerca da possibilidade de mudança de seu ser que aparece uma cisão entre as coisas que mudam e as que não podem mudar.

É dessa plena realidade que a consciência aparece. Aparece como? Interpelando sobre seu próprio ser e ao se perguntar sobre si mesma, descomprime-se da estrutura absoluta do acontecimento e se lançando para além de si buscando respostas. Quiles (1967) define esse questionamento do ser da consciência feito por ela mesma do seguinte modo: “a consciência é um ser para o qual existe em seu ser a pergunta de seu ser, enquanto esse ser implica outro ser distinto dele.” (p. 74). Frente a essa constatação, Roquentin se vê obrigado a decidir. O que mudou? Eu ou o mundo, diante da difícil decisão de assumir e se responsabilizar pelas mudanças que acontecem ou novamente se esquivar delas atribuindo aos objetos causas e justificativas das suas ações?

Com decisão rápida e certa, afirma: “fui eu que mudei: é a solução mais simples. A mais desagradável também [...] o que acontece é que penso muito raramente; então, uma infinidade de pequenas metamorfoses se acumulam em mim [...] e ocorre uma verdadeira revolução” (SARTRE, 2015, p. 14). A descoberta avassaladora sobre a condição de constantes metamorfoses lhe aterroriza e amedronta. É aquilo que apontamos antes como “máscaras” em Heidegger: Quando não se percebe as mudanças ocorridas apenas se vive, entretanto, não sabe o como vive. A descoberta dessas pequenas e constantes metamorfoses metaforizadas por Sartre é o desmascaramento do ser-aí heideggeriano. Roquentin foi desmascarado e ele mesmo seu algoz desmascarador.

Eis a náusea vivida por nosso personagem. O que muda é o modo como se apresentam à consciência ou como a consciência se intenciona a elas no instante de apreensão. Esses instantes não têm qualquer estabilidade do mesmo modo que a vida não é estável. É a permanência das coisas no tempo que proporcionam a ilusão de que elas permanecem sempre. Segundo Leopoldo e Silva (2004), a almejada estabilidade só aparece nos romances e aventuras, pois a conexão temporal une, necessariamente, o passado ao presente e este ao futuro. Nas aventuras, existe um fio condutor ou um nexos causal que une e justifica os fatos passados como causa dos presentes e esses ao futuro. Sem a necessidade e o nexos da permanência temporal, a existência humana vive apenas o excesso de presente de forma que, nesse presente vivido, se encontra desvinculado do passado e do futuro.

O porvir ainda em aberto implica em pensar a existência refletindo um futuro sem chão, pois o único chão que a existência se apoiará será construído por ela mesma. Sartre nos ensina, a duras penas, que, saber-se existindo é saber-se contingente. Se houvesse nexos causal, precisaríamos cumprir as previsões postuladas no passado, como uma forma de execução mecânica da existência humana no mundo. A vida é instável, sem contar com qualquer providência ou alguma teleologia que a guie. Não existem princípios absolutos que orientem as decisões e projetos humanos. Todos os critérios que possam ser estabelecidos já são deliberações humanas frutos da liberdade. A ausência da necessidade faz do mundo algo ameaçador e aberto. Essa instabilidade existencial ameaça o Eu, pois ele perdeu-se como coisa dentre as coisas. O Eu era o unificador das consciências espontâneas, atribuindo-lhes uma conexão causal. Mas o que é esse eu unificador ou sintetizador? Aos olhos de Sartre, ele não é mais que algo abstrato, produzido originariamente externo à consciência e posto na consciência com essa função unificadora dos instantes. De todo modo, porém, agora, o Eu ruiu com o mundo. O fundamento subjetivo do mundo deixou de ser. O mundo tal qual a consciência estão sem fundamento, visto que o fundamento do aparecimento do mundo aparece com a consciência e absolutamente nada fundamenta a consciência devido sua pura espontaneidade e intencionalidade. Ela é translúcida e vazia.

O desejo de Roquentin era que sua vida lhe aparecesse como um objeto no qual ele pudesse conhecer como uma distância segura para ele

mesmo. Trata-se de uma distância que lhe permite operar sintetizando seus diversos instantes atribuindo-lhes relação causal e necessária. O que também revela que a segurança que sempre manteve o sujeito em relação aos objetos se esvaiu com a contingência, à medida que há uma indeterminação própria do mundo e do sujeito.

Agora, só resta enfrentar. É preciso superar o temor e o medo. Projetar-se e impulsionar-se para além, principalmente, para além de si, fazer-se humano e fazer o mundo. É mister constituir um novo projeto, porque

Se não estou equivocado, se todos os indícios que se acumulam são precursores de uma nova reviravolta em minha vida, então tenho medo. Não que minha vida seja rica, nem preciosa. Mas sinto medo do que vai nascer, se apoderar de mim – e me arrastar para onde? Terei que partir novamente ou abandonar minhas pesquisas, meu livro? Despertarei, dentro de alguns meses, dentro de alguns anos, alquebrado, decepcionado, em meio a novas ruínas? Gostaria de me entender com exatidão antes que seja tarde demais (SARTRE, 2015, p. 15).

Com esse desejo de se compreender, saber quem se é, o que provoca mudanças em si mesmo e não no mundo é o destino das análises do nosso personagem. Quem é o que é Roquentin? Um historiador? Um frequentador assíduo da biblioteca de Bouville, dos cafés? Nesse confuso emaranhado entre o que se é o que é o mundo, quem ou o que muda, devaneia “agora, em toda parte, há coisas como este copo de cerveja aqui em cima da mesa. Quando o vejo, tenho vontade de dizer: ‘Alto lá, estou fora do jogo.’ Sei perfeitamente que fui longe demais. Creio que não se pode ‘dar um espaço’ para a solidão” (SARTRE, 2015, p. 18). Era tarde demais. O “espaço da solidão” já tinha sido ocupado em Roquentin. Para todos os demais frequentadores dos bares, o copo de cerveja seria, apenas, um copo dentre inúmeros outros, exceto para Roquentin. A relação entre eles [o copo e Roquentin] superava o mero aparecimento. A consciência indagava sobre o ser desse aparecimento. Questionava de um modo tão eficiente que não possibilitava uma fuga. Enfrenta-se ou enfrenta-se. Assim, pela primeira vez, Roquentin teve medo da solidão, pois por meio dela entrou em contato com aquilo que é, mesmo e, sobretudo, sem saber o que é. Fugiu para biblioteca, para o café, para casa. E em casa se deparou com o espelho. Por que querer brincar de vida interior? É pos-

sível escapar agora? Roquentin não se deseja assim como se encontrou, contingente, gratuito, indefinido, sem razão, sem passado, sem nenhum fundamento. Deseja Roquentin que haja uma integração entre passado, presente e futuro vindo a constituir um ser, algo necessário. Mas não será possível.

O mundo passa a entediar Roquentin. Não que o mundo seja tedioso, mas o mundo tem o sentido e a valoração que se dá nele. Não existe sentido ou valor mundano, apenas humano. Mas o humano também não o entediaria? Diante, então, do espelho, o que vê? Não compreende o próprio rosto, por que? Talvez fosse por conta de sua solidão, pois os homens se enxergam no espelho tal qual aparecem aos amigos. Ora, como não tenho amigos, se dá conta o personagem, “minha carne aparece nua” (SARTRE, 2015, p. 28). O desespero acomete Roquentin. Ele sente-se apossado pela náusea: vê-se, inteiramente, nauseado.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Trad. Renato Kirchner. 2 ed. Petrópolis: RJ, Vozes, 2013.

QUILES, Ismael. *Sartre y su existencialismo*. 3 ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 17 ed. Trad. de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

O corpo secreta tempo: notas sobre a temporalidade em Merleau-Ponty

João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias
(UFAL/PUC-SP)

A originalidade da unidade do *corpo próprio*, apresentada por Merleau-Ponty ao longo de *Fenomenologia da percepção* (PhP, 1999), reunida pela expressão “sou meu corpo” reordena a compreensão da condição corporal nas experiências mundanas. O afastamento do entendimento do corpo em analogia ao modelo da máquina, como proposto em seu projeto filosófico, vincula a existência do *ser no mundo* a uma diversidade de modulações libidinosas, afetivas e da linguagem¹. Nesse quadro fenomenológico, é considerável levarmos em conta que as variações da estrutura expressiva do *corpo próprio* são tecidas na *temporalidade*. Dessa maneira, propomos nesse artigo evidenciar as reflexões sobre o tempo desenvolvidas pelo filósofo francês e sua implicação na compreensão do *ser no mundo* e em alguns de seus modos de expressão.

Situado no “campo de presença” do presente, o *ser no mundo* desliza e transita sua existência e suas modulações expressivas em um fluxo que inclui as dimensões do passado e do futuro, ou seja, do *não-ser*. A unidade do *corpo próprio* afirma o tempo como dimensão fundamental na expressão do *ser no mundo*, quer dizer, ao tratar a subjetividade encarnada no mundo como temporalidade. Isso significa que a distensão do arco de nossas experiências expressivas, sejam elas, por exemplo, com ênfase no movimento, na sexualidade, na linguagem, na comunicação, na arte, são sincronicamente relacionais e temporais. Para dizer de outro modo, enquanto *ser no mundo*, o tecido relacional do *corpo próprio* é urdido na relação com o mundo, com os outros e com as coisas mundanas, tendo sua espessura na síntese temporal. Em uma palavra: o corpo “secreta tempo”.

Tal afirmação pressupõe a retomada da compreensão do tempo e suas dificuldades ao considerarmos a filosofia reflexiva. No contexto de

¹ Fazemos referência, notadamente, às reflexões apresentadas pelo filósofo ao longo da primeira parte de PhP, intitulada *O Corpo*.

problematização da temporalidade, Merleau-Ponty tem como ponto de partida o tempo definido nos termos do pensamento objetivo. Como o tempo pode ser compreendido a partir dessa perspectiva? Ao considerarmos as modulações do *corpo próprio*, qual a implicação desse modelo temporal? *Grosso modo*, o pensamento objetivista oscila entre duas polaridades, ao vincular o tempo ao mundo objetivo, tratando o mundo como pura exterioridade, e ao subordinar o tempo à consciência, compreendendo o mundo como pura interioridade. Ora como *em si*, ora como *para si*, o que há em comum ao considerarmos o tempo nessa alternância? Qual entendimento do tempo passa a estar implicado na compreensão do *ser no mundo*? Nessa oscilação, seja na objetividade absoluta do mundo exterior ou na positividade absoluta da consciência, não há abertura da subjetividade do *ser no mundo* às relações mundanas, em uma palavra, não há fluxo temporal, não há experiência corporal, originariamente, expressiva.

Senão vejamos, inicialmente em se tratando da temporalidade como pura exterioridade. Para tanto, nos aproximamos da leitura da metáfora do rio, na qual comumente o tempo é compreendido no movimento que vai da nascente à foz do rio. Nessa abordagem, o tempo estaria distendido no percurso do rio, em que o passado tem sua referência de modo pontual lá atrás, na nascente do rio, o presente nesse momento mesmo de sua passagem, e o futuro ao desaguar suas águas no oceano. Nessa metáfora, o tempo está na estrutura do próprio rio. Seu percurso transcorre em um sentido linear estabelecido em uma ordem causal, na qual o tempo precedente é causa e o tempo posterior efeito.

Esse curso temporal vincula-se à polaridade do *em si*, seguindo um trajeto de sucessão, uma ordenação sequencial, tendo como ponto de partida o passado, ultrapassando o presente, para desaguar no futuro. Nessa metáfora, se o tempo está no rio, onde estaria o sujeito? No limite, não haveria um sujeito diante da objetividade do mundo, na medida pela qual o tempo é a própria "substância fluente". O tempo é aqui um fato objetivo e como puro objeto está absolutamente no rio, não sendo necessário figurar qualquer observador exterior. Em outras palavras, o tempo está no mundo exterior, nas coisas, sem nenhuma deferência ao sujeito para a constituição dos instantes temporais.

A identificação do tempo ao escoamento do rio pressupõe, desse modo, algumas dificuldades na definição da própria noção de tempo, con-

siderando que na plenitude objetiva do mundo, não haveria passagem temporal na imagem do escoamento do rio. Estritamente objetivo, o tempo fixa-se no instante do agora, ou seja, o tempo é imobilizado no presente. O passado e o futuro se confundem com o presente, solapando, conseqüentemente, o movimento de sucessão temporal. No limite, como os momentos temporais são recortados, não haveria passagem, quer dizer, não haveria acontecimentos. Em resumo, na metáfora do rio, o tempo é a constatação objetiva de uma ordem causal fixada na eternidade do agora, na plenitude do *ser*, imobilizando a dinâmica da passagem e da mudança, fluxo que deveria caracterizar a própria noção de temporalidade.

Assim, para Merleau-Ponty, a gênese do tempo não pode ser descrita na plenitude do objeto, visto que para que haja tempo e, portanto, expressão, é preciso garantir a afecção de si a si. Quer dizer, é preciso pensar a temporalidade na impressão do testemunho do sujeito às coisas mundanas. O tempo se faz, portanto, na relação do mundo com um observador, ou ainda, de uma subjetividade envolvida e situada no mundo. Nas palavras do filósofo, “não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma visão sobre o tempo” (PhP, 1999, p. 551).

Nessa relação, a visão subjetiva empenha-se não na realidade objetiva do mundo, mas no rompimento da plenitude do *ser*, ao incluir uma dimensão *negativa* na gênese do *ser* temporal. Para dizer de outro modo, a inclusão de uma visão sobre o tempo opera a abertura e a transcendência da temporalidade ao incluir o *não-ser*: o “não-ser do alhures, do outrora e do amanhã”, pelo qual o presente articula-se com o *não-ser* do passado e do futuro. Nas palavras de Merleau-Ponty, “o mundo objetivo é excessivamente pleno para que haja tempo. O passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela não algum suporte real, mas, ao contrário, uma possibilidade de *não-ser*” (PhP, 1999, p. 552).

Nesse primeiro momento ao apresentar os limites do tempo como pura exterioridade e a necessidade de se incluir a subjetividade na gênese do tempo, o êxito estaria na constituição do tempo pelo sujeito? Merleau-Ponty apresenta, nessa mesma direção, suas críticas quanto à oscilação do tempo como *para si*. Isso quer dizer que o tempo também não pode ser considerado como resultado de uma atividade da consciência realizada

pelo sujeito constituinte. Se por um lado, como destacamos, o tempo não pode vir a ser pela objetividade absoluta da natureza, por outro lado, o tempo também não é resultado da atividade absoluta da consciência. No limite, em se tratando de pura interioridade, o tempo mantém-se vinculado ao pensamento objetivo.

Senão vejamos, nesse entendimento o tempo é deslocado da plenitude do mundo para a plenitude da consciência. Como compreender as dimensões temporais do presente, do passado e do futuro assentados na constituição do tempo pela consciência? Vinculados à atividade do *cogito* e aludidos como fatos, o passado e o futuro são explicados nesse modelo pelo armazenamento, retomada e projeção das recordações seja pela “conservação fisiológica do passado” ou por sua “conservação psicológica”.

A consciência do passado passa a ser, tanto na conservação fisiológica quanto na psicológica, uma percepção *em si* situada temporalmente no presente. Como conteúdos da consciência, a percepção do passado é reestabelecida e mantida no presente, não havendo distinção entre essas dimensões temporais. Desse modo, “uma percepção conservada é uma percepção, ela continua a existir, ela será sempre no presente, ela não abre atrás de nós essa dimensão de fuga e de ausência que é o passado” (PhP, 1999, p. 554). A compreensão do futuro causa um entrave maior, pois como explicar a retomada na consciência de percepções *em si* que ainda não foram realizadas? Quer dizer, o futuro não seria capaz de, como o passado, deixar algum vestígio, pois como porvir ainda não teria provocado a impressão de qualquer traço.

Nesse modelo, a crítica merleau-pontyana é esgarçada pela compreensão tética do tempo como *para si*, pois o tempo passa a ser nivelado quando considerado como objeto imanente da consciência. Constituído como atividade do *cogito*, o antes e o depois, o tempo passado e o futuro, são compreendidos como objetos, permitindo o alcance da pura consciência ao passado e ao futuro. Nesses termos de nivelamento temporal, o tempo constituído acaba por negar o próprio fenômeno temporal. O tempo deixa de ser temporal, tanto ao não se garantir uma distinção dos diferentes níveis temporais; como também ao compreender a consciência como consciência do presente, ou seja, contemporânea do passado e do futuro. Nesse modelo de explicação abre-se mão da passagem temporal. Assim sendo, o tempo como objeto imanente da consciência deixa de ser

tempo e se afirma enquanto espaço. “É espaço, já que seus momentos coexistem diante do pensamento, é presente, já que a consciência é contemporânea de todos os tempos. Ele é um ambiente distinto de mim e imóvel em que nada passa e nada se passa” (PhP, 1999, p. 556).

A crítica de Merleau-Ponty, aos modelos emparelhados ao pensamento objetivo para tratar da dimensão temporal, tem em comum a análise de um tempo fragmentado, tendo como centralidade a supressão do modo de *ser* temporal pelo excesso e fixidez do presente. Ao considerar o tempo seja como *em si*, seja como *para si*, a temporalidade é suprimida pela ausência da passagem temporal, pelo excesso do presente, ou ainda pela demasiada atividade constituinte da consciência, devido a objetividade temporal². Desse modo, o tempo continua repousado em uma ordem causal estabelecida pela “sucessão de agoras” e na indistinção dos níveis temporais, não havendo diferença entre passado, presente e futuro.

Mas como escapar da eternidade do presente? É preciso retomar a gênese temporal como dimensão do *ser no mundo*. Quer dizer, retomar o movimento temporal articulado em suas dimensões, e que não cessa de se fazer e de impactar sobre minha existência. Passado, presente e futuro, enquanto dimensões da temporalidade, não podem ser colocadas diante do *ser no mundo* como atos discretos ou representações. Compreendidos como momentos que sofrem mudanças em relação ao precedente, a tríade das dimensões temporais se fazem no circuito de intencionalidades que situam o *corpo próprio* no fluxo mesmo da existência, o que inclui seu poder em realizar suas modulações expressivas no mundo. Nesse sentido, “eu não penso na tarde que vai chegar e em sua sequência, e todavia ela ‘está ali’, como o verso de uma casa da qual vejo a fachada, ou como o fundo sob uma figura” (PhP, 1999, p. 557).

Em um movimento de diferenciação das dimensões do passado, do presente e do futuro, o tempo não se faz pela atividade da consciência constituinte. A temporalidade nunca é completamente constituída, pois seu fluxo se realiza em uma síntese de transição entre as dimensões temporais. Trata-se de uma síntese que é, eminentemente, passiva. A “síntese passiva”

² Concordamos com Hidalgo que “enquanto o tempo for pensando ao modo do ser, como justaposição de unidades discretas, partes extra partes, quer ele esteja ‘nas coisas’ quer ele esteja ‘no sujeito’, o ‘passado’ e o ‘futuro’ se desintegram, só há presente, o que impossibilita compreensão do fenômeno do escoamento, (...) a passagem ou o trânsito de um momento a outro” (2009, pp. 134-135).

é tecida pelas modulações do *ser no mundo*, quer dizer pela intencionalidade operante e não por atos discretos da atividade da consciência. Considerando tal síntese na articulação temporal, “eu não sou o autor do tempo, assim como não sou o autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim” (PhP, 1999, p. 572).

Assim sendo, as dimensões temporais não são instantes reunidos pela intencionalidade de ato, ou seja, por um ato intelectual, por uma decisão do sujeito constituinte. Passado, presente e futuro tem sua gênese na abertura do *corpo próprio* com o *ser* temporal e em sua relação com o mundo. Isso significa que o fluxo da temporalidade é tecido por uma síntese aberta e que, portanto, nunca está acabada³. O tempo se faz, nesses termos, na passagem passiva de suas dimensões em sincronia com as modulações do *corpo próprio* no mundo. Seu estado nascente está relacionado à experiência temporal do *ser no mundo* encarnado na originalidade do *corpo próprio* e aberta pelos movimentos de expressão. Nela, a unidade temporal organiza-se em uma síntese que não cessa, ao mesmo tempo em que é constantemente retomada, articulando a noção de fluxo ao fenômeno da temporalidade⁴. Nessa dialética interna das dimensões temporais, o tempo é continuamente passagem. No fluxo da vida sua síntese não é de modo algum concluída.

A subjetividade e a temporalidade são tecidas no “campo de presença”. Trata-se de um campo que estamos situados e que está aberto para a “experiência originária”, quer dizer, é na abertura desse campo que se opera a expressão do *ser no mundo*, na qual o tempo presente é reaberto e atravessado pelo sentido do passado e pelo sentido do futuro. O *ser no mundo* tem a aderência da vida na constante contiguidade com o tempo,

³ É importante considerar que a síntese passiva do ser temporal articulada à intencionalidade operante, não exige uma “síntese que reúna, *do exterior*, os momentos do tempo em um único tempo, porque cada momento já compreende em si mesmo a série dos outros momentos e se comunica interiormente com eles. Por isso, o tempo está ‘quase-presente’ em cada uma de suas manifestações” (MOURA, 2001, pp. 263-264).

⁴ Na relação entre consciência e tempo, “é essencial ao tempo não ser jamais completamente constituído, pois isso a síntese do tempo não pode jamais ser acabada (...). É preciso que a consciência se situe no tempo, pois se a consciência constitui o tempo, se o tempo é um objeto imamente da consciência, então ela não está situada, ela o domina, e o tempo, para ela, não passa: se mergulho no para si, já não há *ser no mundo*, e não pode haver passagem do tempo” (MOUTINHO, 2006, pp. 248-249).

sendo que seu “campo de presença” fundamenta suas variações expressivas e suas modulações corporais no mundo. A unidade desse campo vivido é tecida pela síntese de transição temporal, na circunvizinhança do campo de experiência e na relação temporal com o mundo, com os outros e com as coisas mundanas.

Tal síntese temporal não ocorre pela sobreposição de atos discretos baseados na eternidade do presente. Quer dizer, o passado e o futuro não são compreendidos como uma linha reta, mas horizontes temporais do “campo de presença”, ou ainda, em uma “rede de intencionalidades”. Desse modo, através da síntese temporal o futuro transcorre no presente e no passado, realizando-se no entrecruzamento e não na determinação do *em si* ou *para si*. O passado e o futuro “não partem de um Eu central, mas de alguma maneira de meu próprio campo perceptivo, que arrasta atrás de si seu horizonte de retenção e por suas protensões morde o porvir” (PhP, 1999, p. 558).

Assim como a atividade perceptiva do *ser no mundo*, o tempo é reiterado pela intencionalidade operante, pela motricidade do *corpo próprio*, pela “síntese passiva”. Sua passagem não é pensada, mas efetuada através de um “eu posso”, na medida em que o sujeito da percepção está no fluxo da vida que se desdobra. Aqui, a unidade do tempo é confirmada pela transição ininterrupta dos níveis temporais. Nesses termos, “o novo presente é a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado, é com um só movimento que, de um extremo a outro, o tempo se põe a mover” (PhP, 1999, p. 561). Desse modo, a abertura do presente diz respeito ao ímpeto do movimento temporal, ou ainda à sua transcendência, em direção às diferentes dimensões do tempo, introduzindo no *ser* temporal o *não-ser* do passado e do futuro.

Em constante movimento, a síntese do tempo garante a diferenciação dos níveis temporais e o escoamento ininterrupto da temporalidade. No “campo de presença” em que o *ser no mundo* está ancorado, o passado e o porvir organizam-se a partir do privilégio do presente, níveis temporais diferentes que se reúnem em sincronia na constituição do fenômeno do escoamento, que é o próprio *ser* temporal. Qual o sentido do presente nessa organização temporal? Seu privilégio se dá no tempo presente em que se estabelece a relação entre *ser* e consciência, compreendida como “o próprio movimento de temporalização (...) um movimento que se ante-

cipa, um fluxo que não se abandona” (PhP, 1999, p. 569). Nesse movimento que é continuamente passagem, as diferentes dimensões temporais modificam-se amiúde, comunicando-se e deslizando-se umas nas outras⁵. Nesse movimento temporal, é no tempo presente, na atualidade das ações do corpo no mundo, que há a sincronia entre *ser* e consciência e pelo qual estamos abertos e somos capazes de diferenciar e, ao mesmo tempo, sermos atravessados pelos horizontes do passado e do futuro.

Desse modo, o movimento do tempo se dá pelo privilégio do presente, que não está fechado em si mesmo, mas em um movimento centrífugo, pelo qual se evade “para fora do Si”, sendo capaz de retomar o passado e projetar o futuro. “Este *ek-tase*, esta projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe está presente, é a subjetividade” (PhP, 1999, p. 571). O passado e o porvir não são realidades ou instantes distintos constituídos pelo presente. Esses momentos temporais são transcendências imanentes ao tempo presente, uma “quase-presença”, pois o fluxo temporal testemunha a abertura do presente ao passado e ao futuro, quer dizer, o trânsito do antigo presente ao passado e o deslizamento do futuro ao presente.

Ancorado na unidade originária do *corpo próprio*, em suas ações perceptivas e modulações expressivas, as ações mundanas do corpo expandem-se e se dilatam em direção ao passado e ao futuro, não se aprisionando no tempo presente. Ao mesmo tempo, dilacera a noção definitiva de uma plenitude do *ser* como absoluta positividade. Não se trata de uma total retomada ou projeção da experiência perceptiva que foi ou que virá a ser, nem de uma realidade exterior que determinaria nossas ações, nem mesmo de uma consciência tética que constituiria o tempo. Tais modos de compreensão do tempo, como vimos, cessariam o fluxo temporal. No sentido de articular as modalidades expressivas do *ser no mundo*, o brotamento temporal diz respeito a uma “quase-presença”. Trata-se de uma negatividade temporal pela qual se introduz o *não-ser*, nas dimensões do passado e do futuro, ou ainda, um horizonte indeterminado na experiência perceptiva atual do *ser no mundo*.

⁵ Nessa relação é preciso não perder de vista que “a dimensão exigida pela temporalidade e definidora do presente – em que *ser* e *ser consciente* são ‘um e o mesmo’ não significa uma relação epistemológica da consciência com seus objetos, uma posse intelectual do mundo, mas sim a relação de *ser segundo* a qual a consciência é *ser no mundo* e o *ser no mundo* é o solo que sustenta sua atividade e sua singularidade” (MOURA, 2010, p. 176).

Reconhecendo o *corpo próprio* como *ser* temporal, a experiência perceptiva e os modos de expressão do *corpo próprio* não estão absolutamente colocados no tempo presente. No fluxo da experiência da vida, a existência do *ser no mundo* é afirmada como “potência de ir além e de niilizar que nos habita” (PhP, 1999, p. 573). Trata-se de um movimento ininterrupto, capaz de retomar e projetar a abertura e a transcendência da temporalidade. O movimento temporal é, portanto, uma experiência incontornável que tem sua referência no passado e no porvir. Esse movimento diz respeito à gênese do tempo e opera a coesão e o desdobramento da vida. Nesses termos, afirma-se “o tempo como sujeito e o sujeito como tempo” (PhP, 1999, p. 566).

Quais as implicações da relação entre a capacidade expressiva do corpo fenomenal, sujeito da percepção, e o *ser* temporal? O que essa compreensão de temporalidade pode nos dizer dos casos patológicos apresentados por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção*? Inicialmente, quanto ao caso emblemático de Schneider⁶, a dificuldade do paciente em realizar movimentos espontâneos e seu vínculo duradouro com uma gestualidade anterior ao seu acidente, evidencia certa contração em sua relação com as dimensões temporais. A repetição de movimentos concretos e sua dificuldade em apresentar movimentos abstratos podem nos dizer da descontinuidade da estrutura corporal de Schneider na relação com o *ser* temporal. Suas dificuldades de aprendizagem no tempo presente evidenciam tanto sua restrição temporal a movimentos habituais, gestualidades aprendidas em ancoradas em um passado remoto, ao mesmo tempo em que salienta o estreitamento ao porvir. No limite, não há fluxo temporal nas experiências mundanas de Schneider, suas ações estão como que eternizadas no tempo presente.

⁶ O caso de Schneider é amplamente investigado por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção*. 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. Schneider foi inicialmente diagnosticado com cegueira psíquica, caracterizada pela capacidade do paciente em ver, mas sendo incapaz de realizar a experiência perceptiva dos objetos. Schneider apresentava também alterações com relação à experiência do tocar, ao mesmo tempo em que era capaz de espantar um mosquito enquanto se comunicava, não conseguia realizar movimentos espontâneos. Schneider possuía ainda em seu comportamento certa morbidez em sua ação motora, levando-o a algumas limitações na realização de movimentos corporais. Para Merleau-Ponty, a condição corporal de Schneider potencializa evidenciar diferentes sentidos para a reflexão sobre o espaço corporal, o movimento e a temporalidade.

Quanto aos casos do membro fantasma, da anosognose e da afasia⁷, a possibilidade dos pacientes em retomar certa melodia corporal diz respeito à plasticidade corporal e a abertura ao *ser* temporal. Isso que dizer que há temporalidade na medida em que os pacientes forem capazes de vincular seus modos de existência ao fluxo do *ser* temporal, apresentando projeções futuras, sem romper completamente com o tempo passado, em suas relações atuais com o mundo. Tomemos como exemplo, no caso da garota que perdeu e retomou sua voz por conta da respectiva, proibição e permissão de se encontrar com seu amante⁸. A retomada de sua fala pode nos dizer da retomada da própria passagem do *ser* temporal, ou ainda, de uma existência presente tecida em um fluxo temporal que enlaça o passado e se projeta para o futuro.

A proibição apresentava no tempo presente uma dificuldade em fazer fluir o passado. A permissão articulou, novamente, na sua existência atual, a possibilidade futura de se reencontrar com seu amante, abrindo a passagem temporal no campo de presença da paciente, retomando a fala. As modulações expressivas do corpo no caso de pacientes com membro fantasma e anosognose, também tem sua relação de abertura para o mundo no atravessamento temporal, por exemplo, ao serem capazes de reorganizar seu “arco intencional”⁹ na realização de ações futuras em direção ao mundo, ultrapassando a experiência traumática do passado.

Assim, como o ímpeto temporal é um movimento centrífugo, indiviso e que não cessa, a autenticidade da subjetividade também é abertura, fluxo e evasão que extravasa seja a objetividade do mundo, seja a plenitude da consciência. Enquanto corpo ancorado no presente, o *ser no mundo* ganha espessura no tempo. O *corpo próprio* é capaz de apresentar modulações expressivas na medida em que é temporal¹⁰. Nesse movimento, é

⁷ Casos patológicos apresentados por Merleau-Ponty ao longo da primeira parte, intitulada *O Corpo*, em sua obra de 1945, *PhP*.

⁸ Cf. Caso de afasia abordado por Merleau-Ponty em *PhP*.

⁹ No arranjo existencial do *ser no mundo*, 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, ou antes, que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos” (*PhP*, 1999, p. 190). No movimento espontâneo da percepção, o *corpo próprio* tem no presente a capacidade de retomar significações do passado, apontar e abrir-se para novas possibilidades no futuro colocando-se em situação no mundo.

¹⁰ Ao tratar do tema da temporalidade e sua relação com a existência corporal, Merleau-Ponty apresenta uma possibilidade de superação do clássico problema da união alma e corpo, no-

na temporalidade que o sentido da vida tem sua densidade e abertura. O tempo vivido é, portanto, a expressão do *ser no mundo* como ser temporal, como *ek-tase* que não se fecha sobre si mesmo e sem sair de si é explosão em direção ao mundo, aos outros e às coisas mundanas.

REFERÊNCIAS

HIDALGO, Matheus. *Gestalt, expressão e temporalidade*: considerações sobre a Fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty. Tese (Doutorado em filosofia). Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise*: estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

MOURA, Alex de Campos. *Liberdade e situação em Merleau-Ponty*: uma perspectiva ontológica. São Paulo: Humanitas, 2010.

MOUTINHO, Luiz D. S. *Razão experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 2006.

FERRAZ, Marcus Sacrini. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009.

tadamente, ao propor a articulação das dimensões psíquicas e fisiológicas no fluxo temporal do *corpo próprio* como *ser no mundo*. Nesse sentido, “a vida psíquica confunde-se com o *foco presente*, e os processos fisiológicos anônimos remetem a uma multiplicidade de instantes passados sedimentados na história corporal. Dado que o foco presente não é um instante pontual, mas sim, (...) um campo que envolve aberturas ao passado e ao futuro, as estereotipias da vida fisiológica nunca são totalmente estranhas ao sujeito e se integram à vida psíquica como dimensões por meio das quais essa última se realiza. Por sua vez, visto que a consciência presente jamais apreende totalmente o passado e o futuro, a vida fisiológica associada a essas dimensões não se submete plenamente às intenções subjetivas e, por vezes (como no caso das doenças), fragmenta a unidade subjetiva presente” (FERRAZ, 2009, p. 32).

A invenção do homem: antropologia filosófica em Jean-Paul Sartre

Leonardo de Sousa Oliveira Tavares
(UFPB)

I- O ESTRANHO LUGAR DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Na atualidade, propor uma cuidadosa reflexão filosófica em torno do conceito de “Homem” parece ser uma atitude eivada de valores ultrapassados para uma série de círculos de intelectuais. Porém, em se tratando de um diálogo isento de toda a proposta pós-moderna de filosofia, que mal haveria em examinar esse conceito que tem por finalidade descrever a nossa espécie, a nossa condição? Ora, surge aqui uma necessidade de descrição ou de uma verdadeira concepção do que nós somos enquanto seres naturais, sociais, culturais e, portanto, em todas as múltiplas manifestações que possamos revelar. Reconhecemos que, ao longo da história, foram muitos os filósofos que conceberam o humano de modo definitivo em sua transitoriedade. O homem moderno se insere em um plano inimaginável e incompreensível para um homem medieval e, ao longo da história, várias foram as manifestações do fenômeno humano em sua efetividade ontológica.

O homem é um ser múltiplo e, portanto, passível de uma definição plástica que não esgota todas as possibilidades humanas ao passo que circunscreve sua condição de estar inserido em uma dinâmica constante. A condição enigmática de ser o que somos, mesmo que se trate de uma questão de analisar o ser lançado em um fluxo incessante, torna-se a primeira questão a ter de ser analisada por uma filosofia que almeja começar seu exercício reflexivo norteada pela dúvida: quem somos nós? Conforme dito por Max Scheler (1874-1928), em seu prefácio à *A posição do homem no cosmos* (1929), muitas das questões filosóficas coincidem nessa dúvida essencial que recai sobre nós enquanto entes finitos de possibilidades finitas, ou melhor, entes que podem se dispor ao ascetismo. Contudo, não estamos aqui tratando de um antropologismo. Apesar do

interesse de Scheler em ver a filosofia se tornar uma antropologia reflexiva, nosso intuito é demonstrar como a antropologia filosófica pode ser encarada tal qual uma ontologia regional, uma ontologia especial, como se diz, por tratar de uma das dimensões do ser.

De acordo com certa leitura da história das ciências, podemos notar que a antropologia deve ter resultado de uma série de conteúdos que não pertenciam a nenhuma disciplina. O conhecimento acerca da cultura e do comportamento humano, na falta de um saber disciplinar específico, acabou reunido sob essa denominação genérica. Alguns filósofos do começo do século XX – a citar, Scheler – pretendiam continuar fomentando essa “ciência polivalente” que era nutrida no seio da filosofia por falta de um lugar adequado. A antropologia filosófica, enquanto conteúdo programático de Scheler, Plessner e Gehlen (ARLT, p. 22), difere, acentuadamente, da antropologia filosófica geral de Heidegger, Cassirer e Sartre. Nós podemos afirmar que os primeiros tinham consigo uma série de preocupações referentes à biologia, anatomia e medicina que estavam fora do escopo filosófico dos segundos, com os quais, direta ou indiretamente, compactuamos. Os fenomenólogos e os existencialistas estavam prontos para criar uma antropologia filosófica de conceitos e categorias gerais, um campo extenso para o exercício filosófico. Como sabemos, esse era o caso de Heidegger e Sartre, seja em uma criação acidental ou proposital.

II- ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA: UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA PARA O SÉCULO XX

Dentre as concepções modernas que foram tecidas em torno do homem, a interpretação feita pelo existencialismo, em *O ser e o nada* (1943), parece se sobressair em determinado aspecto. A partir dessa perspectiva teórica, a humanidade vivencia uma condição e não é determinada, propriamente, uma natureza. A atualidade dessa afirmação permanece na plasticidade do existir humano, na sua forma de ser de acordo com sua época e cultura. A formulação de uma antropologia existencial é concretizada por Sartre através da elaboração de uma ontologia até certo ponto clássica (BORNHEIM, 2011). A divisão feita por ele entre todas as coisas que são e que não são representa uma continuidade do projeto do jovem filósofo de *A transcendência do Ego* (1936). O absurdo do ser e o flores-

cimento do nada descrevem esse caráter peculiar do homem que é uma tessitura de corpo, objetos psíquicos e um fluxo de liberdade plasmado em um projeto. Na medida em que o nada só vem ao mundo por meio do homem e o homem só é capaz de negar e notar a ausência de alguém em um confronto genuíno com o nada (SARTRE, 1997, p. 69), essas atitudes corriqueiras validam a peculiaridade do existir humano.

O Para-si é uma *anti*-estrutura que só pode encontrar a sua plenitude no âmago do próprio ser humano, ele valida a condição humana como a mais particular das condições de existir no mundo. Até mesmo o nada só se achega ao ser através dele. “Sartre encerra o ser no horizonte da descrição fenomenológica e limita o lugar de sua manifestação às estruturas da existência humana” (VAZ, 2014, p. 149). A presunção sartriana de esgotar o ser em uma série de descrições fenomenológicas parece excluir o mistério do mundo, pois, a partir de então, o grande enigma se instala no seio da existência humana, na existência desse ser que concebe o mundo. Como o Para-si, esse ser que não é, veio irromper no que é? Como ele é capaz de trazer o nada ao mundo? De que modo o nada se aproxima sem se confundir com o ser? Essas são questões que são levadas em consideração no ensaio de ontologia fenomenológica enquanto problemas que complexificam a condição humana.

A dicotomia que marca a ontologia fenomenológica, apesar de, na fase de maturidade, ser vista por Sartre como uma pseudo-dicotomia, afeta todas as relações que possam, porventura, ser tecidas entre os polos opostos do ser e do nada. A prioridade que ele confere à translucidez da consciência faz parecer opaco tudo aquilo que ocupa um lugar no espaço que, para tanto, não pertence ao domínio da subjetividade. A partir desses pressupostos, podemos compreender porque o Em-si é avaliado em tão poucas páginas (SARTRE, 1997, pp. 35-40) e as explicações sobre o Para-si se alongam por toda a segunda parte do ensaio (1997, pp. 119-286). Nesse aspecto, arriscamos dizer que, conforme a maioria dos autores que tratam do conceito de corpo e corporalidade:

Sartre representa ainda a fenomenologia da primeira fase, a qual parte do *cogito*. Ao recorrer em sua “ontologia fenomenológica” à experiência do corpo sensorial e – de modo significativo – inseri-la na estrutura ontológica de em si e para si, ele cria uma certa intersecção de temas e problemas entre existencialismo e Antropologia Filosófica (ARLT, 2008, p. 231).

Para filosofar sobre o homem, o corpo já não importa enquanto organismo que obedece a uma série de determinações biológicas. De acordo com essa análise, nos interessa avaliar o corpo como o meio de perceber o mundo através da atividade consciente, o corpo sensorial como fronteira entre o Para-si e o Em-si. Sartre reconhece nesse campo de pesquisa uma zona híbrida entre o seu existencialismo e a disciplina marginal da Antropologia Filosófica.

Depois dessas rápidas observações, surge a pergunta: o que faz de Sartre um autor importante para o desenvolvimento da antropologia filosófica? Dentre outros motivos, sua ontologia fenomenológica ainda nos diz respeito porque ela descreve a condição humana com o rigor conceitual característico da filosofia. Os homens, entes que não estão apoiados em nenhum lastro que os sustente, precisam se reconhecer na condição de criadores de sua própria identidade. De acordo com esquema descritivo de Mészáros (2012, p. 147), a antropologia existencial sartriana fundamenta e é fundamentada por uma combinação de ética e psicanálise existencial. A interdependência desses três aspectos da filosofia sartriana é clara, principalmente, ao notarmos que a sua antropologia existencial está eivada de um compromisso ético – manifesto através do conceito de má-fé – e de uma preocupação para com as consequências psicanalíticas de sua aparente dicotomia ontológica. Essa combinação traz como resultado uma perspectiva caleidoscópica do homem derivada uma antropologia filosófica que coincide com uma ontologia fenomenológica.

III- FILOSOFIA E PESQUISA DE CAMPO: APROXIMAÇÕES ARRISCADAS

Apesar de declarar-se apartado de qualquer pretensão filosófica, em outro eixo de pesquisa, na atividade campo, Roy Wagner descreve seu convívio com os Daribi assumindo seus pressupostos modernos sobre o fenômeno humano. A clareza de sua relação com os principais epistemólogos dos séculos XVII e XVIII torna a sua obra, indiretamente, convergente com o projeto de Sartre de *O ser e o nada*. A identificação dos polos de determinismo e liberdade nas atividades humanas torna essa tonalidade flagrante em seu trabalho:

A invenção da cultura se baseia na articulação entre dois domínios universalmente reconhecidos da experiência: o reino do inato, ou “dado”, daquilo que é inerente à natureza das coisas, e o reino dos assuntos sobre os quais os seres humanos podem exercer controle ou assumir responsabilidade (2012, p. 367).

Sabemos que Sartre não chega próximo de acatar a possibilidade da existência de ideias inatas, mas, em seu trabalho, é mantido o diálogo com Descartes, Leibniz e Spinoza, autores sem os quais duvidamos da viabilidade de uma afirmação como essa sobre cultura. A tensão entre a *convenção* e a *invenção*, tema bastante discutido por Roy Wagner, em suas entrelinhas, poderia ser interpretada como o nada em sua frustração constante com o ser. Visto dessa perspectiva, o desenvolvimento das convenções se daria a partir dos atos de má-fé capazes estagnar o que já havia sido inventado. Porém, o caráter dúbio dessa estagnação recai sobre a inexatidão do julgamento externo, incapaz de distinguir a adoção autêntica da convenção ou a apropriação indevida da coisa transcendente convencional.

Desse modo, há espaço para a transcendência na facticidade também nas convenções inventivas e nas invenções convencionais. Não se torna simples para Wagner distinguir essas duas atitudes, do mesmo modo que não é simples para Sartre distinguir em outro existente a ação autêntica da ação regida pela má-fé. A liberdade surge no mundo dos valores, dos limites físicos e ideológicos. Não há algo como a vida, puramente autêntica, ou o homem completamente atrofiado na dimensão do Em-si. Resta frisar que “só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente” (SARTRE, 1997, p. 595). Todas essas noções carecem da factualidade do que é e por esse motivo os homens não precisam fazer recuos constantes para verificarem a autenticidade de suas vidas. Pode ou não haver autenticidade nas ações tanto inventivas quanto convencionais.

A existência humana resulta de um comprometimento com situações e coisas dos mais variados tipos e idealizações que não, necessariamente, precisam ser descartadas. Ele, o homem, “não deveria tergiversar sobre a existência ou não existência de tais ilusões, mas antes exercer seu direito categórico de escolher entre elas” (WAGNER, 2012, p. 363). A adesão a uma religião, a filiação a um partido político ou a opção por uma graduação, pode fazer dele não só um Para-si que se esforça para coincidir com o Em-si, pois essas atitudes também podem oferecer um engaja-

mento fecundo com as possibilidades oferecidas pelo mundo. O homem também resulta de um contato, de uma relação constante com o mundo.

Ao passo que ele estabelece esse elo com as coisas existentes, sua vida ganha uma forma no movimento de transcendência na facticidade. O que irá determinar o valor de seu projeto será a liberdade anterior à ação que confere um novo aspecto para a sua história. Conforme as palavras de Wagner, em consonância com a filosofia sartriana: “toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma “realidade” que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao usurpar seu direito de criar, *usamos* essas pessoas e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós” (2012, p. 68). A objetificação do outro resulta sempre na renúncia da liberdade daquele que não se julga capaz de criar seu próprio destino. Em *A invenção da cultura* (1975), são citados os curiosos casos das tribos que deixaram – ou não sonhavam mais com tanta frequência – de sonhar após o estabelecimento do poder de colonizadores. Essa imagem serve como uma excelente metáfora para os indivíduos que anseiam por renunciar sua condição de ser Para-si, ou seja, deixar de planejar e se portar como senhores de seus próprios destinos, de acordo com Sartre.

Em consonância com o projeto de uma ontologia fenomenológica sartriana, podemos afirmar que o homem resulta de uma série de escolhas que constituem o que ele é em um exercício de liberdade. Nesse contexto, o nada perpassa o ser na medida em que ele, o homem, rasga o seio do próprio ser; cria sua identidade e inventa de ser de um determinado modo ou abandonar-se para ser de uma outra maneira. A compreensão de Sartre vista, em aproximação com a fenomenologia do Husserl da *Crise das ciências europeias*, retrata o homem enquanto criador do próprio mundo que o constitui. A partir da obra citada, “o mundo torna-se um fenômeno que se constrói na consciência” (ARLT, 2008, p. 56). Assim como a compreensão que nós podemos ter do mundo, de acordo com a ontologia sartriana, é determinada por um horizonte de possibilidades manifesto através da atividade consciente.

Ora, sabemos que, apesar de Sartre ter sido influenciado, marcadamente, pelo Husserl das *Meditações Cartesianas*, sua maneira de interpretar a apropriação que o homem faz do mundo, se aproxima do período da crise husserliana, mesmo que de modo tangencial. Sentimo-nos a vontade para delinear essa relação com o objetivo de alertar que a carapaça

do Em-si esconde um fluxo constante do Para-si que reelabora o mundo. Esse mundo subjetivo, essa dimensão de possibilidades é a que, verdadeiramente, importa para a existência humana. A criação de um modo de existir, através da cultura, não dispensa o Em-si das coisas, obviamente, mas a instauração de seu sentido é sempre proveniente do Para-si, da condição humana. De acordo com esses termos filosóficos e antropológicos, os textos mencionados parecem querer dizer, em seu silêncio, que o homem não é e, por isso, precisa se inventar.

REFERÊNCIAS

ARLT, Gerhard. *Antropologia filosófica*. Trad. Antônio Pinto de Lima. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva: 2011.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. *L'être et le néant – essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1964.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*, volume I. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção filosofia)

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcelo Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Intuir para a coisa em si ou para os fenômenos? Bergson e Kant: uma breve incursão sobre o conceito de intuição

Adeilson Lobato Vilhena
(UNIOESTE)

A problemática aqui gira em torno da intuição como órbita temática via a obra de Kant e Bergson. Tomando essa perspectiva, pretendo traçar, em linhas gerais, em que consiste certa divergência de fundo vindo à tona, principalmente da parte de Bergson, que na posição de crítico de Kant, aborda a intuição sob um prisma completamente novo. Enquanto Kant questiona a metafísica na tentativa de legitimar o conhecimento científico, amparado pela ideia de uma intuição sensível dos fenômenos (*phainomenon*), Bergson explora a ideia de uma restituição da metafísica, por vias intuitivas, que perpassa a mera aparência para ter contato direto com aquilo que sustenta os fenômenos, isto é, a essência mesma da coisa em si como *númeno*. Ora, se Kant parte por uma via negativa, rompendo com modelo clássico metafísico como ilusório, Bergson, por sua vez, tenta restabelecer uma nova ordem para a metafísica, sem negar a sua capacidade de conhecer o absoluto. Kant simplesmente busca observar até onde o homem pode ir, além dos dados da sensibilidade. Intuir, para ele, equivale, de antemão, uma aplicação das condições *a priori* à matéria empírica (fenômeno). Bergson não hesitou em concordar com Kant, quanto à eficácia da intuição no processo do conhecimento; porém questiona sua relatividade. Aos olhos do filósofo francês, não se trata de ignorar o que sustenta o fenômeno, mas sim, de visar justamente sua interioridade, quer dizer, ter contato com o que é mais vivo e real. Nessa medida, a intuição, para Bergson, é posta para rasgar o véu da aparência, para coincidir com o que a realidade tem em sua essência. O ato de intuir é, na verdade, uma transcendência na própria imanência. A intuição é a via que possibilita perceber, o que a visão simplesmente logico-racional ignora, ou seja, o próprio devir que é a vida das coisas. Não se trata de uma busca

fora da concretude real do tempo, mas profundamente imersa numa duração vivida. Ora, Bergson reconhece o quanto Kant tentara estabelecer um solo seguro para o conhecimento, mas ao fazer isso, acabou por ignorar as potencialidades da razão de perpassar o relativo da materialidade, se conformando, pois, com o que a inteligência faz: contornar um objeto jamais coincidindo com ele.

I

Partindo do significado etimológico do conceito de intuição, *intuitio*, derivado do verbo latino *tueri* (ver) e da proposição *in* (em), o que nos dá o significado da ação de ver diretamente algo, ou seja, trata-se de uma atividade cognoscente de mante-se diretamente em contato com a realidade a ser conhecida. A intuição, por si mesma exclui qualquer tipo de mediações, mas é ela o principal fator de afecção do sujeito ao objeto. Tanto em Kant como em Bergson, a intuição é condição necessária para adesão ao conhecimento. A posição de Kant acerca disso, na *Crítica da razão pura* é a seguinte: “Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento” (Crp, 2001, B 31). Também Bergson ao dizer que “(...) a precisão não podia ser obtida, por nenhum outro método” (BERGSON, 2006, p. 25), isto é, pela intuição, parece comungar do pensamento kantiano do que a intuição é a via eficaz para adesão do conhecimento, se não, indispensável.

Ambos compartilham de que é por meio intuitivo que o objeto torna-se conhecido, o que possibilita também escapar das mediações conceituais, de uma dialética que desconfiguraria todo verdadeiro conhecer. Este seja talvez o motivo de uma releitura da metafísica antiga feita por esses filósofos, claro que cada qual com seu modo próprio de ver. Como já frisado, Kant parte por um viés de negação, rompendo com os paradigmas metafísicos que por ele foram denunciados como ilusórios, já que tinham a pretensão de conhecer o absoluto, fora do domínio do espaço e tempo delimitado. Bergson, por sua vez, tenta restabelecer uma nova ordem para a metafísica, sem negar a sua capacidade de conhecer o absoluto.

II

A aurora do pensamento crítico de Kant tem como princípio inspirador David Hume, o qual teria lhe despertado do sono dogmático, assim nos diz em *Prolegómenos*: “Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (KANT, 1988, p. 17). Resta inquirir: quais dogmas teriam envolvido o pensador de Königsberg? Como já aludido, seu projeto será em combater as ilusões propagadas pela razão tradicional, portanto, os dogmas que lhe envolviam seriam os das aptidões metafísicas de se orientar racionalmente para o absoluto, cuja figura de René Descartes, aqui, aparece como fonte inspiradora.

Descartes, contudo, assim como Hume, deixou sua marca como base para o desenvolvimento da epistemologia kantiana. Como síntese da influência desses dois filósofos em Kant, temos as seguintes citações: “Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência” ainda acrescenta: “Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência” (Crp, 2001, B 1).

O que Kant nos diz é que apesar de seu *despertar* ser orientado para o campo empírico por Hume, também se deve a Descartes a concepção das estruturas *a priori* transcendentais, entretanto, Hume é o personagem que teria proporcionado o ceticismo metafísico à Kant, de modo que se Kant desenvolveu uma teoria da intuição, esta terá fundamento na esfera da sensibilidade.

Kant apresenta sua ideia de intuição na *Crítica da razão pura*, na qual por via de uma sumária crítica à impossibilidade da metafísica, vem justificar a possibilidade do conhecimento científico que vigorava no século XVII e XVIII, abrindo caminho assim, para o que na história da filosofia foi chamado de “desconstrução da metafísica”. Nesse sentido, sua concepção de intuição é atrelada ao modo concreto de se conceber a realidade.

A metafísica segundo o filósofo de Königsberg, por muito tempo se conformou com as ilusões fornecidas pela razão, ilusões que ultrapassam o domínio da própria compreensão humana, porque se encontravam muito aquém do campo da experiência sensível, restando assim, tatear na

obscuridade que pensava ter domínio. Dessa forma observa: “Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se *Metafísica*” (Idem, op. cit., A VIII).

O erro da tradição, na ótica kantiana, foi deixar-se guiar cegamente pelo desejo da razão que, por sua vez, busca ideias e não o existente. Nas palavras de Deleuze compreende-se que “A Razão experimenta naturalmente um interesse especulativo; e experimenta-o pelos objetos que são necessariamente submetidos à faculdade de conhecer sob a sua forma superior” (DELEUZE, 2000, p. 13). Disso, conclui-se que a natureza da razão a impulsiona para especular coisas que nossa consciência é incapaz de compreender. O projeto de Kant, por esse viés, se sustenta na tentativa de orientar tais desejos para a base empírica, em outras palavras, seria suprimir os devaneios que a razão nos oferece. Combater o caminho que até então foi trilhado pela metafísica.

A metafísica, uma vez que se deixou guiar pelos desejos da razão, já não tinha mais força *para combater seu descredito*. Kant, apoderando-se daquela fraqueza, desenvolveu fortes críticas à ela, justamente por ele crer que ela repousava em princípios que não tocavam à experiência sensível. Assim, Kant propõe com sua teoria contornar o campo do conhecimento humano de tal forma que não fugisse das condições de possibilidades empíricas que tangem ao sujeito finito. De outro modo, tenta dar terreno firme ao modo de se conhecer, conhecemos sim, segundo ele, por intuição, mas uma intuição que não se sustente em devaneios, e sim que tenha a própria empiria como condição de se efetivar.

A intuição sensível é posta como uma reação à pura razão. Kant busca verificar até onde o homem pode ir, além dos dados da sensibilidade. É, portanto, por uma espécie de síntese da matéria às categorias *a priori* de espaço e tempo que se conhece, isto é, a aplicação das formas do entendimento aos objetos da experiência “(...) eis por que a Crítica começará por uma análise da *aisthesis*, da sensibilidade, e de seus dois âmbitos incontornáveis: espaço e tempo” (FERRY, 2010, p. 25).

O modelo kantiano de conceber a intuição sensível, parte do pressuposto de que nossa consciência *já está sempre limitada ao mundo externo, mundo independente da vontade intelectual do indivíduo, mundo que não é produzido por uma força intelectual, mas por ser ele independente é*

necessário que haja uma adequação, do que nos aparece enquanto fenômeno, às estruturas transcendentais *a priori* do sujeito. Estruturas essas, que são compreendidas como espaço e tempo. O espaço e tempo são, portanto, condições necessárias, intuições puras, para o conhecimento do fenômeno. Intuir, em Kant, equivale, de antemão, em uma aplicação das condições *a priori*, à matéria empírica que Kant denominou de fenômeno. Portanto, *só se intui objetos da experiência*, por isso toda intuição necessariamente, em Kant é a sensível. Ele nos diz: “A intuição que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno” (Crp, 2001, B 34).

Kant estabelece uma forma coesa para a intuição sensível a partir de uma relação intrínseca entre entendimento e sensibilidade. Utteich nos descreve essa relação:

Kant apresentou duas faculdades principais para o conhecimento: a faculdade da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e a do entendimento (*Verstand*). As leis necessárias para as ligações sintéticas de conhecimento dos objetos devem obedecer, por primeiro, às formas puras de espaço e tempo (faculdade da sensibilidade), onde são dados os conteúdos (a matéria); a partir disso as percepções são conceitualizadas pelo entendimento (e no interior deste, mediante a unidade qualitativa da Apercção transcendental), no qual cada ato sintético do entendimento é uma determinação, sendo que agora o dado na sensibilidade é pensado mediante tais atos, designados conceitos puros (categorias) (UTTEICH, 2013, p. 106).

Em resumo, se entende que o entendimento, por sua vez, é onde repousa os puros conceitos e, a sensibilidade é o que nos fornecer as intuições, ambos só têm fundamentos se diretamente ligados uns aos outros. Os conceitos são aplicados no mundo empírico, assim, como o mundo empírico *só terá* validade, quando apresentado ao sujeito. Portanto, por meio de uma estrutura interna há o ato de síntese constituída pela ligação do entendimento com a sensibilidade, disto é possível a representação cognoscente. A célebre frase de que “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (Crp, 2001, B 75), tenta sanar a dicotomia entre o empirismo e racionalismo, que por muito tempo se fez caro na história da filosofia.

Posto que, pelos sentidos o fenômeno nos é dado e, pelo entendimento ele é pensado, faz-se necessário uma adequação do objeto empírico, que se manifesta em um determinado espaço e tempo finito, às estruturas transcendentais do sujeito. Temos com isso, acesso a face do fenômeno, porém, sua totalidade está para além da capacidade humana. A respeito disto, Ferry (2010, p. 27) comentando Kant, nos brinda:

Dizer que toda intuição é sensível, dizer que é como tal que ela nos dá acesso à existência particular também é dizer que toda percepção se situa *hic et nunc*, aqui e agora, num espaço e num tempo particulares.

Por ser o homem um ser finito, também possui uma intuição finita, sendo assim, conhece *só o que for* passível de experiência, o que está no aqui e agora. Trata-se de uma perspectiva relativa ao ato de se conhecer, pois é inteiramente depende de como o sujeito se *põe* a receber o fenômeno estando certo, desde já, que esse modo será representado por meio das formas puras do espaço e do tempo. Kant, até concorda que possam existir “realidades” que estejam para além da fronteira espaço-temporal, o que ele não admite é que se chame de “conhecimento”, no mesmo sentido já dado aos objetos da natureza, àquilo que transcende à natureza e aos seus objetos.

Desta maneira, a realidade que está por traz dos fenômenos é cognitivamente inatingível, dito de outra forma, a intuição não abarca a coisa em si, mas somente sua manifestação, sua face e nunca a totalidade. Intuir é para os fenômenos, enquanto intuição das coisas como se apresentam. O em si, em Kant, é uma realidade inacessível ao ser humano. O absoluto em sua inteireza é *estranho* ao modo dele conhecer. Um dos seus principais argumentos acerca disto, é que um ser finito *não pode* conhecer o infinito. Por isso, conceitos como *Deus, Liberdade, Imortalidade*, podem ser pensados, mas nunca conhecidos, já que não se faz relação direta com realidades que aparecem e se mostram na natureza e no mundo empírico.

Em síntese, a intuição equivalente em Kant é, portanto, para o *phainomenon*, para a coisa como nos aparece (*Erscheinung*). É importante esclarecer que fenômeno, enquanto manifestação, assume aí um papel ocultador da realidade em si, de algo que sustenta o próprio fenômeno, mas que é inatingível pela intuição como Kant nos apresenta. Em outras

palavras, implica em dizer que fora da face sensível daquilo que nos aparece, a intuição não pode lançar luz.

III

Pelo que foi exposto, tem de se compreender que em Kant, a intuição é a via de acesso ao conhecimento. Bergson não hesitou em concordar com o filósofo alemão. A intuição para o francês é o que dá acesso imediatamente à realidade que se busca conhecer. Benedito Nunes, fazendo uma análise sobre a intuição em Bergson como faculdade de conhecimento, nos diz: "(...) trata-se de um conhecimento instantâneo, imediato, que une sujeito ao objeto, e que implica uma consciência entre eles" (NUNES, 1991, p. 71), consciência essa que possibilita um modo eficaz de se conhecer.

Observa-se que, tanto em Bergson como em Kant, a proposta da intuição é tratada como uma reação aos sistemas filosóficos que deixavam escapar, qualquer grau de precisão. "O que mais faltou à filosofia foi a precisão" (BERGSON, 2006, p. 3). Para este a filosofia deveria dar conta, necessariamente, de apresentar o real, uma vez que se livrasse das generalizações conceituais. O puro conceito, também para Bergson, não nos possibilita o acesso à existência. A metafísica tradicional, por muito tempo procedeu por tais generalizações, deixando-se orientar por conceitos vagos. Bergson, alerta que daquela forma, ela apresentava demasiados equívocos e tornava-se imprecisa. A vastidão da verdade fundada em conceitos permitia aquela metafísica pintar querelas nas quais buscava se refugiar. Bergson questiona tal posição de saber metafísico, de modo que para ele, a possibilidade de verdade se dá por meio de uma referência direta à concretude da existência. Referência esta, que se faz de modo imediato, trata-se de uma experiência enérgica do cognoscente com o cognoscível. Tal experiência foge ao âmbito da simples contemplação, mas é inteiramente vivida no campo da imanência.

Em substituição à análise conceitual, Bergson clama por uma intuição que possibilite aquela experiência vivaz, atribuindo-a uma possível definição: "Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência" (Idem, op.cit., p. 29). Dessa forma, a via intuitiva é o que permite o conhecimento no que ele tem de mais

preciso. A respeito disto, se posiciona Bergson: "(...) a precisão não podia ser obtida, a nosso ver, por nenhum outro método" (Idem, op. cit., p. 25). Assim conclui-se que entre os modos de conhecimento possíveis é pois o intuitivo, na visão de Bergson o mais apropriado, visto que conduz à concretude da existência e não à uma simples idealização conceitual.

Bergson teve a sutileza de identificar os problemas que permeavam a metafísica tradicional, porém, diferente de Kant¹, reconduz a metafísica para o estado de imanência naquilo que ele tem de próprio. Propõe uma revitalização da metafísica, sua aproximação com a vida concreta. Não ignora o que sustenta o fenômeno, mas visa justamente sua interioridade, ter contato com o que é mais vivo e real na realidade. Argumenta: "Desse modo, nós nos reinstalaríamos no fluxo da vida interior, do qual a filosofia com muita frequência não nos parecia reter mais que o congelamento superficial" (BERGSON, 2006, p. 22). Essa deveria ser a ocupação metafísica por excelência.

O projeto bergsoniano sustentou o objetivo de tirar o pedestal no qual se encontrava a metafísica para fazê-la voltar à vida mesma do real, rasgar o véu da aparência para coincidir com o que a realidade tem em sua essência. Uma metafísica desse gênero deveria ser essencialmente intuitiva. Nos fala Bergson: "Quão mais instrutiva seria uma metafísica realmente intuitiva, que seguisse as ondulações do real! Já não abarcaria mais de um só golpe a totalidade das coisas; mas de cada uma daria uma explicação que a ela se adaptaria exatamente, exclusivamente" (Idem, op. cit., p. 28). Por essa ponderação, observa-se que há na empreitada bergsoniana uma tentativa de reformulação da metafísica, mostrando a possibilidade dela se situar em um solo concreto, e que gradativamente, adentraria na essência mesma das coisas, o que implicaria em deixar de se guiar pelo fantasma da inteligência que produz os fundamentos conceituais, para se afundar na realidade no que ela tem de peculiar: tempo real que em si é movimento e duração.

É precisamente pela compreensão de duração que Bergson fundamenta sua filosofia de base intuitiva. A duração, tal como é apresentada por ele, permite pensar o sentido de totalidade, pois, sendo ela uma espécie de

¹ Kant na empreitada de reforma da metafísica pelo projeto crítico, convoca-a para uma atenção maior ao fato dado, no que resulta em uma radicalidade, limita-a ao campo puramente cientificista.

síntese da realidade vivida, que de modo algum exclui o seu porvir, manifesta o todo como uma linha única que constantemente se faz atualizando-se, de forma que nenhuma parte de sua história é perdida. A intuição da duração equivale a um estado de consciência, uma percepção de nossa participação nesse fluxo contínuo e ininterrupto. Consciência e realidade tornam-se coexistentes, isto é, intuimos a totalidade quando percebermos significa consciência de que estamos imersos no projeto ontológico, desde seu brotar, desde seu fluir, desde sua atualização e de sua possibilidade ainda de ser. Assim, a intuição é o que nos põe na imanência desse fluxo, é a "(...) visão direta do espírito pelo espírito" (Idem, op. cit., p. 29).

Trata-se de uma visão do espírito pelo espírito porque a intuição perpassa os aspectos físicos da realidade, percebe o que tem de mais espiritual nela, o que também é percebido por uma atividade do pensamento que em si é espiritual. Diz ele:

Em suma, a mudança pura, a duração real, é coisa espiritual ou impregnada de espiritualidade. A intuição é aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura. Seu domínio próprio sendo o espírito, quer apreender nas coisas, mesmo materiais, sua participação na espiritualidade (Idem, op. cit., p. 31).

A intuição, como é descrita por Bergson, por ser uma atividade do espírito, um esforço do pensamento, ela se instala na matéria para buscar a força espiritual, vital, que ali também se encontra. De outro modo, digamos que o ato de intuir, é na verdade uma transcendência na própria imanência, ela é via que possibilita perceber o que a visão simplesmente logico-racional ignora, isto é, o próprio devir que é a vida das coisas. Não se trata de uma busca idealista, tornamos dizer, fora da concretude real do tempo, mas pelo esforço de consciência, estaríamos adentrando na coisa em si.

Kant, certamente, não concordaria com a posição bergsoniana da intuição, já que o mensurável é, segundo ele, a pedra de toque que possibilita a intuição sensível. Certamente conceberia como uma possível intuição intelectual, intuição criadora que em sua opinião é digna de ser realizado por um ser supremo. Mas cabe saber como Bergson expõe sua teoria da intuição, essa equivale a uma intuição realmente intelectual aos moldes kantiano?

IV

Quando Kant apresenta sua *crítica à razão pura*, vemos claramente sua aversão aos sistemas que apregoavam a autonomia de uma intuição em relação à sensibilidade. Isto é, o veto de uma intuição intelectual é estabelecida por Kant pelo fato de ele ver que esta foge a capacidade humana de compreensão, assim, uma tal intuição capaz de compreender a coisa em si é negada ao homem. Na CRP, ele nos diz:

Se entendemos por númeno uma coisa, *na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um númeno em sentido *negativo*. Se, porém, a entendemos como *objeto de uma intuição não-sensível*, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o númeno em sentido *positivo* (Cp, 2001, B 307).

O *númeno* no sentido positivo seria, portanto, objeto de uma intuição intelectual, a qual, no ver de Kant, está totalmente fora do alcance de nossa faculdade de conhecer, entretanto, não inexistente para um ser superior, como Deus. Kant reconhece que podemos até pensar a coisa em si. Elas existem, mas permanecem obscuras ao entendimento enquanto objetos dados pela natureza (*Natur*) para o conhecimento. Completa Kant: "(...) conceito de um númeno é, pois, um *conceito-limite* para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo" (Idem, op. cit., B 311). Nisso se delinea o limite do conhecimento, onde seu campo é a própria experiência possível, mediante uma correspondência com o fenômeno e, não com o *númeno* que na qualidade de negatividade, torna-se, o ponto de alerta para a sensibilidade mostrando-a que além de seu âmbito, ela não pode seguir nenhum caminho.

Kant deixa claro os motivos que o levaram a constituir um tribunal para a razão, passando-a por um crivo crítico, questionando as reais possibilidades de se conhecer. Assim, entre outras medidas, ele também endereça sua crítica à intuição puramente intelectual, no que ela apresenta sua ineficácia de guiar o entendimento para uma cientificidade, cujo, projeto investigativo se encaminhava. Utteich (2013, p. 103) nos diz:

Enquanto uma faculdade não envolvida em processos demonstrativos e de justificação, ela não poderia exibir nenhuma instância mediadora para se referir ao mundo real de objetos. Em vez disso, tal faculdade representa o inverso do pretendido: ela acaba antes por bloquear a investigação, consistindo num empecilho à autêntica investigação científica, truncando a necessária pormenorização dos instrumentos de que a razão dispõe para fundar o conhecimento.

O que está em jogo é a avaliação da intuição intelectual para supor um conhecimento válido. Aqui, a ineficácia do acesso ao *em si* é justificada por não obedecer aos procedimentos metódicos que exige o tribunal crítico para ter como seguro o conhecimento aprovado naquele julgamento, “(...) pois sem passar pelo crivo do método e seu desenvolvimento, um modo meramente intuitivo de proceder não pode almejar possuir as condições de legitimação para justificar qualquer antecipação de conhecimento” (Idem, op. cit., p. 107). Assim Kant veta a possibilidade de um conhecimento deste gênero, e o denomina de metafísico.

Se o que Kant concebe como metafísico, se justifica na saída do solo da experiência empírica, isto é, o domínio do além-sensível, Bergson, ao constituir seu pensamento, não poderia ser classificado como um metafísico no sentido clássico, como possivelmente veria o kantismo. O que ele tem em vista não presume o além-sensível, mas a intuição que por ele é sustentada, como já aludimos, visa adentrar na própria imanência para a efetivação de uma experiência real. Novamente alertamos que a realidade de que fala Bergson, também não é ignorada por Kant, pois para este ela é apenas inatingível, mas é passível de prova para Bergson, possível de ser atingível em suas condições de imanência.

O que nos interessa aqui é investigar a natureza da intuição em Bergson e, de antemão, não podemos classificá-la como uma mera intuição intelectual, a qual Kant se opõe como sendo intuição criadora, desprovida de qualquer vínculo com a experiência sensível, nem mesmo como sendo uma intuição conjecturada pelo idealismo representado por Fichte e Schelling. Sua proposta arrasta consigo uma experiência real.

Sua função é, portanto, “(...) penetrar a vida em sua plenitude luminosa, e não mais girar em torno dela” (SAYEGH, 1998, p. 22). Por este viés, a intuição possibilita a experiência concreta, de nós mesmos e da vida em seu sentido mais amplo:

A matéria e a vida que preenchem o mundo estão igualmente em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimos-las em nós; seja lá qual for a essência íntima daquilo que é e daquilo que se faz, somos parte disso. Desçamos então para o interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tivermos alcançado, mais forte será o ímpeto que nos devolverá à superfície. A intuição filosófica é esse contato, a filosofia é esse elã (BERGSON, 2006, pp. 143-144).

Bergson situa a intuição ao mesmo terreno da força vital, isto é, ela é imanente à própria vida, uma vez que temos contato conosco mesmo, também temos contato com a própria força vital que perpassa a natureza em geral, visto que somos partes dessa totalidade; assim teremos consciência disso uma vez que fazemos uso da intuição.

Em *A evolução criadora*, Bergson discorre sobre o processo de evolução da vida. Suas etapas fundamentais, que de maneira restrita remetem também aos aspectos cognoscentes, vêm dizer, que a intuição, como uma faculdade de conhecimento, encontra-se já em germe naquele processo de evolução.² Instinto, inteligência e intuição são solidárias no pro-

² Segundo Bergson, a vida em seus aspectos mais rudimentares surgiu a partir de um movimento primário, conceituado por ele de *impulso vital*, o “(...) *elã original da vida* (...)” (BERGSON, 2005, p. 95), que é em sua essência fluidez completa. Tal fluidez é entendida como o movimento vitalizador, pois é a partir dele e mediante ele que a vida vai aos poucos obtendo forma tomando o seguinte itinerário: a primeira forma a ser cristalizada foi a vegetal, ao longo de cujo desenvolvimento o movimento evolutivo tomou outro rumo e formou a vida animal que, por sua vez, se bifurcou em invertebrados e vertebrados, sendo que este último atingindo seu clímax a partir do surgimento de uma consciência autônoma, capaz de perceber a si mesma. Como diz Bergson: “A evolução dos Artrópodes teria atingido seu ponto culminante com o Inseto, (...) assim como a dos Vertebrados com o homem” (Idem, op.cit., p. 146). Instinto e inteligência, como formas primárias de vida, apresentam os dois princípios cognoscentes. Fazendo uma análise do processo inteligível se observa que é a partir de si mesmo que o movimento vitalizador passa a ser percebido, já que implica na cristalização da vida consciente que, por conseguinte, torna-se vida intuitiva, visto que ela própria é parte desse mesmo movimento. O que realmente nos dá consistência para tal afirmação é o surgimento da vida consciente. No dizer de Bergson, é a partir da consciência que surge o princípio cognitivo que consequentemente, por evolução, possibilitará um conhecimento da realidade enquanto tal. Seguindo o caminho da teoria evolutiva bergsoniana, se observa que a vida consciente atualizou-se primeiramente em instinto, este considerado pelo autor como modo de conhecimento inconsciente. Já o segundo ponto a ser atualizado foi a inteligência, a qual consiste em um conhecimento consciente. Completa ele: “Enfim, se o instinto e a inteligência envolvem, ambos, conhecimentos, o conhecimento é mais *atuado* e inconsciente no caso do instinto, mais *pensado* e consciente no caso da inteligência” (Idem, op. cit., p. 158). Como veremos, a intuição em sua natureza carrega estes dois princípios: o instintivo e o consciente.

cesso do conhecimento. Rochamonte nos diz: “A intuição seria o instinto tornado desinteressado e consciente de si ou a inteligência contrariando a sua inclinação natural no esforço para incidir sobre aquilo que não lhe convém” (ROCHAMONTE, 2013, p. 88). Em outras palavras, a intuição carrega em si a voluntariedade do instinto e a consciência despertada da inteligência. Despertada porque enquanto inteligência o instinto é atenuado, mas em fase intuitiva, ele é convocado para se lançar voluntariamente, para perpassar o que a inteligência deixa despercebido, podendo assim seguir o próprio fluxo vital, a liberdade e seu devir.

Bergson desenvolve, num sentido estrito, sua teoria da intuição justamente para combater o forte teor intelectualista da época, que a seu ver vinha para se ater à superficialidade de âmbito inteiramente pragmático. Ao contrário de Kant, Bergson atribui uma função não somente especulativa à faculdade intelectual, mas estando ela vinculada à ideia de um esforço, sobressai o que estava destinada a seguir por natureza: contornar uma realidade sem, no entanto, adentrar nela, o que nos possibilitaria um conhecimento superficial e relativo de tal realidade.

A noção de intuição como um esforço de consciência, implica na transcendência da condição natural da inteligência de se conformar com seu modo operante de analisar o que é físico e externo. Segundo Bergson: “A inteligência, no estado natural, visa um objetivo útil praticamente” (BERGSON, 2005, p. 169), mas uma vez, dissipando a capacidade intelectual de se conformar com o simples dado, o esforço intuitivo se insere na própria matéria, coincide com o que ela tem de mais essencial. Nesse sentido, que a intuição é uma transcendência na própria imanência. Bergson possibilita a reflexão de que é possível atingir a coisa como realmente ela é. Por ser o ato intuitivo uma espécie de simpatia, torna-se possível ultrapassar o véu fenomênico que esconde a realidade, possibilitando, deste modo, uma experiência real e vivida das coisas como elas são, não simplesmente mascaradas daquilo que aparentam ser.

A abordagem bergsoniana da intuição da coisa mesma põe em cena a figura de Kant, como contraponto desse discurso. Bergson, tenta de alguma forma mostrar os entraves que impediram Kant de conceber a intuição para além dos fenômenos. Argumenta:

Kant havia estabelecido, dizia-se, que nosso pensamento se exerce sobre uma matéria espalhada antecipadamente no Espaço e no

Tempo e desse modo preparada especialmente para o homem: a “coisa em si” escapa-nos; seria preciso, para atingi-la, uma faculdade intuitiva que não possuímos (Idem, op. cit., p. 24).

Bergson observa que Kant, tentou dar um solo seguro para o conhecimento, mas ao fazer isso, acabou por ignorar as potencialidades da razão de perpassar o relativo da materialidade, e nisso se conformou com o que a inteligência faz: contornar um objeto e jamais coincidir com ele. Kant sinaliza que só uma intuição suprassensível, teria a posse de um conhecimento absoluto, intuição esta, que a seu ver, não a possuímos.

Bergson mostra que o erro de Kant, teria sido o de classificar a matéria de nosso conhecimento como sendo extra-intelectual, sendo assim, qualquer esforço intelectual, traria abaixo sua teoria, pois o conhecimento deixaria de ser relativo. Dessa forma Bergson lamenta que Kant, tenha se fechado para o esforço da razão de perpassar a matéria:

Não quis engajar-se nela porque, embora atribuisse ao conhecimento uma matéria extra-intelectual, acreditava essa matéria ou co-extensiva à inteligência ou mais estreita que a inteligência. Desde então, não podia pensar em nela recortar a inteligência, nem, por conseguinte, retratar a gênese do entendimento e de suas categorias (BERGSON, 2005, p. 386).

Segundo Bergson, Kant teria criado um abismo à real possibilidade do conhecimento, uma vez posta a inteligência em um patamar inferior em relação à matéria. Parece-nos que mesmo sendo elas co-extensivas, não podem ser entendidas como solidárias, visto que não há uma interpenetração, um estado de coincidência, e porque a inteligência é desprovida de qualquer ideia de esforço ela não pode, no entanto, ultrapassar os contornos da matéria. Segundo Bergson, Kant teria chegado ao conhecimento real, e mesmo absoluto, se não se contentasse em atribuir à inteligência a simples função de fornecer formas à matéria, limitando, assim, a capacidade do entendimento humano em perceber os fenômenos.

Bergson nos convida a refletir sobre o ceticismo de Kant. Em seu ver, a *Crítica* se limita em estabelecer uma separação entre nosso conhecimento e a natureza, enquanto que as pretensões da ciência escapam à sua *Crítica*, pois o próprio caminho traçado por ela parece ser um ignoto:

Agora, se nos perguntamos por que Kant não acreditou que a matéria de nosso conhecimento transbordasse sua forma, eis o que descobrimos. A crítica de nosso conhecimento da natureza que Kant instituiu consistiu em destrinçar o que deve ser nosso espírito e o que deve ser a natureza, se as pretensões de nossa ciência são justificadas; mas dessas pretensões elas próprias Kant não fez a crítica. Quero dizer que ele aceitou sem discussão a ideia de uma ciência una, capaz de abraçar com a mesma força todas as partes do dado e de coordená-las em um sistema que apresentasse em todas as suas partes uma igual solidez. Não julgou, em sua *Crítica da razão pura*, que a ciência se tornasse cada vez menos objetiva, cada vez mais simbólica, à medida que ia do físico para o vital, do vital para o psíquico (Idem, op. cit., p. 387).

O impasse que parece absorver Kant, segundo Bergson, que o impediu de ir além, justifica-se na abrangência de sua *Crítica*. Na visão de Bergson, tal *Crítica*, careceu de uma maior clarividência, pois uma vez postulado a universalidade da ciência, Kant teria fechado os olhos para os caminhos científicos que tratassem as realidades vitais e espirituais. Se houvesse uma justificação de tal procedimento, acredita Bergson, Kant teria chegado a uma forma mais concreta e real de ver a realidade.

Bergson insiste em dizer que o que Kant rejeita, é sim possível, pois o que faltou ao filósofo alemão foi reconhecer que há na estrutura da consciência a ideia de um esforço, de outra forma teria chegado ao absoluto. Martins (1946, p. 14) comentando essa postura bergsoniana nos diz:

Pelo menos num ponto notava Bergson, sublinhando a experiência fundamental de Maine de Biran, era possível ao espírito humano “atingir o absoluto” e fazer dele “objeto das suas especulações”, atingir a realidade “em si” e não só os fenômenos, “essa realidade que Kant declarava inacessível às nossas especulações”.

O pensamento de Kant, por interpelar a capacidade da razão de conhecer, põe a intuição como limiar do conhecimento, assim, ela longe está de conhecer o absoluto, isso porque Kant o põe em um patamar intemporal, fora da esfera sensível. Bergson, por outro lado, ver o absoluto encarnado na temporalidade. Intuir esse tempo real, que se fez e faz com que tudo se faça, é intuir também o absoluto, assim nos diz que pela intuição e, só por ela ele é possível: “Segue-se daí que um absoluto só poderia

ser dado numa *intuição*” (BERGSON, 2006, p. 187). Ver-se-á, que o todo não seria estranho por um procedimento intuitivo, já que em Bergson a intuição abre portas para sua compreensão.

O autor francês rechaça a inteligência por proceder pela análise já que a natureza a impulsiona em agir sobre a matéria e reter desta somente as partes e, na tentativa de abarcar o absoluto, essa sim produz equívocos e desconfigura a realidade em sua essência por não dar conta de sua totalidade.

Assim, a intuição que nos propõe Bergson, não é simplesmente guiada pela inteligência, mas estando presente nela o sentido de um esforço, ela torna-se supra-intelectual, ou seja, perpassa as abóbodas da simples inteligência e vai onde ela não conseguiu ir. Assim nos faz conhecer: “Mas filosofar consiste precisamente em se colocar, por um esforço de intuição, no interior dessa realidade concreta da qual a Crítica vem tomar de fora as duas vistas opostas, tese e antítese” (Idem, op. cit., p. 232).

Bergson observa que Kant, apesar de criticar fortemente uma intuição intelectual, naquilo que a ela seria possível em criar devaneios, sua intuição de caráter sensualista permanece em um âmbito demasiadamente intelectualizado, toca apenas a pele que encobre a realidade. Fixa a matéria do fenômeno em um tempo e espaço matemático, possível de mensuração, mas não vê que o tempo como tal, expressa o absoluto naquilo que lhe é próprio: fluidez continua, e não divisível.

Nesse sentido o projeto bergsoniano representa uma reação ao kantismo. Franklin Leopoldo a respeito disso toma a seguinte posição: “Neste sentido o retorno às próprias coisas confunde-se com o abandono da atitude kantiana – algo mais do que a ‘superação’ da filosofia de Kant” (SILVA, 1994, p. 42).

Cabe agora, nos utilizarmos das palavras de Sayegh, para efeito de distinção da intuição em Bergson e em Kant:

Ela não designa, como na filosofia de Kant, uma faculdade de perceber fora dos sentidos ou da consciência. Intuição, segundo Bergson, é um ato de reflexão profunda que, descendo em direção à ação e à realidade atual, antes de qualquer apelo às faculdades da razão e para além da linguagem, apreende diretamente a realidade por um esforço de tensão do espírito (SAYEGH, 1998, p. 25).

Em Kant encontramos uma intuição puramente sensível, cuja funcionalidade é receptível e sempre ativa ao conhecimento. A estrutura das categorias, apresentadas por Kant, nos leva a entender que, o que ali prevalece é um forte aspecto de subjetividade. O sujeito é que a ativa para efeito prático, a unidade da natureza será inteiramente dependente do entendimento humano que a unifica. Enquanto em Bergson, a intuição aponta para uma experiência da vida em sua inteireza, e não se trata de um olhar sobre a vida, mas de olhar a vida a partir da própria vida.

V

É inegável a importância de Kant na história da filosofia em tudo aquilo que ele representa, cujo papel como divisor de águas concedeu pensar a filosofia de uma maneira concreta possibilitando um terreno seguro para o procedimento científico acompanhado de especulações filosóficas.

Também Bergson se faz reconhecido em seu modo próprio de pensar a filosofia, de propor a intuição como experiência válida que venha restituir a metafísica perante os tantos descréditos que a ela foram credenciados.

Devemos deixar claro que nosso objetivo de modo algum pensou em banalizar o pensamento de um e enaltecer o de outro, mas uma vez mostrando sumariamente suas convergências e divergências acerca do conceito de intuição, levantar reflexões sobre as reais possibilidades do conhecimento. Assim se seguem os questionamentos: o que realmente compete ao homem conhecer? Podemos por um processo de intuição nos lançar às coisas mesmas, ou conhecemos somente o que nos é dado sensivelmente e organizado em uma estrutura interna de nossa consciência? A realidade que sustenta os fenômenos sempre será desconhecida ou um esforço de consciência permite desvendarmos o mistério acerca do entendimento humano, trazendo à luz aquilo que está encoberto?

Independente das possíveis respostas defendidas por esses relevantes autores, suas teorias se fazem válidas para pensarmos o papel mesmo da filosofia nos dias de hoje, uma vez que vivemos em uma época em que mesmo fortemente levada pelo ideal cientificista, nos parece que acabou em se ocupando obstinadamente pela arte mecânica de pensar que, quase pouca, é inspirada sobre a capacidade real do ser humano conhecer.

Kant e Bergson, dois insignes autores que delinearão o rumo que a filosofia deveria seguir. A partir de suas perspectivas e pelas condições de nossa consciência, novamente conduzem a nos interpelarmos: é possível de se intuir a coisa em si ou só os fenômenos?

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três "críticas"*. 2ª Edição. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5ª edição. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARTINS, Diamantino. *Bergson: a intuição como método na metafísica*. Porto, Livraria Tavares Martins, 1946.

NUNES, Benedito. *A filosofia contemporânea: trajetões iniciais*. 2ª Edição. São Paulo: Ática, 1991.

ROCHAMONTE, Catarina. "A intuição Bergsoniana entre filosofia e espiritualidade". In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEREDO, Vinícius. (Orgs.). *Filosofia contemporânea: fenomenologia*. São Paulo: ANPOF, 2013, pp. 87-92.

SAYEGH, Astrid. *Bergson: o método intuitivo: uma abordagem positiva do espírito*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1998. (Teses)

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. (Coleção filosofia; 31)

UTTEICH, Luciano Carlos. Às expensas da intuição intelectual: para uma fundamentação da atividade da razão transcendental: In. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, jan.-jun., 2013, pp. 99-126.

Experiências Anômalas do Pensamento na Filosofia de Henri Bergson

Ronney César Ferreira Praciano
(UECE)

INTRODUÇÃO

O que caracteriza uma genuína investigação psicológica? Até que ponto o estudo atento e cuidadoso sobre a alma humana pode nos levar? Seria sensato desconsiderar certos eventos psíquicos com base na alegação de que são anômalos ou excepcionais, não cabendo assim nas categorias lógicas do que convencionamos chamar de articulação racional do pensamento? No alcance atual dos nossos conhecimentos, muito pouco sabemos sobre a vida psicológica e, talvez, ela consista naquilo que mais deveria interessar ao filósofo. Afinal, para além ou aquém da normalidade psíquica poderíamos extrair formas de pensamento capazes de colocar questões ao nosso conhecimento científico e filosófico?

Acreditamos que a Filosofia, na medida em que lida com o problema da consciência, não poderia prescindir do estudo sobre as *experiências anômalas do pensamento*, ou seja, os *estados alterados da consciência*. Seja do ponto de vista do observador externo que coleta os relatos das experiências – tomando-os como descrições de fatos psíquicos – e os considerando cuidadosamente; ou, até mesmo, colocando-se como o próprio sujeito da experiência, o pensador parece dispor de um vasto material de investigação, cabendo a ele o esforço de elaborar uma descrição, explicação e compreensão de tais estados.

Recorrendo à tradição filosófica ocidental, suspeitamos que no pensamento de Henri Bergson (1859-1941), principalmente em suas investigações sobre a vida psíquica, há um potencial explicativo acerca dos estados anormais do pensamento. Os fenômenos anômalos da vida psíquica (sonhos, alucinações, delírios, visões) parecem ser de especial interesse tanto em si mesmos, quanto por parecerem indicar certas teses sobre a consciência e/ou memória, levando-nos a pensar sobre a vida mental em

sua vasta complexidade. Com base nisto, pretendemos considerar que lugar e papel tais estados mentais ocupariam e desempenhariam na filosofia de Bergson, levando em consideração sua teoria da memória e tecendo algumas alusões sobre o inconsciente.

Já que o tema da consciência é, por si só, complexo e de difícil tratamento – principalmente devido ao ponto de vista quase exclusivamente subjetivo que orienta a pesquisa – a investigação sobre os fenômenos de sua alteração se mostra ainda mais intrincada, cabendo a nós apenas indicar perspectivas e conjecturas. Daí, optarmos por fazer uso constante da expressão *parece ser* ao invés de *é* sempre que concluirmos algo sobre as experiências anormais do pensamento. Assim, alertamos o leitor para o uso intencional reiterado da expressão, de modo a não julgá-lo como um vício discursivo.

1. CONSIDERAÇÃO GERAL SOBRE OS FATOS PSICOLÓGICOS ANORMAIS

No ensaio *A Alma e o Corpo*, Bergson nos apresenta o objeto e o esforço da filosofia. “À filosofia cabe a tarefa de estudar a vida da alma em todas as suas manifestações”¹. Esta concepção orienta a atenção do filósofo para a interioridade, ou seja, para a vivência dos seus estados de consciência. Com base nisto, entendemos que *todas* as vivências internas, *na medida em que se deixam pensar*, podem caber na investigação filosófica. Portanto, torna-se desde já conveniente delimitar os estados mentais anômalos que seriam de relevância para o estudo da alma, diferenciando-os dos estados que provavelmente não interessariam de modo positivo ao pensador.

Já de início cabe dizer que os estados anormais ou mórbidos do pensamento não podem ser considerados homoganeamente. Há alguns que implicam num flagrante arrefecimento ou comprometimento da vida psíquica. São os casos de anestésias, amnésias, afasias, paralisias, entorpecimentos etc. Todos observarão que nesses estados mórbidos há um verdadeiro déficit da vida psicológica. O indivíduo perdeu algo, ou pelo menos, apresenta uma grande dificuldade em exercer funções mentais

¹ BERGSON, Henri. *A Energia Espiritual*. Ver conferência *A Alma e o Corpo*, p. 37. Citaremos a obra a partir de então pela contração ES.

comuns. Parece haver, sobretudo, uma abolição da consciência, ou, um desaparecimento ou ausência de parte do conteúdo psíquico, seja uma sensação, sentimento ou pensamento.

Em contraste com estes casos, há os estados anômalos que implicam em um acréscimo à vida mental normal. Ao invés de comprometer a consciência, no sentido de uma deficiência, eles trazem a ela algo de “positivo”. Esses estados vêm somar-se à condição normal do pensamento, caracterizando-se pelas mudanças e novidades com as quais parecem ampliar o nível psíquico ordinário. Sonhos, alucinações, delírios, devaneios, visões, parecem transfigurar nossa mente e possibilitar novas maneiras de sentir e pensar. Acreditamos que eles devem ser explicados não pelo que suprimem, mas pelo que acrescentam à consciência normal².

Ademais, embora alguns pensadores tenham considerado que estas últimas singularidades psíquicas não se mostram como radicalmente caóticas, mas, ao contrário, aparentam uma relativa regularidade apesar de suas complicações, isso não indica, para Bergson, que elas sejam ocasionadas por uma causa positiva.³ É importante salientar que as manifestações psíquicas resultantes da alteração do estado normal não parecem ser produzidas por um fator causal num dado momento. Ou seja, elas não parecem ser criações independentes ocasionadas por um agente que teria lugar devido à condição anormal do funcionamento mental. Se, como se indica, os estados alterados não são causados efetivamente por algo, surgiriam eles do nada? Ora, isso nos parece ser mais uma fuga à explicação⁴.

Considerando os fenômenos psíquicos anormais que emergem acrescentando algo à consciência normal, ou seja, aparentando uma novidade na vida psíquica, podemos dizer, com Bergson, que não se trata aqui de uma criação, mas sim da irrupção à consciência daquilo que, sub-

² ES, p. 124. Entendemos que este é o caso de muitas “psicopatologias”, sonhos e de alguns estados alterados envolvidos com a ingestão de psicoativos. Essas singularidades psíquicas a nosso ver poderiam ser de interesse ao estudioso da consciência.

³ ES, p. 125.

⁴ Em seu instrutivo livro sobre alucinações *A Mente Assombrada*, o neurologista Oliver Sacks afirma que “as alucinações são conjuradas do nada”. De nossa parte, não entendemos como isso seria possível. No entanto, podemos notar aqui a dificuldade em lidar com estados anômalos do pensamento ainda em nossos dias, mesmo que a pesquisa atual sobre a consciência e o cérebro conte com técnicas avançadas de neuroimagem. Talvez nessa afirmação haja o reconhecimento tácito do limite explicativo da metodologia científica, além do qual caberia ao filósofo esforçar-se em dar uma explicação. Ver: SACKS, Oliver. *A Mente Assombrada*, p. 11.

conscientemente, já se desenrolava no tempo, embora fosse abafado pelo mecanismo que assegura a vida mental em seu nível normal. Falando sobre o comprometimento deste mecanismo, diz Bergson: “Quando ele enfraquece, surgem sintomas que julgamos criados nessas circunstâncias, mas que na realidade sempre estiveram ali, ou pelo menos teriam estado se permitíssemos”.⁵

Conjecturamos, a partir de Bergson, que nosso estado normal de consciência é mantido pela operação regular de um mecanismo responsável por inserir nossa consciência na “realidade”, por manter nossa atenção voltada para a vida. Quando há um arrefecimento desse mecanismo emerge à consciência o fenômeno psíquico anormal, sem que pareça haver “uma causa ativa que o produza, pois esse fenômeno, apesar das aparências, nada tem de positivo, nada tem de novo. Ele já se elaborava em tempo normal [...]”⁶. Assim, já temos aqui uma indicação sobre a *realidade* de tais fenômenos. Eles parecem se desenvolver num nível inconsciente (despercebido) mesmo que, ordinariamente, não suspeitemos disso e os julgemos criações. Tanto as experiências da loucura quanto as do sonho, por exemplo, parecem liberar parte desse conteúdo.

Já que estamos nos referindo a estados anômalos da consciência, cabe saber, de modo mais preciso, em que consiste o mecanismo que assegura a consciência normal, ou seja, que abafa as singularidades psicológicas. De modo a entendermos, com isso, como o seu comprometimento resulta na emergência dos fenômenos anômalos à consciência.

2. CONSCIÊNCIA ATUAL: CORPO E MEMÓRIA

A consciência normal, que é a de vigília, e que chamaremos aqui também de atual, consiste num certo equilíbrio entre os estímulos sensoriais que nos chegam do exterior e a resposta sensorio-motora adaptada a tais estímulos. Ou seja, a consciência normal reflete uma tensão continuamente mantida entre as excitações recebidas e conduzidas no corpo, encontrando no cérebro mecanismos aos quais são apresentadas, e os movimentos daí resultantes ajustados à situação atual. Vê-se assim que, como ser vivo, corpóreo, e tendo de agir no mundo, nosso estado normal

⁵ ES. Ver *A Lembrança do Presente e o Falso Reconhecimento*, p. 126.

⁶ *Ibid.*, p. 125.

de vida mental é, antes de tudo, mantido na contínua adaptação do nosso corpo à experiência.

Desse modo, “nossa consciência atual, consciência que reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente”⁷, orienta-se para a ação. Estamos, a cada momento que se segue, preocupados em agir convenientemente às exigências do presente. E nosso sistema nervoso encontra-se inteiramente voltado para assegurar essa adaptação. O cérebro garante, em seu funcionamento ótimo, uma tensão responsável por manter o equilíbrio entre as excitações recebidas e as respostas sensoriais e motoras dadas a elas. Nesse equilíbrio reside o estado normal da consciência. Tudo se passa como se um laço prendesse a vida do espírito a um plano psicológico específico, o plano da ação.⁸

Orientada para a ação, a consciência normal também necessita de uma seleção e redução. Manter-se voltado para a atividade exige do ser vivo que ele perceba somente aquilo que lhe pode ser útil. Tudo o mais fica no escuro, como se nada mais existisse para nós. É aqui que podemos apontar o papel do corpo como fundamental para a contração da vida psicológica em torno do seu interesse prático, tornando-a assim consciência atual, ou seja, normal, equilibrada, inserida no plano da ação. O cérebro opera uma limitação da vida psicológica. O sistema nervoso não só não produz a vida psíquica, como, além disso, a reduz, premido pela necessidade de agir no mundo. O cérebro é um órgão da ação e não do pensamento em geral. Ele insere a vastidão da vida espiritual no ponto em que ela converte-se em atividade. Assim se expressa Bergson sobre o cérebro:

Portanto, falando precisamente, ele não é órgão de pensamento, nem de sentimento, nem de consciência; mas faz com que consciência, sentimento e pensamento permaneçam tensionados para a vida real e, conseqüentemente, capazes de ação eficaz. Digamos, se me permitem, que o cérebro é o órgão da *atenção à vida*⁹.

Se a *atenção à vida* demanda concentração do espírito em torno da atividade, podemos dizer que, *de direito*, haveria um conteúdo muito mais vasto do que aquele que é percebido de *fato*. Ou seja, a ampla extensão

⁷ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*, p. 92. A partir de então citaremos a obra por MM.

⁸ MM, p. 179.

⁹ ES, Conferência *A alma e o Corpo*, p. 47.

da vida psicológica é tensionada em razão de sua penetração precisa no ponto que interessa ao agente. No processo redutor da consciência pelo corpo, a extensão psíquica cede lugar à precisão, que necessita, por sua vez, de contração e afunilamento de uma experiência muito mais vasta.

Além disso, referir-se à consciência é, também, referir-se à memória.

Consciência significa primeiramente memória [...] Uma consciência que nada conservasse de seu passado, que incessantemente esquecesse de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante: como definir de outro modo a inconsciência? [...] Portanto, toda consciência é memória – conservação e acumulação do passado no presente.¹⁰

Afinal, de nada seríamos capazes de saber e sobre nada estaríamos aptos a agir sem a contribuição da lembrança. É a lembrança que ilumina nossas ações e otimiza nossas escolhas. Ela vem misturar-se às percepções presentes possibilitando nosso reconhecimento, ou seja, nossa ação efetiva ou nascente sobre as coisas. Percebe-se que, aqui também, a memória é reduzida pelo sistema sensorio-motor do corpo de modo a servir às ações. Embora o passado se conserve e se acumule inteiramente ao longo de nossa vida, sua totalidade tem de ser abafada pela consciência atual de modo a não inviabilizar a ação.

Se o passado, em seu largo conteúdo de lembranças, irrompesse à consciência irrestritamente, nosso equilíbrio sensorio-motor seria perturbado e, conseqüentemente, a normalidade da vida psicológica estaria comprometida. Ao contrário, do passado evocamos apenas a mínima fração capaz de orientar nosso interesse pragmático. Desse modo, garantimos nosso juízo ordinário conservando limitado o nosso campo perceptivo; asseguramos assim a normalidade e a *atenção à vida*. Esse arranjo, esse mecanismo que trabalha ininterruptamente, conserva-nos de experiências que provavelmente transtornariam nosso equilíbrio mental. Na maioria dos seres humanos, comumente esse equilíbrio parece estar assentado ora mais, ora menos, “Mas um trabalho de eliminação, de correção, de ajuste prossegue sem cessar e resulta precisamente na saúde moral”.¹¹

¹⁰ Ibid, Conferência *A consciência e a Vida*, p. 5.

¹¹ Ibid, Conferência *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, p. 127.

Em suma, se a consciência normal se mantém por meio de um equilíbrio (uma tensão)¹² assegurado pelo sistema nervoso entre as excitações externas e as reações sensório-motoras, contraindo desse modo a vida psicológica no plano da ação; e se nossa percepção consiste, em grande parte, em lembranças que são seletivamente atualizadas e misturadas às sensações presentes – *somente* na medida em que auxiliam as ações –; concluímos que todos os demais conteúdos inúteis ao interesse prático (que são a maior parte da vida psicológica, todo o passado) ficam à margem da consciência, ou seja, são despercebidos.

Por conseguinte, somos levados a crer que o afrouxamento da tensão mantida pelo sistema nervoso poderia nos possibilitar acessos àquilo que é mantido oculto à consciência normal. Ora, mas de onde vêm esses conteúdos recalcados e o que são afinal? E qual seria o valor deles, já que, sua mais vasta parte, acaba por esbarrar no limiar da consciência, constantemente constrangida para a ação? *Se esses conteúdos, na sua quase totalidade, não servem à atividade, o que poderia explicar a sua conservação?* Haveria um âmbito da vida psicológica que, devido à perversão do mecanismo garantidor da sua normalidade, surgiria à consciência¹³ introduzindo novos modos de sentir e de pensar interessantes ao filósofo?

3. EXPERIÊNCIAS ANÔMALAS DO PENSAMENTO E MEMÓRIA

Podemos dizer sobre os conteúdos psíquicos que se manifestam num estado alterado da consciência, por exemplo, nas *alucinações* e nos *sonhos* que, em grande parte, consistem em lembranças. Bergson nos diz

¹² Bergson aponta que os estudos científicos posteriores sobre as psicopatologias, confirmaram a sua tese de que o estado normal da consciência é mantido por uma tensão ou equilíbrio – poderíamos interpretar como um “jogo de forças” – do mecanismo psicofisiológico. Ele cita no prefácio à sétima edição de *Matéria e Memória* o trabalho corroborador de Pierre Janet (1903). “E o estudo aprofundado e original que Pierre Janet realizou das neuroses o conduziu, nos últimos anos, por caminhos bem diferentes e através do exame de formas ‘psicastênicas’ da doença, a empregar aquelas considerações de ‘tensão psicológica’ e de ‘atenção à realidade’ inicialmente qualificadas de visões metafísicas” (Ver MM, p. 8).

¹³ É importante salientar em nosso trabalho a distinção entre *consciência* e *consciência atual ou normal*. Esta última consiste em estados mentais determinados pelo interesse pragmático do ser vivo. Enquanto que a consciência, no nível mais geral, seria a capacidade de perceber internamente variedades de estados psicológicos. Daí dizermos que conteúdos inúteis podem emergir à consciência, embora, nesse caso, ela deixe de ser normal ou atual, podendo experienciar assim um estado anômalo do pensamento, ou seja, um estado alterado de consciência.

que “em todos os estados psicológicos desse gênero, a memória desempenha o papel principal”.¹⁴ Mas o presente (consciência atual de vigília) também é memória, embora esta se encontre fortemente limitada pelas necessidades corpóreas da ação. Portanto, desvencilhar-se destas necessidades seria justamente o meio para distender a memória e fazer fluir à consciência uma mais vasta camada do passado. Em outras palavras, as experiências anômalas do pensamento parecem consistir na liberação de uma maior extensão de memórias que, normalmente, mantém-se severamente constrangida para a conservação do indivíduo no presente por meio de sua ação.

De modo geral, em sua teoria da memória, Bergson distingue dois tipos de lembranças. Por um lado, há as lembranças *hábito*, que consistem em mecanismos corporais que foram montados e adquiridos pelo esforço reiterado das ações do ser vivo, de modo que tais mecanismos disponham o corpo a agir cada vez mais eficazmente numa dada situação; e, por outro, há a memória *espontânea* ou lembrança *imagem*, que conserva incessantemente o passado em sua totalidade e em todos os seus momentos, muito mais para representá-lo em imagem, do que desempenhá-lo em ação. No entanto, a lembrança espontânea é normalmente abafada pela lembrança hábito, em decorrência da necessidade prática. Porém, basta um mínimo afrouxamento da tensão sensório-motora para que o passado se insira na consciência. Sobre a memória espontânea diz Bergson:

[...] nossa vida psicológica anterior continua existindo: ela sobrevive com toda a particularidade de seus acontecimentos localizados no tempo. Constantemente inibida pela consciência prática e útil do momento presente, isto é, pelo equilíbrio sensório-motor de um sistema estendido entre a percepção e a ação, essa memória aguarda simplesmente que uma fissura se manifeste entre a impressão atual e o movimento concomitante para fazer passar aí suas imagens. Em geral, para remontar o curso de nosso passado e descobrir a imagem-lembrança conhecida, localizada, pessoal, que se relacionaria ao presente, um esforço é necessário, pelo qual nos liberamos da ação a que nossa percepção nos inclina: esta nos lançaria para o futuro; é preciso que retrocedamos no passado.¹⁵

¹⁴ MM, p. 42.

¹⁵ MM, p. 107.

Observemos que o passado (*lembranças-imagens*), recalcado pelo presente – que, por sua vez, revela-se como essencialmente prático (sen-sório-motor) –, não deixa de forçar sua aparição à consciência. Para isso, ele espera apenas uma mínima fenda através da qual faz sua aparição à consciência e o conduz à singular experiência do que praticamente não mais o importa, embora pessoalmente seja de rica significação. “As imagens passadas, reproduzidas tais e quais com todos os seus detalhes, e inclusive com sua coloração afetiva, são as imagens do devaneio ou do sonho [...]”¹⁶. Vemos aqui a ligação entre estados anômalos da vida mental e a experiência mais imediata da memória-imagem, da vida psicológica passada ou, se preferirmos, do inconsciente¹⁷.

Com essa abordagem, acreditamos que já se começa a esclarecer um pouco a compreensão e o valor das experiências anômalas do pensamento na filosofia de Bergson. E, ainda mais, podemos conceber que tipo de “função” esses estados desempenhariam em nossa vida psíquica, já que, “as imagens armazenadas pela memória espontânea têm ainda um outro uso. Certamente são as imagens do sonho, certamente costumam aparecer e desaparecer independentemente de nossa vontade”¹⁸. E dizer imagens do sonho é também dizer imagens das alucinações, dos devaneios, das visões, em outras palavras, é dizer lembranças imagens da memória espontânea.

Ademais, dizíamos acima que as alterações da consciência aqui aludidas consistem num acréscimo e não em um déficit à consciência normal; e que, ao se introduzirem na consciência, não são criadas por uma suposta causa independente; ao contrário, parece que elas, de algum

¹⁶ MM, p. 121.

¹⁷ Ao falarmos do inconsciente bergsoniano queremos nos referir ao passado como um todo. É frequente, em algumas passagens de sua obra, a referência ao tratamento do inconsciente, porém, sempre pensado a partir da distinção radical entre passado e presente (ver MM, pp. 71, 84...). Sendo o presente aquilo que é *atual*, o passado, no entanto, não deixaria de ser, mas teria um estatuto ontológico qualitativamente diferenciado. Embora não atual, o passado seria virtual. O *virtual* parece superar e anteceder o *atual*, pois este não passa de uma espécie de contração daquele no plano do presente. Assim, o inconsciente poderia ser pensado como uma virtualidade. Quer dizer, como algo que ainda não se presentificou, embora exista e, ousamos dizer, pareça ter uma “dinâmica”. Os conteúdos do inconsciente (passado) influenciam a consciência (presente), e não cessam de forçar sua aparição. Em outras palavras, o passado não é um peso morto que carregamos, ao contrário, ele exerce sua influência constante sobre nós.

¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

modo, já se desenvolviam no nível subconsciente¹⁹, emergindo na medida em que há um enfraquecimento geral do mecanismo garantidor do estado normal. Isto parece indicar que há um estado inconsciente da vida psicológica, um estado que precede ou, senão, pelo menos se desenrola paralelamente à consciência normal. Ele seria *mais amplo* e composto de eventos passados que, embora abafados, não cessam de querer fazer sua aparição à mente.

Para compreender como as experiências anômalas do pensamento “precedem” a normalidade dos estados psicológicos e ainda são mais vastas que estes, implicando em um acréscimo psíquico em suas manifestações, consideremos como Bergson concebe os estados de sonho e vigília.

Grosso modo, supomos que o sonho é *um menos que* a vigília, no sentido de que ele seria um conjunto desconexo de imagens elaborado a partir dos conteúdos experienciados no estado de vigília. O sonho seria então uma espécie de colagem aleatória de imagens vividas originalmente num estado mais ordenado e ampliado, ou seja, na vida desperta. Desse modo, explicaríamos o sonho sempre recorrendo ao estado psicológico da vigília, aquele como um decalque negativo deste.

Para Bergson, ao contrário, é o estado normal de vigília que é extraído da vida do sonho. E, ainda por cima, a vigília é resultado de uma redução do estado onírico, que consiste num plano mais dilatado da vida psicológica. Quando acordamos, passamos, por contração, de um mais para um menos. Entretanto, o que nos faz pensar que o sonho seria um mero anexo à vida psicológica normal são as exigências práticas que atuam sobre nós. Ora, em contraste, o sonho é o que há de mais indiferente à ação ou ao interesse prático. Em decorrência disto, as faculdades exercidas no sonho são menos constrangidas, perdendo em precisão, mas ganhando em extensão e expansão.

¹⁹ Ver a hipótese defendida por William James em seu texto *A Suggestion About Mysticism (1910)* sobre os aspectos místicos da consciência. Ele aponta que podemos interpretar esses casos anômalos do pensamento por meio de uma imagem. Quando observamos uma onda que quebrou na praia recuar da costa para o mar, revela-se à nossa visão aquilo que lhe subjazia, e que antes, num outro nível, mantinha-se invisível. Essa metáfora representaria a queda do limiar da consciência, deixando aparecer conteúdos transmarginais à mente consciente; conteúdos que já estavam lá e não foram produzidos por uma suposta causa. Para uma leitura sobre a concepção de James acerca dos estados alterados da consciência, ver nosso artigo: PRACIANO, Ronney. *William James e os Estados Alterados da Consciência*.

Como do ponto de vista prático (o sonho) é um acessório, do ponto de vista teórico somos levados a encará-lo como um acidente. Deixemos de lado essa ideia preconcebida e o estado de sonho nos aparecerá, ao contrário, como o *substratum* de nosso estado normal. Ele não se acrescenta à vigília: a vigília é que se obtém pela limitação, concentração e tensão de uma vida psicológica difusa, que é a vida do sonho. Em certo sentido, a percepção e a memória que se exercem no sonho são mais naturais que as da vigília: nele a consciência entretém-se em perceber por perceber, lembrar por lembrar, sem nenhuma preocupação com a vida, ou seja, com a ação a ser realizada.²⁰

Ao passarmos de uma memória e percepção mais distendidas e naturais para uma redução e afinilamento pragmático desses estados psíquicos, o que caberia ser explicado, portanto, seriam os mecanismos da vigília²¹ e não o do sonho. Temos de nos perguntar o porquê de não sonharmos o tempo todo, a razão de afinilarmos o vasto conteúdo da memória num ponto preciso, o ponto que exige de nós a ação, o bom senso, o equilíbrio e a normalidade utilitária de nosso juízo.

Do mesmo modo, podemos nos perguntar o porquê de outras singularidades (anomalias) psíquicas não nos ocorrerem a todo momento, já que, por extensão, as imagens da loucura e da alucinação é que parecem ser o *substratum* da normalidade e do bom senso. Afinal, as relações entre o sonho e a vigília também podem ser transpostas para a loucura e a normalidade, pois, “todos os sintomas psicológicos da loucura se encontram nos sonhos”.²² Acerca do estado anômalo da consciência Bergson nos questiona: “Assim, a questão importante não é por que ele surge em certos momentos, em certas pessoas, mas por que não se produz em todos a todo instante”.²³ Sabemos que a resposta a essa questão reside no permanente arranjo mantido pelo sistema nervoso entre as sensações e os movimentos. O equilíbrio sensorio-motor, operando como uma válvula redutora, conserva nosso juízo no estado normal, eliminando da consci-

²⁰ ES, p. 127.

²¹ O que não é aqui o nosso objetivo, embora tenhamos feito alusão a tal mecanismo sensorio-motor; cujo equilíbrio e tensão contínuos garantem a normalidade da vida psíquica.

²² MM, p. 204.

²³ ES, p. 128. Nessa passagem Bergson se referia ao fenômeno do *deja vú*, porém a questão pode ser colocada também para outros estados anormais do pensamento, já que é a fissura do equilíbrio sensorio-motor que possibilita a irrupção de todos os casos anômalos.

ência um enorme conteúdo supérfluo que, se fosse percebido, nos impediria de agir ajustadamente.

Assim, o cérebro, embora esteja constantemente envolvido com nossos estados psicológicos, não os produz e nem os conserva²⁴. Ao contrário, o corpo reduz o vasto conteúdo espiritual, de modo que a vida psíquica supera em muito o seu concomitante cerebral.²⁵ Assim, o cérebro presta o serviço de garantir o lastro da consciência na “realidade”; seu funcionamento possibilita e garante o precioso ponto de contato entre o espírito e o mundo material, que requer ação contínua e preocupação com a vida. Por conseguinte, curiosamente, a mínima alteração cerebral, abrindo aquela fissura através da qual as lembranças passadas inúteis se inserem, pode vir a ocasionar uma vasta mudança na mente.

É por isso que bastará uma leve modificação da substância cerebral para que o espírito inteiro pareça atingido. Falávamos do efeito de certos tóxicos sobre a consciência e mais geralmente da influência da doença cerebral sobre a vida mental. Nesse caso, *o que está desarranjado é o próprio espírito, ou não seria antes o mecanismo de inserção do espírito nas coisas?* (grifo nosso) Quando um louco trespassa, seu raciocínio pode estar de acordo com a mais estrita lógica: ouvindo falar alguém com mania de perseguição, diríamos que é por excesso de lógica que ele peca. Seu erro não é raciocinar mal, é raciocinar ao lado da realidade, fora da realidade, como um homem que sonha.²⁶

Vemos aí, mais uma vez, a afirmação de que aquilo que concebemos como uma anormalidade da consciência não representa uma diminuição da vida espiritual, mas sim a introdução de formas adicionais de pensar e sentir. Em algumas ocasiões, a desvantagem dessas alterações consiste

²⁴ Para o aprofundamento dessa hipótese cabe ver principalmente os capítulos I e III de *Matéria e Memória*.

²⁵ Assim sendo, Bergson nos assegura que o próprio fato cerebral observado pela ciência, na medida em que está desvinculado de pressupostos teóricos, não nos permite reduzir a realidade do espírito à da matéria. Ao contrário, a observação cerebral revela muito pouco sobre a vida espiritual, sugerindo assim a irredutibilidade desta aos movimentos observáveis da matéria. Para uma leitura mais direta sobre esse tema ver o instrutivo artigo do prof. Evaldo SAMPAIO, *Metafísica e Psicologia: Ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria?*, pp. 93-122.

²⁶ ES, conferência *A Alma e o Corpo*, p. 47.

em deslocar a atenção da vida, ou seja, impossibilitar a adaptação pragmática da vida psíquica. Porém, se talvez considerarmos algumas experiências anômalas em si mesmas, elas não consistem num comprometimento necessário do espírito como um todo. Elas invadem nossa mente em circunstâncias especiais, que, estas sim, podem representar uma diminuição, não da vida psicológica, mas do aparelho ou mecanismo sensorio-motor cujo bom funcionamento é imprescindível a todos nós para viver e agir.

CONCLUSÃO

De nossa parte, pensamos que uma possível análise do inconsciente a partir da filosofia de Bergson, teria de lidar com esses estados alterados da consciência. Tudo parece indicar que estas formas alternativas de pensamento teriam seus próprios planos de adaptação e atuação – sendo a consciência normal ajustada apenas ao plano da ação na vida psicológica em geral.

Por sua vez, parece que as experiências anômalas do pensamento nos colocariam de modo mais imediato na totalidade de nosso passado. Elas nos transportam para planos mais dilatados e expansivos da consciência. Tais experiências parecem estar lá, num tipo de estado latente, em sua própria virtualidade, sendo conservadas e forçando sua aparição à mente. Esse impulso advindo do passado ao presente, embora encontrando normalmente uma barreira no limiar da consciência, parece indicar a possibilidade de uma experiência qualitativamente distinta daquela da consciência normal. Experiência que, *na medida em que se deixa pensar*, poderia ser de grande significação para o filósofo.

Falamos aqui não só do ponto de vista da observação externa desses casos, ou seja, da coleta e investigação cuidadosa dos relatos conscienciosos das experiências alteradas de terceiros. Mas, também, da possibilidade do próprio filósofo colocar-se como sujeito da experiência e poder pensá-la em primeira mão.²⁷ De algum modo, estas alterações do

²⁷ Tal é a perspectiva do psiquiatra francês Moreau de Tours (1845), ao tentar experienciar diretamente os fenômenos da loucura por meio da produção artificial da psicose em si mesmo através do uso do haxixe, e não apenas entender a loucura sob a perspectiva de uma terceira pessoa, do observador “neutro” e objetivo. Ele acreditava que o uso do haxixe possibilitaria ao investigador ter um acesso não mais de fora, mas sim em primeira mão do que estaria se passando na mente

estado mental parecem ser formas alternativas de pensamento menos desnaturadas ou condicionadas pelos interesses utilitários. Isto nos leva a conjecturar sobre a possibilidade dessas experiências serem dotadas de um valor singular para o conhecimento teórico-especulativo.

Apoiados na filosofia de Bergson, acreditamos que seu pensamento possibilita uma importante abertura para pensar esses fenômenos no interior de sua visão filosófica mais geral. Suspeitamos que não só suas concepções de memória, consciência, passado, mas também de duração e até mesmo intuição poderiam acomodar uma significação às experiências anômalas do pensamento, dando-lhes um lugar e papel em nossa variada vida psicológica. Ademais, para Bergson, a filosofia consiste numa espécie de esforço contrário aos hábitos ordinários do pensamento. “*Fi-lososofar consiste em inverter a marcha habitual do pensamento*”.²⁸ Porém, não simplesmente deste ou daquele pensamento em específico, mas do pensamento discursivo em geral, implicando, a nosso ver, uma mudança qualitativa na experiência da consciência. “Mas a filosofia deveria ser um esforço para ultrapassar a condição humana”. Ou seja, um esforço de superação do curso normal da vida psíquica.

Ainda por cima, suspeitamos que por meio de um estado mental alterado, talvez possamos também entender melhor o estado mental comum. Frente às possíveis contestações quanto a isso, é importante lembrarmos, por fim, que todas as manifestações da alma humana constituem o objeto da filosofia; e que, para Bergson, as experiências anômalas têm seu valor próprio para todo aquele que busca realizar uma psicologia profunda.

O que se toma ordinariamente por uma maior complicação do estado psicológico revela-se, de nosso ponto de vista, como uma maior dilatação de nossa personalidade inteira que, normalmente restrin-gida pela ação, estende-se tanto mais quanto se afrouxa o torno no qual ela se deixa comprimir e, sempre indivisa, espalha-se sobre uma superfície mais considerável. O que se toma ordinariamente por uma perturbação da vida psicológica, uma desordem interior, uma doença da personalidade, revela-se, de nosso ponto de vista,

do louco. Desse modo poderia experienciar e compreender melhor seus efeitos mentais. Moreau também aponta para características comuns entre a alteração do pensamento e sentimento no transe do haxixe, na alienação mental e no sonho. Ver *Hashish and Mental Illness* (1845).

²⁸ BERGSON, Henri. *Introdução à Metafísica*. Cartas, Conferências e Outros Escritos, p. 32.

como um relaxamento ou uma perversão da solidariedade que liga essa vida psicológica a seu concomitante motor, uma alteração ou diminuição de nossa atenção à vida exterior.²⁹

A alteração da consciência, o anormal e/ou o “patológico”, representa justamente a liberação do estado mental comum das exigências da vida e da ação; consiste no comprometimento da atenção geral, ou seja, de um modo de pensar e sentir, de um modo de ser e de conhecer a realidade. Tudo isto, não para comprometer necessariamente o espírito, mas, talvez, para deslocá-lo em direção a outros níveis da vida psíquica, outros planos ou ritmos, quem sabe mais ampliados, mais pessoais, deslocando-nos ao passado, às lembranças-imagens, agora menos tensionadas pela necessidade prática. Vemos nisso a possibilidade de outras experiências ao alcance do pensador, conforme suas qualidades sensoriais, afetivas e intelectuais não sejam embotadas ou comprometidas como um todo. Assim sendo, acreditamos que as manifestações psíquicas anômalas não deixariam de contribuir significativamente para a uma teoria da consciência em geral.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. *A Energia Espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Cartas, Conferências e Outros Escritos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. Coleção Os Pensadores. Victor Civita, 1979.

PRACIANO, Ronney. William James e os Estados Alterados da Consciência. *Revista Cognitio*: <http://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/23550/18983>, 2015.

²⁹ MM, p. 7 e 8.

SACKS, Oliver. *A Mente Assombrada*. Tradução de Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SAMPAIO, Evaldo. Metafísica e Psicologia: Ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria? *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, vol 19 n 1, 2015, pp. 93-122.

Aspiração mística e democrática: uma leitura a partir de Henri Bergson

Catarina Rochamonte
(UFSCar)

Bergson afirma que o homem primitivo subsiste em nós e qualquer atitude eficaz no âmbito moral ou político requer que se o procure, descreva, interrogue a fim de “descobrir o meio de contornar suas exigências uma a uma ou (o que seria infinitamente melhor) neutralizá-lo subitamente.¹” O “meio de reforma essencial” é, pois, segundo o filósofo, “uma certa abertura do fechado, uma certa direção que se imprime ao querer para neutralizar o homem fundamental.²” A moralidade estritamente fechada pode, pois, ser remetida a um estágio primitivo cuja remodelação pela inteligência favorecerá a coesão social e aumentará a probabilidade de sobrevivência da espécie. Assim como em cada um de nós há um homem primitivo, há também em nossas sociedades, por baixo de uma “espessa camada de verniz³” adquirida em séculos de civilização, um instinto primitivo no fundo da obrigação social. A cultura é o verniz que o encobre e a moral que lhe sustenta é a tinta que lhe dá alguma beleza, mas esse instinto social “por si mesmo não visa a humanidade. É que entre a nação, por grande que seja, e a humanidade há toda a distância que vai do finito ao indefinido, do fechado ao aberto.⁴”

Esse esquema inicial que aproxima a obrigação da necessidade é tanto mais válido quanto mais simples, primitiva ou elementar for a sociedade humana⁵, mas se mantém válido porque também as nossas sociedades civi-

¹ BERGSON, *Une mise au point de Bergson sur les deux sources*, In F. WORMS, *Annales bergsoniennes I*, p. 134.

² *Ibid.*, p. 134.

³ BERGSON, *Les deux sources*, p. 26.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ “On alléguera de nouveau qu’il s’agit alors de sociétés humanine très simples, primitives ou tout au moins élémentaires. Sans aucune doute; mais [...] le civilisé diffère surtout du primitif par la masse énorme de connaissance et d’habitude qu’il a puisées, depuis le premier éveil de la conscience, dans le milieu social où elles se conservaient. Le naturel est en grande partie recouvert par l’acquis; mais il persiste, à peu près immuable, à travers les siècles [...] il se maintien em fort bon état, très vivant, dans la société la plus civilisées. C’est a lui qu’il fault se reporter, non pas

lizadas são sociedades fechadas⁶. Tanto as sociedades primitivas quanto as sociedades civilizadas são “sociedades humanas”, cuja essência é “compreender a cada momento um certo número de indivíduos e excluir outros⁷”. Essa sociedade humana, que já “se encontra no presente realizada⁸”, não é a sociedade aberta, baseada nos deveres para com *o homem enquanto homem*, embora seja esse o seu discurso: “oh, eu sei o que a sociedade diz [...] mas para saber aquilo que ela pensa e aquilo que ela quer não é necessário escutar demais o que ela diz, é necessário olhar aquilo que ela faz.”⁹

O homem é a obra maior da natureza, mas, para viver, a humanidade se fecha no círculo das suas representações. A essas sociedades fechadas corresponde o relativismo dos valores, pois o elemento moral próprio dessas sociedades funda-se na autoconservação, o que significa que as sociedades fechadas são naturalmente bélicas podendo a qualquer momento haver uma identificação entre os valores bélicos e os valores morais, bastando para isso que a sobrevivência dessa sociedade esteja sob ameaça. Esse caráter fechado da sociedade, que se faz notar na possibilidade de modificação e relativização dos valores em tempos de guerra¹⁰ só pôde ser trazido à tona porque se fez possível um outro ponto de vista totalmente distinto a partir de uma outra moral que bem poderia ser chamada de moral completa¹¹ ou absoluta¹².

pour rendre compte de telle ou telle obligation sociale, mais pour expliquer ce que nous avons appelé le tout de l'obligation” (*ibid.* p. 24).

⁶ “Nos sociétés civilisées, si différentes qu’elles soient de la société à laquelle nous étions immédiatement destinés par la nature, présentent d’ailleurs avec elle une ressemblance fondamentale. Ce sont en effet, elles aussi, des sociétés closes” (*ibid.* p. 25).

⁷ BERGSON, *Les deux sources*, p. 25.

⁸ “On s’abstient d’affirmer, mais on voudrait laisser croire que la ‘société humaine’ est dès present réalisée” (*ibid.*, p. 25).

⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰ “Il suffit de considérer ce qui se passe em temps de guerre. Le meurtre et le pillage, comme aussi la perfidie, la fraude et le mensonge ne deviennent pas seulement licites; ils sont méritoire [...] Elle (la société) dit que les devoirs définis par elle sont bien, em principe, des devoirs envers l’humanité, mais que dans des circonstances exceptionnelles, malheureusement inévitables, l’exercice s’en trouve suspendue. [...] Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale; bom gré mal gré, ils nous composent une attitude qui est celle de la discipline devant l’ennemi” (*Ibid.*, pp. 26-27).

¹¹ “[...]l’obligation s’irradie, se diffuse, et vienne même s’absorber em quelque autre chose qui la transfigure. Voyons donc maintenant ce que serait la morale complète” (*ibid.*, p. 29).

¹² “Avant les saints du christianisme, l’humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d’Israel, les Arahants du bouddhisme et d’autres enconre. C’est à eux que l’on s’est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu’on ferait mieux d’appeler absolue” (*ibid.*, p. 29).

Uma ruptura radical é operada a partir do advento de uma moral que rompe com a natureza. Abaixo do plano da inteligência está a obrigação moral que, atuando com uma força comparável à do instinto, assegura a coesão e a ordem da sociedade. Acima do plano da inteligência está o apelo sobre-humano lançado às almas heróicas, cuja atuação renova a sociedade e faz nascerem novas ideias. No comum dos homens, a inteligência permanece serva do instinto de conservação individual ou social, enquanto em alguns indivíduos excepcionais¹³ ela ultrapassa essa necessidade de sobrevivência ao mergulhar na fonte da potência fundamental que domina a vida. Entre uma moral e outra há “uma diferença de natureza e não apenas de grau”, uma diferença “entre o mínimo e o máximo, entre os dois limites.”¹⁴

O homem civilizado se encontra em uma disposição mental intermediária entre o primitivo e o místico, mantendo porém uma relação de continuidade com o primeiro que é rompida no segundo. Entre o primitivo e o civilizado há uma diferença de grau; entre o civilizado e o místico há uma diferença de natureza. A moral aberta ultrapassa qualquer sociedade, pois diz respeito à humanidade em geral. Enquanto uma obrigação semelhante a um instinto está na origem da “moral da cidade”, uma emoção está na origem da moral aberta; enquanto a solidariedade social contém uma hostilidade virtual entre os diferentes grupos, a fraternidade difundida pelo cristianismo quer abraçar a humanidade inteira.

Aquilo que se sobrepõe à pressão social é uma outra moral. A obrigação aqui encontra-se transfigurada, absorvida por um elã de amor. Ali tínhamos uma moral relativamente fácil de formular, porque suposta imutável, imanente a uma sociedade que visa apenas conservar-se, uma moral que se pretende definitiva (“se muda, esquece imediatamente que mudou ou não confessa a mudança¹⁵”); aqui temos ímpeto, entusiasmo, exigência de movimento, aspiração, apelo, um dinamismo, em suma, difícil de formular nessa nossa linguagem afeita ao inerte, ao sólido, ao repouso. Ali tínhamos fórmulas especiais, leis genéricas e impessoais, máximas de uma moral aprisionada e cristalizada em fórmulas; aqui temos

¹³ “De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels em lesquels cette morale s’incarnait” (BERGSON. *Les deux sources*, p. 29).

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

o arrebatamento de uma moral que atinge a plenitude ao “encarnar em uma personalidade privilegiada que se torna um modelo.¹⁶” Ali o sentimento natural de obrigação; aqui a ânsia sobrenatural de redenção; ali a sobriedade da obediência às leis, aqui “dedicação, dom de si, espírito de sacrifício, caridade¹⁷”. É essa abertura da alma capaz de elevar à pura espiritualidade uma moral aprisionada e materializada em fórmulas que Bergson sente nas palavras de Jesus no Sermão da Montanha.

O cristianismo, segundo Bergson, possibilitou a abertura no sentido pleno porque o Cristo personificou a abertura plena da moral. O que era sugestão e sutil sentimento em outras épocas, torna-se essência e vida em uma época determinada; o cristianismo oferece então o modelo máximo e incomparável de um ideal para o qual o social tende e cuja aproximação equivale ao desenvolvimento espiritual da humanidade na forma de suas máximas construções morais. O fato de a moral cristã representar a abertura suprema da moralidade não significa, porém, que ela não tenha antecedentes ou que tenha brotado do nada. O nada, sabemos, não faz brotar uma ideia e as ideias, por originais que sejam, precisam de um solo para eclodirem. No caso do cristianismo lidamos com algo muito maior que uma ideia. Trata-se de uma emoção fundamental que está na base do próprio processo evolutivo. Essa emoção é o amor e só o cristianismo a enxerga, vivencia e denomina como tal. Sendo o amor a base, a fonte, o significado e o sentido para o qual aponta o elã vital, o advento do Cristo oferece o modelo ideal da abertura total para a qual o corpo social tende. Essa tendência tangencia infinitamente a realidade, pois é ao mesmo tempo um ideal perseguido (pela sociedade) e já realizado (pelo Cristo). No sentido social, portanto, o cristianismo pulsa, provê, promove o progresso, chamando o corpo de leis, hábitos e regras a uma aproximação cada vez maior.

Embora, na aplicação do seu método filosófico, Bergson tenha destacado “as duas forças que agem sobre nós, impulsão de um lado e atração de outro¹⁸”, o mesmo método o leva a reconhecer que “pressão e aspiração marcam encontro na região do pensamento, onde se elaboram os con-

¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

ceitos¹⁹ e é nessa região que habita a sociedade real. Para ilustrar, então, de que modo concreto se efetua esse misto de fechado e aberto, pressão e aspiração, Bergson tomará por objeto de estudo uma determinada noção moral, a justiça.

Através do curso da história a noção de justiça sempre evocou ideias de “igualdade, de proporção e de compensação.”²⁰ Tal noção já se encontrava presente nas sociedades mais rudimentares que praticavam a troca, pois não se pode praticá-la “sem se perguntar se os dois objetos de troca são do mesmo valor, quer dizer, trocáveis por um terceiro.”²¹ Tal igualdade de valor é erigida em regra, impondo-se então à realidade do grupo: “eis a ideia de justiça em sua forma precisa, com o seu caráter imperioso e as ideias de igualdade e reciprocidade que a ela se associam.”²² Gradualmente essa noção se estenderá às relações entre as pessoas²³, regulando impulsos naturais por uma “ideia de reciprocidade não menos natural²⁴”: é a lei de Talião, formulada no Antigo testamento²⁵ ou o Código de Hamurabi²⁶, escrito babilônico que também trata da lei de reciprocidade do crime e da pena. Por arcaica e violenta que seja essa lei, ela não deixa de ser adequada ao senso comum e às nossas inclinações naturais.

A análise de Bergson acerca da origem da justiça nada deixa a desejar se comparada a outras abordagens da filosofia moral. Bergson, porém, enxerga a *diferença* onde muitos filósofos não a enxergam e mostra que em algum momento houve ruptura, novidade, criação, questionando-se então sobre a suposta passagem de uma justiça cuja genealogia ele também elabora para uma outra justiça que lhe não guarda as mesmas origens:

¹⁹ *Ibid.*, p. 64.

²⁰ *Ibid.*, p. 68.

²¹ *Ibid.*, p. 69.

²² *Ibid.*, p. 69.

²³ *Ibid.*, p. 69.

²⁴ *Ibid.*, p. 69.

²⁵ “Mas, se houver dano grave, então darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferimento por ferimento, golpe por golpe” (Êx 21.23-25).

²⁶ “Se alguém arranca o olho a um outro, se lhe deverá arrancar um olho; se ele quebra o osso a um outro, se lhe deverá quebrar o osso; se alguém parte os dentes de um outro, de igual condição, deverá ter partido os seus dentes, etc.”

Desta justiça que pode até não se exprimir em termos utilitários, mas que nem por isso permanece menos fiel às suas origens mercantis, como passar à que não implica trocas nem serviços, sendo a afirmação pura e simples do direito inviolável e da incomensurabilidade da pessoa com todos os valores? [...] de qualquer maneira que nos representemos a transição da justiça relativa para a justiça absoluta, quer tenha sido feita em várias vezes ou de um só golpe, houve criação²⁷.

Considerar as concepções de justiça que existiram na antiguidade como “visões parciais, incompletas, de uma justiça integral que teria sido precisamente a nossa²⁸” é uma ilusão constantemente presente nos estudos da moral. Não se pode afirmar que as formas cada vez mais amplas de justiça relativa sejam aproximações crescentes da justiça absoluta²⁹ porque as formas de justiça relativa só podem ser consideradas como tais uma vez posta a justiça absoluta, o que, por sua vez, põe o nosso olhar retroativo sobre elementos que consideraremos como aspectos determinantes do que era até então não determinado.

Em um dado momento houve alguma coisa que “poderia não ter sido, que não teria sido sem certas circunstâncias, sem certos homens, sem um certo homem talvez.³⁰” Esse “certo homem” realizou no mundo a justiça absoluta que permaneceu durante algum tempo “em estado de ideal respeitado³¹” sem perspectiva de se realizar e que posteriormente foi capaz de atrair para o campo social novos progressos. Um desses progressos é o ideal de justiça, tal como exposto nos “Direitos do homem.” A justiça, segundo Bergson, comporta uma representação ao infinito nas suas criações sucessivas e a ideia moderna de justiça, sendo uma noção aberta, possui conteúdo indeterminado e progride sempre sob o impulso dos “criadores morais” e por “intermédio de lei.³²” As progressivas realizações da justiça não podem dar-se por si mesmas “em virtude do estado de alma da sociedade em um certo período da sua história³³”, pois só “po-

²⁷ BERGSON, *Op.cit.s.*, p. 71.

²⁸ BERGSON, *Les deux sources*, p. 72.

²⁹ *Ibid.*, p. 73.

³⁰ *Ibid.*, p. 71.

³¹ *Ibid.*, p. 73.

³² “[...] Cette réalisation n’est possible que par l’intermédiaire de lois” (*Ibid.*, p. 74).

³³ BERGSON, *Les deux sources*, p. 74.

dem ser realizadas em uma sociedade cujo estado d'alma seja já aquele que elas deveriam induzir pela sua realização.³⁴ Como escapar desta circularidade? O cristianismo introduziu um método e indicou uma direção:

O método consistia em supor possível o que é efetivamente impossível numa sociedade dada, em se representar aquilo que disto resultaria para a alma social, e a induzir então qualquer coisa deste estado de alma pela propaganda³⁵ e pelo exemplo: o efeito, uma vez obtido, completaria retroativamente sua causa; sentimentos, de resto evanescentes, suscitariam a legislação nova que pareceria necessária por ocasião de sua aparição e que serviria então para os consolidar. A ideia moderna de justiça progrediu assim por uma série de criações individuais que tiveram êxito, por esforços múltiplos animados de um mesmo elã³⁶.

Para explicar como os iniciadores ou reformadores rompem o círculo da moral social, Bergson compara o efeito da ação desses indivíduos com o “milagre da criação artística.”³⁷ Assim como uma obra genial de início desconcertante cria “pouco a pouco apenas pela sua presença uma concepção de arte e uma atmosfera artística que permitirão compreendê-la,³⁸” cada um dos indivíduos cujas ações enriqueceram mais e mais a ideia de justiça cria dela uma nova concepção ou uma nova atmosfera moral que torna tais ações compreensíveis. Essas “almas privilegiadas” dilatam nelas a “alma social”, quebrando o referido círculo e “arrastando a sociedade atrás de si.”³⁹ Foram elas as responsáveis pelos saltos sucessivos que possibilitaram à justiça emergir “da vida social, a qual ela era vagamente interior, para planar acima dela e mais alto que tudo, categórica

³⁴ *Ibid.*, p. 74.

³⁵ * O termo propaganda utilizado por Bergson – adverte-se nas notas do capítulo 1 da edição crítica de *As duas fontes* – deve ser lido em seu sentido originalmente neutro, desprovido do caráter negativo de deformação da informação que se assimilou ao termo após o nazismo: “designando em latim as coisas que devem ser propagadas, ela está ligada à difusão das ideias religiosas pela Igreja cristã. Em 1622, o papa Gregório XV funda também a *Congregatio de Propaganda Fide* – Congregação pela propaganda da fé, um comitê de cardeais encarregados de observar a propagação do cristianismo pelos missionários enviados aos países não cristãos” (dossier critique *Les deux sources de la morale et de la religion*. p. 404).

³⁶ *Ibid.*, pp. 78-79.

³⁷ *Ibid.*, p. 75.

³⁸ *Ibid.*, p. 75.

³⁹ *Ibid.*, p. 74.

e transcendente.⁴⁰ Esse primeiro progresso, qual seja, o despregamento da justiça do interior das relações sociais em direção a uma transcendência e a um “caráter violentamente imperioso⁴¹” deve ser, segundo Bergson, atribuída aos profetas de Israel⁴². Tal progresso, porém, incidiu sobre a *matéria* da justiça. O segundo progresso, que incidiu sobre a *forma* da justiça, deveu-se ao cristianismo e consistiu na substituição de uma república “que se detinha nas fronteiras da cidade, e que na própria cidade se detinha aos homens livres⁴³” por uma “república universal”. Foi a substituição do fechado pelo aberto⁴⁴.

Com o cristianismo adveio um sentimento novo, uma nova concepção das coisas, uma emoção original para a qual almas se abriram e para cuja difusão se prestaram, em missão. Essa emoção apareceu “sob o nome de caridade.⁴⁵” A moralidade que essa emoção comporta não exerce sobre as almas uma pressão, mas um chamado, um apelo, uma atração. Há nela uma “potência propulsora⁴⁶” capaz de romper a moral fechada que gira em torno de si mesma e induzir com tal rompimento a sociedade a um progresso ético-moral. Um desses progressos foi, como já dito, a formulação da ideia moderna de justiça que, tendo sua origem remetida a essa emoção, é algo bastante distinto da justiça natural, que tem sua origem na sociedade. O ideal moderno de justiça estaria assim tão distante da justiça natural quanto a ideia de democracia estaria distante daquela democracia que se realizou a partir da degeneração da aristocracia.⁴⁷ Haveria, pois, uma diferença qualitativa entre a justiça natural e aquela que afirma a dignidade absoluta do indivíduo, assim como haveria uma diferença qualitativa entre a ideia de democracia que se vincula à ideia de fraternidade e a democracia que, nada mais sendo que um “equilíbrio mecanicamente alcançado⁴⁸”, pôde tolerar a escravidão.⁴⁹

⁴⁰ *Ibid.*, p. 76.

⁴¹ *Ibid.*, p. 76.

⁴² *Ibid.*, pp. 76-77.

⁴³ BERGSON, *Les deux sources*, p. 77.

⁴⁴ “Não nos parece duvidoso que este segundo progresso, a passagem do fechado ao aberto, seja devido ao cristianismo, como o primeiro tinha sido devido ao prefetismo judeu.” (*ibid.*, p. 77).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 73-74.

É justamente a presença da escravidão no interior da democracia ateniense e a sua justificação no interior da filosofia grega que será utilizada por Bergson como argumento para demonstrar que a passagem do fechado para o aberto não poderia ter sido realizado pela filosofia pura, precisando esperar o advento do cristianismo para se concretizar. Os filósofos, afirma Bergson, passaram muito perto disso, tocaram, resvalaram, mas não conseguiram fazer a passagem, abrir a porta. Por digna e moral que tenha sido a filosofia platônica, ela não deu o passo fundamental, não condenou a escravatura, não renunciou “à ideia grega segundo a qual os estrangeiros, sendo bárbaros, não podiam reivindicar direito algum.⁵⁰” Mas, pergunta-se Bergson, seria mesmo essa uma ideia tipicamente grega⁵¹? Nesse ponto, Bergson faz uma consideração muito importante para a tese que está defendendo (o cristianismo como indutor da passagem do fechado para o aberto). Ele sugere que esse caráter fechado (tendência de compreender a cada momento um certo número de indivíduos e excluir outros) não é uma ideia apenas grega, mas algo que pode ser encontrado “em estado implícito *por toda parte onde o cristianismo não penetrou*⁵²”.

Na sua análise das tendências essenciais da vida social e do modo como essas tendências se revelam no homem, Bergson considerará a existência de um “dimorfismo” psíquico.⁵³ Haveria um tipo de psiquismo humano orientado para o comando e um outro tipo de psiquismo orientado para a obediência. Não se trata, porém, de dois tipos humanos que difeririam entre si, a exemplo do “escravo” e “senhor” concebido por Nietzsche, mas sim de tendências distintas presentes no interior de um mesmo indivíduo. Em uma sociedade grande na qual não tenha havido modificação radical da “sociedade natural”, não apenas a classe dirigente “crer-se-á sempre de uma raça superior” como também o próprio povo se mostrará “persuadido dessa superioridade inata⁵⁴”, o que se explica pelo referido dimorfismo do homem social, que o faz optar de uma vez

⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁵¹ “Il eût fallu condamner l’esclavage, renoncer à l’idée grecque que les étrangers, étant des barbares, ne pouvaient revendiquer aucun droit. Était-ce d’ailleurs une idée proprement grecque?” (*ibid.*, p. 77).

⁵² BERGSON, *Les deux sources*, p. 77.

⁵³ *Ibid.*, p. 296.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 295.

só pelo sistema de comando ou pelo sistema de obediência.⁵⁵ O instinto de obediência “só começa a ceder quando a própria classe superior a isso o convida⁵⁶” seja “através de uma incapacidade evidente, de abusos tão gritantes que desencorajam a fé nela posta” seja quando “estes ou aqueles de seus membros se viram contra ela, muitas vezes por ambição pessoal, algumas vezes por um sentimento de justiça.⁵⁷”

Porque o homem tem em si esse duplo instinto de comando e de obediência, a estrutura hierárquica da sociedade será natural e a democracia – que apregoa a igualdade – será contrária à natureza. Assinalando como falsas as democracias edificadas sobre a escravatura, Bergson faz notar que essas tendências naturais da sociedade explicam o porquê de a humanidade ter demorado tanto para alcançar a democracia: “de todas as concepções políticas é ela, na realidade, a mais afastada da natureza, a única que transcende, pelo menos em intenção, as condições da sociedade fechada.⁵⁸” A demora no advento da democracia explica-se pelo seu vínculo com a abertura promovida pelo cristianismo. O ideal democrático é de caráter originalmente religioso, é o eco político do apelo à fraternidade lançado pelo cristianismo:

Tal é a democracia teórica. Proclama a liberdade, reclama a igualdade, e reconcilia estas duas irmãs inimigas lembrando-lhes que são irmãs, pondo acima de tudo a fraternidade. Se tomarmos nessa perspectiva a divisa republicana, descobriremos que o terceiro termo levanta a contradição tantas vezes assinalada entre os outros dois e que a fraternidade é o essencial: o que permitiria dizer que a democracia é de essência evangélica, e que terá por motor o amor⁵⁹

Como já vimos, Bergson estabelece um vínculo entre o cristianismo e a noção moderna de justiça, mais especificamente na forma como esta aparece enquanto ideal de fraternidade universal na Declaração de independência dos Estados Unidos da América e na Declaração dos Direitos do Homem, vendo assim na democracia antes uma fórmula que um modelo acabado ou uma organização política realizada. Retornando à análise da-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 296.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁹ BERGSON, *Les deux sources*, p. 300.

que as disposições da espécie que subsistem prefiguradas em nós como disposições sociais determinadas, teremos que uma das mais fortes delas é o instinto guerreiro. “O homem foi feito para sociedades pequenas” e “a própria natureza, que quis sociedades pequenas, abriu contudo a porta do seu crescimento. Porque quis também a guerra, ou pelo menos criou para o homem condições de vida que tornavam a guerra inevitável.”⁶⁰ É principalmente no instinto guerreiro que esbarram as mais bem intencionadas tentativas de estabelecimento da paz e é para ele que convergem todas as tendências da sociedade fechada e que subsistem na sociedade que se abre.

Para que se possa agir contra a guerra, faz-se necessário conhecer a configuração do tipo de sociedade que lhe é coextensiva. O tipo de regime político dessa sociedade que sai das mãos da natureza sustenta-se sobre uma dominação hierárquica e sobre a disciplina. Quanto às relações externas, ela sustenta-se em um nacionalismo forte que tende ao aumento de poder e à tentativa de extermínio do outro. A exclusão, a dominação e a guerra definem a essência do fechado. Tudo isso ainda está aí. O natural não foi superado e a humanidade ainda está fechada, tendendo, portanto, à guerra. Daí a importância e a urgência da política no sentido de tentar encaminhar a humanidade para o tipo de regime que tende à abertura e não ao recrudescimento do seu caráter naturalmente fechado (como exemplo desse recrudescimento podemos citar todas as formas de totalitarismo: nazismo, fascismo, comunismo, fundamentalismo islâmico).

Por que, após tratar da experiência mística no seu aspecto psicológico e após ter mobilizado através dela articulações metafísicas capazes de ressignificar sua própria filosofia, Bergson termina sua última obra com considerações políticas? No contexto de uma filosofia que se pôs a pensar o que seria a gênese da matéria e da inteligência e que apreendeu o sentido da criação por intermédio dos místicos, não seria a política algo quase irrelevante? Ocorre que “o comum dos mortais não tem à sua disposição a força dos místicos.”⁶¹ A vida social se insere em um nível intermediário de existência ou de experiência. A experiência atual da humanidade é um misto de fechado e aberto, de obrigação e aspiração, de estático e místico. Nossa sociedade adquiriu potência através da técnica e nela encontrou

⁶⁰ *Ibid.*, p. 293.

⁶¹ WORMS, Frédéric, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 315.

seu grande risco e sua maior chance. Nessa sociedade, nessa experiência social real é preciso ter como bússola a distinção entre o fechado e o aberto a fim de que, mesmo na ausência do místico, possamos seguir na direção de uma abertura. Nesse sentido, a democracia aparecerá como “aspiração mística na própria imanência da política humana⁶²”, como algo em relação a que não se pode transigir, justamente por se tratar da “única transposição política da mística, que indica ao menos uma direção.⁶³”

A defesa dos princípios democráticos e a busca da paz no contexto das relações internacionais são atitudes racionais e humanas, atitudes necessárias e esperadas exercidas por alguns *homens de bem*. Atitudes políticas que apontem para isso, por exemplo, a fundação da Sociedade das Nações, na qual o próprio Bergson esteve envolvido, são “traços de abertura entre os homens⁶⁴”, formas de atuação no mundo que seguem a aspiração mística de fraternidade, mas que estão inseridas no quadro real de uma sociedade mista e de indivíduos comuns (não místicos ou não santos) que buscam “resolver problemas propriamente humanos sobre o plano misto da inteligência e da técnica.⁶⁵” A distinção entre o fechado e o aberto deixa entrever verdadeiros problemas e estes não são aqueles que ocupam o filósofo que se perde nas ilusões engendradas pela estrutura própria da inteligência, mas são problemas vitais que se caracterizam “pelo fato de que põem em jogo não ideias, sejam elas as do ser ou do nada, mas nossa vida, até sua destinação última, sua origem, sua sobrevivência, a natureza do seu princípio (ou de Deus), a existência do sofrimento (ou do mal), a guerra.⁶⁶” Os falsos problemas ou mesmo os problemas reais que se colocam, entretanto, no âmbito da metafísica, não são pensados pelos místicos; os místicos os resolvem internamente, oferecendo através da sua resolução interna um direcionamento implícito à reflexão, mas também à ação do filósofo. A relevância recai então sobre uma determinada *práxis* que pode ser definida como uma necessidade de “superar o fechamento que limita a humanidade e atrai para a guerra, e fazê-la ir em direção à abertura e à paz.⁶⁷”

⁶² *Ibid.*, p. 343.

⁶³ *Ibid.*, p. 343.

⁶⁴ WORMS, Frédéric, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 344.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 344.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 347.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 359.

Há dimensões da inteligência e níveis da experiência nas quais a reflexão do filósofo pode atuar paralelamente ao exercício do seu papel social. Há assuntos urgentes que impõem uma reflexão filosófica e um desses assuntos é a possibilidade de recrudescimento do fechado, aliada ao imenso poder material adquirido pela humanidade. A abertura da sociedade tem sido bastante lenta. A humanidade se lhe opõe duramente, afinal, há uma pressão formidável sobre ela. A vida, em seu sentido biológico, instintual, telúrico, retém a reviravolta espiritual para a qual aponta o misticismo. A superação absoluta do fechado é um fato (pela existência do Cristo) e os outros místicos dão testemunho e força a uma tal abertura. Mas já que não há possibilidade de aplicação direta da mística à história, há de haver uma sua aplicação indireta por intermédio da democracia.

Não há, para Bergson, leis que regem as sociedades humanas se por elas entendermos algum determinismo do tipo histórico. Há, porém, leis biológicas que “quiseram” a sociedade configurada de determinada maneira. Sob esse ponto de vista pode-se dizer que, assim como a evolução do mundo organizado, também a evolução psicológica do homem individual e social se cumpre segundo certas leis e certas forças. As tendências da vida crescem seguindo direções divergentes entre as quais se distribuirá a força ou impulso original. Na vida psicológica e social, as tendências assim constituídas por dissociação evoluem no mesmo indivíduo e na mesma sociedade, desenvolvendo-se então sucessivamente. Aquilo que Bergson chama de *lei de dicotomia* é, pois, a realização, por dissociação, de diferentes perspectivas de uma tendência originariamente simples. A *lei de duplo frenesi* consistirá, por sua vez, na exigência imanente a cada uma dessas tendências de ir cada vez mais longe, de realizar-se até um suposto fim, chegando muitas vezes à iminência de uma catástrofe.

Bergson verá, então, no excesso de preocupação da humanidade com o conforto e o luxo, na criação sempre renovada de necessidades imperiosas, na corrida pelo bem-estar um movimento frenético que teria se contraposto ao ideal de ascetismo predominante na Idade Média, período em que o ascetismo concentrado de alguns místicos vulgarizara-se em “indiferença geral frente às condições de existência quotidiana.”⁶⁸ Esse movimento promoveria ainda, segundo Bergson, um “progresso por oscilação”, já que cada uma das direções tornava-se “enriquecida por tudo

⁶⁸ BERGSON, *Les deux sources*, p. 318.

o que fora recolhido ao longo da outra.⁶⁹ Assim, embora não se possa determinar nada em relação ao futuro, pode-se supor ou propor, de acordo com o estudo dessas tendências passadas, um redirecionamento da humanidade para uma vida simples.

A multiplicação de necessidades artificiais não é uma exigência da ciência: “se assim fosse, a humanidade estaria votada a uma materialidade crescente, porque o progresso da ciência não se deterá.⁷⁰” A ciência, explica Bergson, é distinta do espírito de invenção, embora este se tenha alargado infinitamente após seu encontro com aquela. Também não é no maquinismo ou na indústria enquanto tal que Bergson enxerga problemas. A questão é aquilo que foi pedido à ciência e às máquinas. Não houve ainda um interesse efetivo de pôr ambos a serviço da humanidade no sentido de favorecer “os seus melhores interesses⁷¹”. Ao invés de buscar primeiramente a satisfação das necessidades básicas da maioria ou de todos (se fosse possível), o espírito de invenção “criou uma massa de necessidades novas⁷²”, “pensou demasiado no supérfluo,⁷³” descuroou o fato de que “há milhões de homens que não comem o suficiente. E há outros que morrem de fome.⁷⁴” A máquina, portanto, fez pouco “para aliviar o fardo do homem.⁷⁵” A indústria voltou-se a interesses distantes dos serviços mais necessários à humanidade: “de uma maneira geral, a indústria não se preocupou o suficiente com a maior ou menor importância das necessidades a satisfazer. Seguiu com facilidade a moda, fabricava sem outro pensamento que não fosse o de vender.⁷⁶”

Não há nenhuma fatalidade que condene o espírito de invenção a continuar o seu frenesi em direção ao luxo e ao bem-estar exagerados em detrimento da libertação da humanidade de suas necessidades mais fundamentais. Na verdade, explica Bergson, o impulso inicial apontava para esse outro sentido. A impulsão que a humanidade imprimiu originalmente ao espírito de invenção não “seria exatamente na direção que

⁶⁹ *Ibid.*, p. 319.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 325.

⁷¹ *Ibid.*, p. 325.

⁷² BERGSON, *Les deux source*, p. 326.

⁷³ *Ibid.*, p. 326.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 326.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 326.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 327.

o industrialismo tomou⁷⁷”, mas estaria antes ligada àquele eco político da fraternidade difundida pelo cristianismo, a democracia:

Ora, não é duvidoso que os primeiros lineamentos do que seria mais tarde o maquinismo se tenham desenhado ao mesmo tempo que as primeiras aspirações à democracia. O parentesco entre as duas tendências torna-se plenamente visível no século XVIII. É impressionante nos enciclopedistas. Não deveremos supor, então, que foi um sopro democrático que impeliu em frente o espírito de invenção, tão velho como a humanidade, mas insuficientemente ativo enquanto não lhe foi concedido lugar bastante? Não se pensava, decerto, no luxo para todos, nem no bem-estar para todos sequer; mas para todos podia desejar-se a existência material garantida, a dignidade na segurança⁷⁸.

O ideal democrático dinamizara, portanto, o espírito de invenção; e o ideal democrático é, como vimos, de essência evangélica. Indiretamente, pois, foi a mística que impulsionou o espírito de invenção, a despeito dos desvios pelos quais o objeto alcançado não foi o alvo inicialmente visado. As origens da mecânica são portanto místicas. A mística atrai a mecânica porque para que o homem possa erguer-se acima da terra é preciso um ponto de apoio. Esse apoio é a própria matéria. É apoiada sobre ela que dela a humanidade poderá se desligar. Diante, porém, da incomensurável força material que adquiriu através da técnica faz-se necessário ao homem a suplementação espiritual equivalente. Não apenas a mística atrai a mecânica como também a mecânica atrai a mística. Trata-se de um círculo virtuoso que pede, neste momento, um “suplemento de alma”, no sentido de uma potencialização espiritual capaz de fazer frente à enorme potência material adquirida por intermédio da técnica.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 328.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 328.

A leitura de Foucault e de Blanchot para uma literatura transgressora, criadora de espaços

Camilla Muniz
(UECE)

1. UM PEQUENO ESBOÇO ENTRE A MORTE DE DEUS, A EXPERIÊNCIA DA SEXUALIDADE NA LITERATURA DE SADE E A LINGUAGEM

Para começar essa tentativa de elucidação sobre o que seria a morte e sua ligação com a literatura, ou melhor, dizendo, com a experiência literária, Michel Foucault, no “Prefácio à Transgressão” que se encontra no terceiro volume da coleção *Ditos e escritos*, se remeterá a questão da sexualidade, em especial na escrita de Sade, onde Foucault nos aponta que desde Sade essa questão da sexualidade tenha estado tão frequentemente ligada às decisões mais profundas de nossa linguagem consista no vínculo que liga essa linguagem a morte de Deus, especificamente essa linguagem que se refere ao novo modo da literatura a partir do sec. XVIII e XIX. Temos que ter em mente que essa morte não se deve entender como o fim de seu reinado histórico, nem a constatação enfim liberada de sua inexistência, mas devemos entendê-la como um espaço onde se abriu a possibilidade de nossa experiência se tornar constante. Nessa perspectiva a nossa existência ver dela suprimida o limite do ilimitado, tal morte de Deus reconduz a linguagem a uma experiência em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência consequentemente interior e soberana.

Essa experiência onde se manifesta a morte de Deus nos aponta como seu segredo e sua luz, sua própria finitude, o reino ilimitado do limite, o jogo e a ligação entre limite e transgressão, ela vai ao vazio desse extravasamento onde ela se esgota e desaparece. Nisso, Foucault nos leva a ver que nesse sentido a experiência interior é inteiramente experiência do impossível.¹ Dessa maneira, a morte de Deus não foi somente o “acon-

¹ Como Foucault mesmo escreve no “Prefácio a Transgressão”, p. 30, o impossível sendo aquilo de que se faz a experiência e o que a constitui.

tecimento” que suscitou a experiência contemporânea, segundo o autor, ela delinea perpetuamente sua grande nervura esquelética.

Esse ato de matar Deus o reconduz a esse nada que ele é e para manifestar sua existência no centro de uma luz que a faz flamejar como uma presença. Contudo, tal morte se liga à linguagem posto que matar Deus faz com que a linguagem se perca em uma noite ensurdecadora, e porque esta ferida deve fazê-lo sangrar até que jorre uma imensa aleluia perdida no silêncio sem fim, com isso Foucault faz alusão à comunicação. A morte de Deus não restitui o homem a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que desencadeia na experiência do limite, ela se faz e se desfaz na experiência e no excesso que a transgride.

O movimento da sexualidade, em sua raiz, nada limita, posto que ele é desde sua origem e em sua totalidade o reencontro constante do limite, e sua ligação com o discurso sobre Deus que o Ocidente sustentou por tanto tempo uma experiência singular se configura a da transgressão, que está, ou estava oculta na soberania de Deus.

(...) e desse discurso que o Ocidente sustentou durante muito tempo – sem se dar conta claramente de que “não podemos acrescentar impunemente à linguagem a palavra que ultrapassa todas as palavras” e de que somos por ela colocados nos limites de qualquer linguagem possível (FOUCAULT, M. 1963, p. 32).

Foucault esperava que um dia a transgressão aparecesse tão decisiva para a nossa cultura, assim como foi para a sociedade moderna a experiência da contradição na dialética. Logo, ao colocar a linguagem como algo que está quase que inteiramente por nascer será então aí que a transgressão encontrará seu espaço e seu ser iluminado, como o próprio nos fala. Em Bataille já podemos notar e ver o germe dessa linguagem à qual Foucault faz menção. Como ele nos escreve: “de uma tal linguagem é possível, sem dúvida, encontrar em Bataille os cepos calcinados, a cinza promissora” (Cf. FOUCAULT, M. Prefácio à Transgressão, p. 32).

2. A TRANSGRESSÃO E O LIMITE: SUA RELAÇÃO COM A LINGUAGEM E COM A LITERATURA

Não podemos tomar a transgressão separadamente do limite, a transgressão faz referência justamente ao limite, ela é o gesto relativo ao

limite. Ela forma com o limite uma linha de tênue espessura onde se manifesta o fulgor de sua passagem, e talvez também, como nos remete o pensador, sua trajetória na totalidade, sua própria origem. A linha que a transgressão cruza poderia ser também todo o seu espaço. O que há e se faz notável é que existe um jogo entre os limites e transgressão que transpõe e não cessa de transpor uma linha que imediatamente se fecha de novo atrás desse ato de transgredir o limite no movimento de tênue memória, passando, ou melhor, recuando então novamente para o horizonte do intransponível.

Esses jogos entre limites e transgressão que não cessa de acontecer desvela-nos que ambos devem ao outro, ao seu “inimigo”, ao seu opo-nente, a sua própria existência, a densidade de seu ser, caso contrário se houvesse a inexistência de um limite ele não poderia ser absolutamente transposto, como nós diz o filósofo: vaidade em troca de uma transgres-são que só transporia um limite de ilusão ou de sombra. Seria então o movimento de transgredir uma vaidade? Será que o limite teria, sem a transgressão, uma existência verdadeira fora do gesto que gloriosamente o atravessa e o nega? O que seria o limite depois de transgredido e o que ele teria sido antes de sua transgressão? E quanto ao ponto da transgres-são ela (a transgressão), teria somente sua existência naquele momento em que ela transpõe o limite, dessa forma não permanecendo em nenhum lugar a não ser no próprio momento transgredido, apenas nesse ponto do tempo que ela se atualizou? O limite é uma abertura para o ilimita-do quando, nesse cruzamento onde há a transgressão, o limite anterior deixa-se, então, de ser o limite, dessa forma fechando a linha que o havia cruzado anteriormente. O ponto de transgressão quando ultrapassa o li-mite deixa de ser o ponto da transgressão e passando, então, ele mesmo a ser o limite. O limite abre violentamente para o ilimitado ele nesse jogo se ver subitamente arrebatado pelo conteúdo que rejeita, mas ao mesmo tempo se encontra preenchido por essa estranha plenitude que o invade até o seu amago. Referente a esse movimento e a esse arrebatamento do limite para o ilimitado Foucault nos fala:

A transgressão leva o limite até o limite do seu ser; ela o conduz a atentar para a sua desapareição iminente, a se reencontrar naquilo que ela exclui (mais exatamente talvez a se reconhecer aí pela primeira vez), a sentir sua verdade positiva no movimento de sua

perda. E, no entanto, nesse movimento de pura violência, em que direção à transgressão se desencadeia senão para o que a encadeia, em direção ao limite e àquilo que nele se acha encerrado? Contra o que ela dirige sua violência e a que vazio deve a livre plenitude do seu ser senão àquele mesmo que ela atravessa com seu gesto violento e que se destina a barrar no traço que ela apaga? (FOUCAULT, M., *Ditos e escritos III*, pp. 32-33).

Observa-se que a transgressão não está em oposição ao limite, como temos em mente o caso em que o negro está em oposição ao branco, o proibido para o permitido, o interior para o exterior. Ela, a transgressão, está ligada ao limite por uma relação em espiral e não em paralelo, onde nenhuma simples infração pode extinguir tal relação. Como nos alerta Foucault, para se pensar essa existência de tal relação tão pura e tão embaralhada, para pensá-la, especificamente dentro do espaço em que ela abarca, se faz necessária desfazer algumas afinidades suspeitas com a ética. É preciso libertá-la do que seria o errado, escandaloso ou o subversivo, ou seja, libertá-la do que seria considerado como potencia negativa. A transgressão não tem como intuito opor nada a nada, ela não opõe nada a nada. A sua procura não é abalar a solidez dos fundamentos:

(...) não faz resplandecer o outro lado do espelho para além da linha invisível e intransponível. Porque ela, justamente, não é violência em um mundo partilhado (em um mundo ético), nem triunfa sobre limites que ela apaga (em um mundo dialético ou revolucionário), ela toma no âmago do limite a medida desmensurada da distância que nela se abre e desenha o traço fulgurante que a faz ser (FOUCAULT, M., *Ditos e escritos III*, p. 33).

Tal passagem revela que não há na transgressão o caráter negativo, nela nada é negativo. Ela, ao passo que se pensa que nega, ela afirma o ser limitado e ao mesmo passo afirma o ser ilimitado ao qual ela se lança, dessa maneira, abrindo pela primeira vez o ser da existência. Mas se deve ter cuidado, posto que o fato dela não negar não quer dizer necessariamente que ela seja positiva, dado que nenhum conteúdo pode prendê-la. Talvez ela, como é apontada pelo filósofo, não passe da afirmação da divisão. Não obstante não devemos entender essa divisão não deve ser entendida como um gesto de corte, ou o estabelecimento de uma separação ou a

medida de um afastamento, mas a ela deve concernir o que nela pode designar o ser da diferença.

Essa experiência e essa forma de pensar nos apontam que possivelmente – corro o risco de afirmar – que a filosofia contemporânea tenha descoberto uma possibilidade de uma afirmação não positiva e consequentemente tenha inaugurado uma defasagem da qual, segundo Foucault, se encontraria o único equivalente na descrição feita por Kant do *nihil negativum* e do *nihil privativum*. É a essa filosofia da afirmação não positiva, ou seja, da prova do limite que, como acredita Foucault – e eu também o sigo nessa crença – que Blanchot definiu pelo princípio de contestação. Não se trata para ambos de uma negação generalizada, mas de uma afirmação que não afirma nada: em plena ruptura de transitividade. Como nos definiu Foucault a contestação não se trata de um esforço do pensamento para negar a existência ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao limite no vazio no qual o ser atinge o seu limite e no qual o limite define o ser (Cf. FOUCAULT, M., *Ditos e Escritos III*, p. 35).

Tal pensamento da possibilidade e da impossibilidade de se pensar dessa forma o limite e o ilimitado, não obstante deve-se, no ponto de convergência da articulação que Kant, na filosofia ocidental, articulou, de maneira ainda bastante enigmática, o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites de nossa razão, aquilo que nos é possível conhecer. Consequentemente a isso o próprio Kant acabou por fechar novamente essa abertura ao reduzir, no final das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica. Como consequência disso, segundo Foucault: “(...) foi talvez depois entendida como prazo infinitamente concedido à metafísica, porque a dialética substitui o jogo da contradição e da totalidade pelo questionamento do ser e do limite” (Cf. FOUCAULT, M., *Ditos e Escritos III*, p. 35). Para pensarmos em outras formas de se pensar fora da dialética e da antropologia, foram necessárias duas figuras nietzschianas do trágico e de Dionísio, da morte e de Deus, do martelo e do filósofo, do super-homem que chegou pouco a pouco e do Retorno. Mas a questão que é vigente ainda é saber porque a linguagem discursiva se acha tão despojada quando se trata de manter presentes essas figuras e de se manter nelas? Ou, como indicar-nos o filósofo, por que diante delas ela está reduzida, ou quase, ao mutismo, como se fosse forçada, para que elas continuem a encontrar suas palavras, a ceder a palavra a essas formas extremas de

linguagem das quais Bataille, Blanchot, Klossowski fizeram sua morada, e nesse momento as tornaram os ápices do pensamento?

Será necessário um dia reconhecer a soberania dessa experiência, dessa nova forma de literatura e de linguagem, e empenharmo-nos para assimilá-las. Aqui não se trata de liberar a sua verdade – o que seria uma pretensão ridícula para ser pensada em Foucault e que comungo do mesmo sentimento enquanto a tal pretensão – mas, seria uma tentativa de libertar por fim, a partir delas, nossa linguagem. O que ele quer com isso é nos abrir os olhos para questionarmos, nos perguntarmos sobre essa obstinada linguagem não discursiva que irrompe há quase dois séculos em nossa cultura, de onde vem essa linguagem que não é acabada nem sem dúvida senhora de si, embora seja para nós soberana e nos domine, imobilizando-se às vezes em cenas que se costuma chamar de “eróticas” e subitamente se volatizando em uma turbulência filosófica na qual parece perder o chão (Cf. FOUCAULT, M., *Ditos e Escritos III*, p. 36).

Provavelmente as regras simples da alternância, da continuidade ou do contraste temáticos sejam insuficientes para definir o espaço da linguagem onde se articulam o que é mostrado e o que está demonstrado, onde se encadeiam a ordem das razões e dos prazeres, onde se situam, sobretudo, os sujeitos no movimento dos discursos e na constelação dos corpos. Por hora ficaremos com a seguinte explanação sobre esse espaço: ele se encontra inteiramente coberto por uma linguagem discursiva, explícita, contínua, linguagem, essa, que, no entanto, não tem sujeito absoluto, não descobre jamais aquele que em último recurso fala e não cessa de sustentar a palavra desde quando o triunfo da filosofia era anunciado com a primeira aventura de Justine (personagem de Sade), até a passagem para a eternidade de Juliette em uma desapareição sem ossuário. Na contra partida temos a linguagem de Bataille que se desmorona sem cessar no centro de seu próprio espaço, deixando despido o sujeito insistente e visível que tentou sustenta-la com dificuldade, e se ver como que rejeitado por ela, esgotado sobre a areia do que ele não pode mais dizer, na sua impossibilidade de falar (Cf. FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos III*, p. 36).

Seria possível falar em uma linguagem própria da transgressão? Como se daria uma experiência da finitude e do ser, do limite e da transgressão? Qual seria o espaço próprio desse pensamento? É perceptível que ele não tem seu modelo, seu fundamento, o próprio tesouro do seu

vocabulário em nenhuma forma de reflexão que até o momento definida, em nenhum discurso já pronunciado. Mas vale falar dessa experiência e fazê-la falar no próprio vazio da ausência de sua linguagem, e falar dessa experiência que é refletida na falta das palavras, onde o sujeito que fala chega ao seu desfalecimento, onde o “espetáculo oscila no olho transtornado”. Onde a morte de Bataille acaba de colocar sua linguagem. Tal morte nos devolve a pura transgressão de seus textos que eles possam, agora, favorecer qualquer tentativa de encontrar uma linguagem para o pensamento do limite – nas palavras de Foucault – que sirvam de morada a este projeto, talvez já em ruína (Cf. FOUCAULT, M., *Ditos e Escritos III*, p. 37).

3. A RELAÇÃO DE FOUCAULT COM A ESCRITA: A MORTE COMO A POSSIBILIDADE DA ESCRITA

Em uma conversa entre Foucault e Claudel Bonnefoy datada em 1968 é perguntada a Foucault o que representaria o ato e o fato de escrever, bem, a resposta dada por ele nos expõe uma visão dessacralizada da escrita. Segundo ela o ocidente aprendeu desde Malarmé que a escrita possui uma dimensão sagrada, que ela é uma espécie de atividade em si, não transitiva. Essa escrita intransitiva erige-se a partir de si mesma não com o intuito de dizer, mostrar ou ensinar algo, mas apenas para estar ali. Para Foucault tal escrita é de certo modo o próprio monumento do ser da linguagem.

Um pouco mais a frente ele nos remeterá a sua experiência na Suécia onde teria que falar sueco, língua essa que ele conhecerá muito mal, ou o inglês que praticava com bastante dificuldade, segundo ele. Na impossibilidade de usar sua língua materna percebeu-se que ele ela possuidora de uma espessura, uma consistência, que segundo o entrevistado, não era simplesmente como o ar que se respira, uma transparência absolutamente invisível. Depois deu-se por conta que a língua tinha suas “leis próprias, seus corredores, seus atalhos, suas linhas, suas escarpas, suas costas, suas asperezas, em sua, que ela tinha uma fisionomia e formava uma paisagem” (Cf. FOUCAULT, M., *O belo perigo*, 2016, p. 38). Nessa paisagem podemos passear e descobrir, através do desvio das palavras, ao redor das frases, pontos de vista que anteriormente não apareciam. Foi nessa experiência onde ele era forçado, de certa forma, a falar uma língua estrangeira acabara por compreender que podia habitar sua língua, com

sua fisionomia subitamente particular, como sendo o lugar mais secreto, porém mais seguro de sua residência nesse lugar que é o país estrangeiro onde nos encontramos.

Para o filósofo a única pátria real, a única casa podemos nos deter e nos abrigar é a língua, aquela que aprendemos desde a infância. Para ele nesse momento tratou-se de reanimar a língua, de construir para ele, Foucault, uma espécie de casinha da linguagem da qual ele seria o dono e conheceria cada cantinho. Ele, através dessa experiência, acredita que foi justamente isso que lhe deu vontade de escrever. Entre o escrever e o falar existe uma relação de incompatibilidade. “Ali onde não é mais possível falar, descobre-se o encanto secreto, difícil, um pouco perigoso de escrever” (Cf. FOUCAULT, M., *O belo perigo*, 2016, p. 39).

Por volta de 30 anos ele começou a sentir o prazer de escrever e esse prazer de certo modo sempre esteve ligado à questão da morte dos outros, à morte em geral. Havia, no entanto, um receio por parte dele de falar, nessa entrevista, da relação entre escrita e morte, como se pode observar no fragmento:

Essa relação entre a escrita e a morte, mal ousou falar dela, pois sei o quanto alguém como Blanchot disse sobre esse tema coisas muito mais essenciais, gerais, profundas, decisivas que aquilo que posso dizer agora. Falo aqui no nível dessas impressões que são como o avesso da tapeçaria que tento seguir atualmente, e me parece que o outro lado da tapeçaria é tão lógico e, afinal, tão bem ou mal – desenhado quanto o avesso que mostro aos outros (FOUCAULT, M., *O belo perigo*, 2016, p. 44).

Para ele a escrita está ligada essencialmente à morte dos outros, o que isso não que disser que a escrita seja o assassinar dos outros e consumir as suas mortes, ir contra suas existências. A escrita, nesse sentido, não significa um gesto mortífero definitivo que os expulsaria da presença, onde essa morte abriria um espaço soberano e livre. Não é a isso que Foucault se refere ao ato de escrever, como eles nos fala, escrever seria o mesmo que lidar com a morte dos outros, mas é essencialmente lidar com os outros na medida em que já estão mortos (Cf. FOUCAULT, M., *O belo perigo*, 2016, p. 45). É justamente porque eles estão mortos que se faz possível escrever. Nesse sentido percebemos que é nessa passagem da vida para a morte que se faz o lugar da possibilidade da escrita.

4. A NARRATIVA E A ESCRITA: A RECUSA DA MORTE PELA PALAVRA NA ÓPTICA DE BLANCHOT

A linguagem, assim como o conceito, é um instrumento para a instauração do reino seguro, já que existe uma necessidade capital de submeter e nomear tudo sob a óptica da verdade. Essa pretensão de verdade é permeada pela tentação de recusa da morte, pela tentação do eterno, tudo que conduz os homens a preparar um espaço de permanência onde se possa ressuscitar a verdade, mesmo se ela perece. Temos pretensões de construir um universo em que possamos controlar saber, nomear tudo, mas nesse universo construído à medida do nosso saber e livre do acaso que sempre dá medo, porque ele esconde a obscura decisão. Mas essa possível vitória da morte esconde uma derrota, nesta verdade, a das formas, das noções e dos nomes, há uma mentira nessa esperança que nos concede um além ilusório ou um futuro sem morte ou uma lógica sem acaso seja, todas, permeadas por uma traição de uma esperança mais profunda, que a escrita e a poesia deve nos ensinar a reafirmar.

Nesta luta soberba para derrotar a morte ocorre que nos perdemos de nós mesmo. Essa recusa soberba da morte se dá através de recursos e mecanismos maravilhosos onde sacrificamos algo para nos salvar, fugimos da verdade daquilo que precisamos nos precaver. Como Blanchot se refere a essa ordem onde “aqui entramos em uma ordem mais secreta dizendo com palavras reveladoras: perdemos a morte” (Cf. BLANCHOT, M., *A conversa infinita*: palavra plural, 2010, p. 74). Essa afirmação não nos revelaria que estamos a todo momento mencionando o que nos faz mortais? Nós mencionamos para dominá-lo com um nome e, em nome do qual, no final, nós o abandonamos. A linguagem é agenciada para nos revelar no que “é” e não o que desaparece, mas o que sempre subsiste e nessa desapareção se forma, ou seja, ela não conservada presença aquilo que escapando à corrupção, a degradação que seria a marca do selo do ser. Dessa forma o recuo diante do que morre é o recuo diante da realidade.

O nome, as palavras, a linguagem são estáveis e estabilizam, mas deixando perder o instante único já desvanecido, da mesma forma que a palavra sempre geral, desde sempre erra o que ela nomeia. Essa realidade sensível, falando da presença daquilo que é presente, o ser de um instante num lugar fortuito ou, como faz toda poesia, cúmplice da banalidade. Essa

busca pelo o “agora”, o momento oportuno, kairós, procura-se recuperar “o ato da presença, o verdadeiro lugar onde se reúne numa unidade indivisa aquilo que “é”: esta folha de hera quebrada, esta pedra nua, num passo perdido da noite” (Cf. BLANCHOT, M. *A conversa infinita*: palavra plural, 2010, p. 75).

Blanchot nos sugere que esse caminho tomado por Yves Bennefoy é tentador, exerce uma atração enorme para quem se encontra envolta de sua leitura, mas devemos ter a cautela de vermos melhor o que está em jogo neste movimento de busca pela unidade. Blanchot arrisca apenas a dizer que talvez Yves Bennefoy tenha se equivocado ao seguir Hegel e ao mesmo tempo tentando fugir dele, sorrateiramente. Ao falar do conceito como ele é organizado na filosofia de Hegel irá falar do conceito como se fosse um instrumento através do qual o pensamento inventou a recusa e o esquecimento da morte. Há nesse processo uma tentativa de superação da morte dada pela unidade. Com isso Blanchot acredita que ele – Yves Bennefoy – se exprime de uma forma que situa mal sua oposição. O motivo para isso nos explica Blanchot:

(...) a força do conceito não se trata de recusar, mas ter ao contrário introduzido no pensamento a negação própria à morte, para que nessa negação desapareça toda forma enrijecida do pensamento e que este se torne sempre diferente de si mesmo (Cf. BLANCHOT, M., *A conversa infinita*: palavra plural, 2010, p. 75).

A linguagem seria, em sua concepção, de natureza divina, não porque nomeando ela eterniza, mas porque, diz Hegel, “ela inverte imediatamente o que nomeia, para transformá-lo em uma outra coisa”, ela não diz aquilo que a coisa não é, mas refere-se, precisamente, ao ato de nomear, e sua implicação, implicação essa que consiste no desaparecimento da coisa nomeada, ou seja, essa linguagem está em função deste nada que dissolve tudo, dessa maneira sendo o devir falante da própria morte, contudo existe, em contraponto, uma interiorização dessa morte em uma tentativa de purifica-la, para reduzi-la, observa Blanchot, ao duro trabalho do negativo no qual e pelo qual o sentido vem a nós e nós a ele.

A questão lançada por Blanchot a partir dessa morte contida na linguagem é “a que preço o espírito e a linguagem conseguiram fazer dessa morte, por espantosa vocação, um *poder*?” (Cf. BLANCHOT, M., *A conversa*

infinita: a palavra plural, 2010, p. 76). Essa morte se torna poder justamente pela sua idealização. Mas o que seria de fato essa morte agora? Não é mais a dissolução imediata em que tudo desaparece sem pensamento, mas é justamente essa morte que é tão famosa, ainda hoje, que significa o começo da vida do espírito. Mas a questão que se coloca agora é como escaparmos, como impedir-se de se ver nessa deturpação idealizante do sagrado, do desejo pelo além, pela vida do/no espírito? Como pensarmos essa escuridão e a negra realidade do acontecimento indescritível que se perderam, transformados por nós, pela linguagem e o espírito que são os nossos subterfúgios, em meio de viver e em poder de pensar? Na perspectiva do autor nos encontramos diante do que é preciso chamar de “a grande recusa”, essa recusa se refere ao desejo de ficar do enigma que é a estranheza do fim singular.

Blanchot usará a imagem de Lázaro para colocar em embate e em análise dois aspectos da morte. Aludirá, nesse momento, ao cadáver de Lázaro em decomposição onde em seu entorno há uma assembleia de sábios e “algo parecido a uma luta finalmente quase risível, análoga, entretanto, a este ‘combate de gigantes’ em torno do ser, de que falou a ironia de Platão” (Cf. BLANCHOT, M., *A conversa infinita: a palavra plural*, 2010, p. 76). Nessa imagem invocada pelo autor ele inquirirá qual seria a verdadeira morte. Uma morte que é carregada pela vida. Para explicar melhor voltarei a imagem de Lázaro ainda morto e cadavérico onde aquele que tem o dom corajoso é capaz de nomear a morte, fixando e entendendo e nesta compreensão, de pronunciar o *Lazare veni foras*, no qual a morte se tornará princípio, dessa forma a vida carrega a morte num dever de manter-se para ela dominar e dessa forma encontrar a realização de seu domínio. “A tentação do repouso, o abandono covarde, a preguiça que abdica, consistem em recair ao nível da natureza e em perder-se no nada sem pensamento, esta banalidade vazia e insignificante” (BLANCHOT, M., *A conversa infinita: a palavra plural*, 2010, p. 76).

Em contraponto a essa colocação, Blanchot nos faz refletir, indagarmos, sobre o Lázaro salvo e ressuscitado que nos é oferecido. O que esse Lázaro conserva daquele Lázaro cadavérico que recuou pelo dom da vida novamente lhe oferecida, que se distanciou, ao mesmo tempo aproximou-se, e perdeu-se daquele Lázaro fétido. O Lázaro que foi restituído ao dia por uma potência que sem dúvida é admirável, mas versa sobre uma po-

tência que está para a decisão precisamente da própria morte; mas que morte ela versa? A morte que é compreendida, privada de si mesma, tornada, segundo o autor, a pura privação, a pura negação, a morte que na recusa de si mesma afirma-se como um poder de ser e como aquilo pelo qual tudo se determina, se desdobra em possibilidade, posto que na visão de Blanchot o mundo se organiza mediante a possibilidade da morte, possibilidade essa que se trata de uma certeza indubitável no mundo real.

Essa morte que se tornou o movimento da verdade pode-se se pressentir nela, em seu âmago, o furto da morte sem verdade, o que na própria morte é irreduzível ao verdadeiro, a todo desvelamento, aquilo que nunca deixa de se mostrar nem de se esconder nem de aparecer? (Cf. BLANCHOT, M., *A conversa infinita: a palavra plural*, 2010, p. 77). A linguagem está ligada a essa morte que se furta, que é algo inefável e inexorável. Quando se fala reconhece-se que somente existe palavra porque o que “é” desapareceu naquilo que o nomeia onde acaba pela nomeação do objeto a linguagem tomar o lugar do próprio objeto, tornando o objeto nomeado a realidade do nome. “a vida desta morte, eis o que é admiravelmente a palavra, a mais ordinária e, no nível mais elevado, a do conceito” (BLANCHOT, M., *A conversa infinita: a palavra plural*, 2010, p. 77).

Nesse desaparecimento da coisa pelo nome temos que nos lembra – caso não lembrássemos seria um ato de covardia e cegueira – algo desapareceu nesse processo, algo que antes estava antes o que precisamente “é”. O que se coloca em questão agora é como recuperar em minha palavra esta presença que era anterior ao nome, presença essa que precisa excluir para falar, e falar precisamente dela. Nessa linha de pensamento, Blanchot evoca – aqui pode ser percebida uma forte influência da filosofia de Nietzsche sobre a obra e o pensamento de Blanchot – o eterno tormento de nossa linguagem. Tal linguagem é tomada por um sentimento de nostalgia que se volta para aquilo, segundo ele, que sempre faz falta, pela necessidade na qual se encontra a linguagem de ser falta para o dizer. É a saída da linguagem do imediato/bruta para a linguagem essencial/ficcional.

A linguagem comum chama o gato de gato como se o gato vivo fosse idêntico ao seu nome... a linguagem comum provavelmente tem razão, é o preço que pagamos pela paz... (BLANCHOT, 2011a, p. 80).

BIBLIOGRAFIA

FOUCAULT, M. *Ditos & escritos: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Vol. III. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 22ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martin Fontes, 1992.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita: a palavra plural, palavra de escrita*. Vol. I. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010.

_____. *L'espace littéraire*. France: Gallimard, 1978.

LEVY, Tatiana Salem. *A Experiência do Fora*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

BRUNO, Mário. Foucault e Blanchot (da analítica da finitude a experiência do Fora). In: *Barthes/Blanchot: Um encontro possível?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

PELBART, Peter Pál. Excurso sobre o desastre. In: *Barthes/Blanchot: Um encontro possível?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999.

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer.

Foucault leitor de Kant: *Aufklärung* e atitude de modernidade

Fabio Batista
(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é apresentar a leitura foucaultiana de “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’” (KANT, 1784). A partir disto mostrar especificamente: por um lado, a ontologia do presente que Foucault “encontra” no texto citado acima; por outro, o caráter ético que Foucault extrai do texto kantiano através daquilo que ele chama de atitude de modernidade, aproximando Kant e Baudelaire. Por fim, destacar que Foucault se considera herdeiro da ontologia do presente kantiana e evidenciar que a perspectiva de Foucault sobre a atitude de modernidade provoca dois movimentos no seu pensamento: a) a modernidade deixa de ser somente uma época marcada por dispositivos de poder-saber e passa a ser compreendida como êthos/atitude; b) a ética foucaultiana não se limita ao estudo das fontes da antiguidade, mas se amplia às fontes modernas, notadamente Kant e Baudelaire.

EXCURSO HISTÓRICO

Antes, porém, de entrar nos objetivos mencionados acima, cabe fazer um excursus de caráter histórico a fim de contextualizar a produção kantiana que elaborou uma resposta à pergunta “O que é o Esclarecimento?”. Em 1783, Johann Erich Biester (que assinou E. v. K.) escreve o artigo cujo título é: “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”. Nele Johann Erich Biester argumenta “que outras relações jurídicas entre seres humanos, de igual dignidade e importância, dispensavam qualquer sanção religiosa”, e defende “o mesmo tratamento para o contrato que liga homem e mulher, rematando com a frase: ‘Afinal, para ilustrados são desnecessárias todas essas cerimônias!’” (TORRES FILHO, 1983, p. 103).

De acordo com o autor do artigo de 1783 deveria se ter, portanto: matrimônio de um lado, religião de outra; ilustrados dispensariam a ratificação religiosa neste assunto. No entanto, um dos “amigos da Ilustração”, sociedade da qual também Johann Erich Biester fazia parte, Johann Friedrich Zöllner, perguntava: mas “Será aconselhável não mais sancionar o vínculo matrimonial pela religião?”. E mais, dizia Zöllner “O que é Ilustração?”. “Essa pergunta, que é quase tão importante quanto: o que é a verdade, deveria certamente ser respondida antes que se comece a ilustrar! E eu ainda não a encontrei respondida em parte nenhuma!” (ZÖLLNER apud TORRES FILHO, 1983, pp. 103-104). É nesse contexto intelectual que nasce o ensaio kantiano. Assim, a partir do primeiro texto do qual nasceu uma espécie de réplica nasce a questão que Kant dará, portanto, uma resposta em setembro de 1784. Aliás, vale dizer: os três textos foram publicados no mesmo periódico alemão, *Berlinische Monatsschrift*, meio pelo qual os intelectuais do século XVIII se reportavam ao público letrado.

ONTOLOGIA DO PRESENTE

Trata-se, como aponta Foucault, de um texto menor de Kant. Com ele, no entanto, entra em cena uma questão que a filosofia moderna não foi capaz de responder, e da qual não pôde se desembaraçar: de Hegel a Horkheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber, ela permanece central, nos diz Foucault. De modo que fazer filosofia, ao menos em parte, desde o fim do século XVIII, implica na tentativa de respondê-la. Qual é ela, portanto? A questão é: “qual é então esse acontecimento que se chama a *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje?” (FOUCAULT, 2000, p. 335).

O filósofo francês nos diz que não é a primeira vez que o pensamento filosófico pôs-se a pensar sobre seu próprio presente. No entanto, o modo como Kant faz parece ser diferente do modo tal como havia sido feito até ele. De forma esquemática Foucault propõe três modos que antecederam Kant: 1. Platão; 2. Agostinho; 3. Vico¹. Em Platão fala-se de uma

¹ Foucault na conferência “O que são as Luzes?” indica os textos de Platão e Vico no que se refere ao modo de pensar o presente antes de Kant, e também cita Agostinho, no entanto não nos indica em qual texto de Agostinho encontra este tema. Platão – *O Político*; Vico – *Princípios da filosofia da história*.

época do mundo a qual se pertence “[...] distinta das outras por algumas características próprias, ou separada das outras por algum acontecimento dramático” (FOUCAULT, 2000, p. 336). Agostinho, por sua vez, interroga o presente para decifrar um acontecimento iminente; a atividade de decifrar os sinais daquilo que acontecerá. Por fim, em Vico, a aurora de uma realização, o presente como ponto de transição: a Europa em direção de um aperfeiçoamento. Mas, para Foucault, em Kant o modo de interrogar o presente é outro, diz ele: “[...] nem uma época do mundo à qual se pertence, nem um acontecimento do qual se percebe os sinais, nem a aurora de uma realização” (2000, p. 337). Pois “no texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação à ontem?” (FOUCAULT, 2000, p. 337). Trata-se, portanto, de uma interrogação que visa o coração do presente. Interessa saber o que é este tempo no qual o filósofo vive e escreve; interrogar o que é este nós no qual ele também pertence. “O que somos nós hoje?”, eis o modo filosófico de interrogar a atualidade permanentemente retomada há dois séculos – a qual Foucault dá o nome de ontologia do presente ou ontologia da atualidade (Cf. FOUCAULT, 2010, p. 21). Veremos como tal procedimento funciona a partir do pensamento kantiano, mas antes se faz necessária uma breve digressão.

Foucault (2010, p. 21) parece identificar dois Kants: um Kant das três *Críticas*, principalmente da primeira, na qual ele “fundou essa tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível”; uma analítica da verdade; forma esta de filosofia que encontramos na analítica anglo-saxã. Outro Kant do texto sobre a *Aufklärung*: “Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? [...] Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente [...]” (FOUCAULT, 2010, p. 21). É justamente a esta última tradição crítica que Foucault se diz próximo, ao afirmar que:

E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma

ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade. E é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso (FOUCAULT, 2010, pp. 21-22).

KANT, “RESPOSTA À PERGUNTA: QUE É ‘ESCLARECIMENTO’?” OU, ONTOLOGIA DO PRESENTE

O diagnóstico de Kant é: o presente se mostra com condições suficientes para a saída do homem do estado de menoridade. Por menoridade o filósofo de Königsberg compreende: a vida tutelada, dirigida por outro; e mais: o homem é o próprio responsável dessa menoridade se a causa não for a falta de entendimento, mas a falta de coragem de servir-se de seu próprio entendimento. “*Sapere aude!*”: eis o lema da *Aufklärung*. Ouse saber! Tenha coragem, a audácia de saber!

Por um lado, Kant observa que a preguiça e a covardia são as causas da menoridade, pois não se ousa servir-se do seu próprio entendimento por comodidade. Prefere-se um livro como substituto do entendimento; prefere-se um diretor espiritual a pensar sobre a moral; prefere-se um médico que nos diz qual dieta fazer. Assim “A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela” (KANT, 1985, p. 102). Os tutores: 1º embrutecem seu gado doméstico; 2º preserva-o no cerco do carrinho² para que não ouse dar um passo fora dele; e 3º mostram-lhe o perigo de tentar andar sozinho. Por um lado, Kant diz, ora este perigo não é assim tão grande, pois após uma queda ou outra se pode aprender a andar: ou seja, tenha a coragem de servir-se de si mesmo (do seu próprio entendimento), tenha a coragem de romper o cômodo jugo.

Por outro, Kant vê que é difícil para um homem desvencilhar-se da menoridade, na medida em que esta se tornou quase uma natureza.

² “[...] ‘*Gängelwagen*’, que designa aqueles carrinhos utilizados no século XVIII – sabem, para controlar as crianças, punham-nas numa espécie de trapézio com rodas, para elas andarem. Ele diz que os homens estão atualmente numa espécie de *Gängelwagen* (não é de maneira nenhuma o ‘varal’ ou o ‘cercado’ de que falam as traduções), [o que] sugere bem que o homem está em estado de infância” (FOUCAULT, 2010, p. 28).

E mais: o homem que sempre se deixou governar criou amor por ela, tornou-se, por ora, incapaz de fazer uso de seu entendimento. “Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade” (KANT, 1985, p. 102). Assim há saída? Qual a saída para a saída da menoridade? A resposta para Kant é, não um homem, mas um público: “Que porém um público [*Publikum*] se esclareça [*aufkläre*] a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável” (KANT, 1985, p. 102). Para Kant esta é a mais inofensiva das liberdades: “a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões” – “*von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen*” (KANT, 1985, pp. 104-105). No entanto, nos parece, Kant pensa um limite. Pois, ao lado do uso público da razão há o seu uso privado. O uso público é livre, mas o uso privado é limitado. O homem terá que saber fazer o uso de ambos. E o que Kant, de modo mais preciso, compreende por uso público da razão e uso privado da razão? Diz ele:

Entendo [...] sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto SÁBIO, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em certo *cargo público* ou função a ele confiado (KANT, 1985, p. 104).

No entanto, é preciso avançar e mostrar entre os exemplos apontados por Kant ao menos um para que fique claro do que tratam estes dois usos da razão. Pode-se adiantar e dizer que o uso público da razão é posicionar-se publicamente sobre tal ou qual assunto que lhe concerne (na época de Kant, certamente através de textos); e o uso privado é calar-se e fazer o que for importante – admitir regras e fins determinados por estas –, mesmo que se pense o contrário, quando estiver a ocupar um cargo ou função precisa na sociedade: se sou soldado; se sou sacerdote, ou seja, quando sou uma peça de uma máquina, um segmento da sociedade devo obedecer. Mas isso de acordo com Kant não é um limite nocivo ao esclarecimento porque há, por outro lado, o outro uso:

Na medida, porém, em que esta parte da máquina se considera ao mesmo tempo membro de uma comunidade total, chegando até à

sociedade constituída pelos cidadãos de todo mundo, portanto na qualidade de sábio, por meio de obras escritas com seu próprio entendimento, pode certamente raciocinar, sem que por isso sofram os negócios a que ele está sujeito em parte como membro passivo (KANT, 1985, p. 106).

O mesmo homem pode, portanto, fazer tanto o uso privado como o uso público da razão. Na condição de peça da máquina, uso privado (obediência); mas na condição de sábio e membro de uma comunidade mundial, enquanto membro da humanidade pode-se fazer uso público da razão. Um soldado durante o trabalho deve obedecer, diz Kant, pois seria prejudicial ao serviço ao qual ele se presta a fazer que ele se pusesse a raciocinar em voz alta sobre a pertinência ou não de uma ordem de um superior. Mas, pensa Kant, que o mesmo soldado, enquanto homem versado no assunto pode “[...] fazer observações sobre os erros do serviço militar, e expor essas observações para o seu público, para que as julgue” (KANT, 1985, p. 106). Há aqui o objetivo de aquele que expõe um assunto, o exponha ao público, e a expectativa é que o público por sua vez o receba. Assim, o esclarecimento seria lento, mas desde que dada a condição da liberdade do uso público da razão, permanente; daí seu caráter de processo. E Kant via isso acontecer, sobretudo na Alemanha do seu tempo, quando esta liberdade estava assegurada sob o governo de Frederico, o Grande: “Somente um único senhor no mundo diz: raciocinai tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes; mas obedecei!”³ (KANT, 1985, p. 104). Diz Kant:

Se for feita então a questão: “vivemos agora em uma época esclarecida [*aufgeklärten*]”?, a resposta será: “não, vivemos em uma época de esclarecimento [*Aufklärung*]”. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outros. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente me-

³ Vale notar que a questão da *Aufklärung*, sob a perspectiva kantiana, contém não somente um caráter ético, mas também político. Esse caráter político fica explícito quando Kant nos informa a importância do governo de Frederico II, rei da Prússia, como aquele que assegura a liberdade para o uso público da razão.

nores os obstáculos ao esclarecimento [*Aufklärung*] geral ou à saída deles, homens, de sua minoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento [*Aufklärung*] ou o século de *Frederico* (KANT, 1985, p. 112).

Assim é possível dizer que o esclarecimento é um processo que introduz uma diferença em relação ao passado? Um processo que se inicia a partir de um ponto da história humana? Parece ser esta a posição de Kant. Mas também uma tarefa, uma obrigação. Isto é, os homens são elementos e agentes: “podem ser seus atores à medida que fazem parte dele; e ele se produz à medida que os homens decidem ser autores voluntários” (FOUCAULT, 2000, p. 338). Doravante estava aberta a possibilidade de saída do homem da minoridade, estava aberta a possibilidade do esclarecimento, mas longe ainda de se dizer esclarecido. Vale notar também que Kant acentua o tema religioso: pois justamente este era o ponto de partida, tal como indicamos inicialmente, do debate acerca da *Aufklärung*: “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”, esse era o título do artigo de Johann Erich Biester, no qual ele afirmava: homens ilustrados dispensam tais rituais. Por sua vez, Zöllner dizia: nós ainda nem sequer sabemos o que é a Ilustração, seria melhor antes responder o que é isto, a Ilustração, antes de afirmar que somos esclarecidos/ilustrados.

BAUDELAIRE: ATITUDE DE MODERNIDADE

Foucault encontra ainda no texto-resposta kantiano, assim compreendido, outra novidade: “o esboço do que se poderia chamar de atitude de modernidade” (FOUCAULT, 2000, p. 341). Aqui Foucault introduz outro modo de compreender a relação entre *Aufklärung* e modernidade. De acordo com o filósofo francês é lugar-comum dizer: a modernidade é uma época que é precedida por uma pré-modernidade e seguida por uma pós-modernidade. “E nos interrogamos então para saber se a modernidade constitui a consequência da *Aufklärung* e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver nela uma ruptura ou um desvio em relação aos princípios fundamentais do século XVIII” (FOUCAULT, 2000, p. 341). Foucault não parece se preocupar com um debate do tipo, antes, a partir do texto-resposta kantiano, ele propõe a possibilidade de compreender a modernida-

de como uma atitude e não como uma época. E o filósofo francês define atitude de tal modo:

Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de êthos (FOUCAULT, 2000, pp. 341-342).

Para caracterizar a atitude de modernidade Foucault toma como exemplo Baudelaire⁴, a qual é apresentada sob quatro formas que se interconectam: 1. Modo de relação com o presente. É lugar comum afirmar que a modernidade se define pela consciência da descontinuidade do tempo, sobretudo, ruptura da tradição; o novo e a vertigem; em suma, o transitório, o fugidio e o contingente. Nota Foucault, no entanto, que ser moderno, de acordo com Baudelaire, não é aceitar o fluxo do tempo ininterrupto, mas assumir uma atitude em relação a esse movimento: trata-se de recuperar o que há de eterno no instante presente, e que não está além e nem aquém, mas no presente mesmo. Trata-se, nos parece, de entrar em relação com aquilo que há de singular no presente, mostrar a diferença do presente em relação ao ontem. Na pintura, por exemplo: não é necessário pintar personagens contemporâneas cercadas de móveis, ou com trajes do Renascimento, pensava Baudelaire. “Sem dúvida, é excelente estudar os antigos mestres para aprender a pintar, mas isso pode ser tão-somente um exercício supérfluo se o nosso objetivo é compreender o caráter da beleza atual” (BAUDELAIRE, 1996, p. 26). 2. Transfiguração do real. Nesse ponto, Foucault acredita que Baudelaire mostra, primeiro, a diferença entre o homem que flana e o homem de modernidade. Ao primeiro é atribuído o caráter de colecionador de curiosidades, que aprecia o momento que passa como uma curiosidade fugidia e interessante. O homem de modernidade, cujo exemplo para Baudelaire é o desenhista Constatin Guys, por sua vez,

[...] corre, procura. O quê? Certamente esse homem, tal como o descrevi, [...]. busca esse algo, ao qual se permitirá chamar de Moderni-

⁴ “Já que em geral se reconhece nele uma das consciências mais agudas da modernidade do século XIX” (FOUCAULT, 2000, p. 342).

dade; pois não me ocorre melhor palavra para exprimir a ideia em questão. Trata-se, para ele, de tirar da moda o que esta pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno do transitório (BAUDELAIRE, 1996, p. 24).

E, se ele, Constatin Guys, não é um *flâneur*, mas um homem de modernidade, um pintor moderno, é na hora que o mundo inteiro vai dormir que ele se põe a trabalhar e o transfigura (Cf. FOUCAULT, 2000). Foucault evoca aqui a noção de “transfiguração do real: transfiguração que não é anulação do real, mas o difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade” (FOUCAULT, 2000, p. 343). Constatin Guys lança-se sobre o papel: “e as coisas renascem no papel, naturais e, mais que naturais, belas; mais do que belas, singulares e dotadas de uma vida entusiasta como a alma do autor” (BAUDELAIRE, 1996, p. 24). Assim, pensa Foucault (2000, pp. 343-344): “para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginar, imaginá-lo de modo diferente do que ele não é, e transformá-lo não o destruindo, mas captando-o no que ele é”. 3) Elaboração ascética de si. Eis, nos parece, o ponto alto da leitura foucaultiana de Baudelaire: pois a modernidade não é apenas um modo de relação com o presente, exposto acima, mas consiste também em um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo. Pois,

a atitude voluntária de modernidade está ligada a um ascetismo indispensável. Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura: é o que Baudelaire chama, de acordo com o vocabulário da época, de “dandismo” (FOUCAULT, 2000, p. 344).

O dândi, na ascética (nos exercícios que impõe a si mesmo), faz da sua vida uma obra de arte. É uma livre elaboração de si, um trabalho que se exerce sobre si, tal como o artista que dá forma à sua obra, ou o arquiteto à sua construção. Essa constituição da vida como obra de arte concernente a atitude de modernidade, nos remete aos outros lugares: Foucault precisamente estuda a constituição da vida como obra de arte, ou “estética da existência”, a partir dos textos da Antiguidade, em especial a partir de Sêneca e demais estoicos. É nesse ponto que há o encontro entre os estudos foucaultianos sobre a Antiguidade e a Modernidade: a

atitude de modernidade, ao menos nesse ponto – como elaboração ascética de si – reativa técnicas antigas, reativa o objetivo de fazer da vida uma obra de arte, de tomar a vida como objeto de uma *tekhne* (*tékhne tou bíou* – uma arte de viver⁵) e fazer dela uma obra bela e boa. E é o próprio Foucault que reconhece esse liame entre *tékhne tou bíou* e dandismo, ou dito de outro modo, entre *tékhne tou bíou* e o terceiro modo da atitude de modernidade.

Na Antiguidade, essa elaboração do si e sua consequente austeridade não são impostas ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa; trata-se, ao contrário, de uma escolha feita pelo indivíduo para a sua própria existência. As pessoas decidem por si mesmas se cuidam ou não de si [...]. Era uma questão de fazer da vida um

⁵ Foucault (2006, pp. 512-513) identifica uma diferença importante entre a ascética filosófica e a ascética cristã: a vida cristã era mediada e duplicada por exercícios do amanhecer ao dormir; enquanto que no caso da ascética filosófica havia sempre uma margem de liberdade. “Não havia momento da vida que não devesse ser duplicado, animado, sustentado por um certo tipo de exercício. E cada um destes exercícios era perfeitamente definido em seu objeto, em suas finalidades, em seus procedimentos. Ainda que não cheguem a esta espécie de duplicação da vida e de todos os momentos da vida pelos exercícios, vemos que também nos textos dos séculos IV-V – penso nas primeiras grandes regras cenobíticas, as de Basílio de Cesaréia, por exemplo – há exercícios que, embora menos densos e menos definidos que na Contra-Reforma dos séculos XVI-XVII, estão todavia claramente definidos e muito bem distribuídos uns em relação aos outros. Ora, não encontramos nada semelhante na ascética dos filósofos de que lhes falo. Temos algumas indicações de regularidade. Algumas formas de exame da manhã são recomendadas, exame que se deve fazer pela manhã e que diz respeito às tarefas a serem cumpridas durante o dia. Recomenda-se o exercício da noite (exame de consciência), este, bem conhecido. Mas, afora estes poucos pontos de referência, trata-se muito mais de uma livre escolha destes exercícios pelo sujeito, no momento em que os julgar necessários. São apenas fornecidas algumas regras de prudência, ou algumas opiniões sobre a maneira de realizar estes exercícios. Se existe esta liberdade e uma definição tão ligeira destes exercícios e de seu encadeamento, não se deve esquecer que tudo isto se passa no quadro não de uma regra de vida, mas de uma *tékhne tou bíou* (uma arte de viver). Creio que isto não deve ser esquecido. Fazer da própria vida objeto de uma *tékhne*, portanto, fazer da própria vida uma obra – obra que (como deve ser tudo o que é produzido por uma boa *tékhne*, uma *tékhne* razoável) seja bela e boa – implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *tékhne*. Se a *tékhne* devesse ser um *corpus* de regras às quais seria preciso submeter-se de ponta a ponta, minuto a minuto, instante a instante, se nela não houvesse precisamente esta liberdade do sujeito, fazendo atuar sua *tékhne* em função de seu objetivo, do desejo, de sua vontade de fazer uma obra bela, não haveria aperfeiçoamento da vida. Penso ser este um elemento importante, que deve ser bem compreendido, porque se trata justamente de uma das linhas de divisão entre estes exercícios filosóficos e o exercício cristão. Não se deve esquecer, justamente, que um dos grandes elementos da espiritualidade cristã será que a vida deve ser vida ‘regrada’. A *regula vitae* (a regra de vida) é essencial”.

objeto para uma espécie de saber, uma técnica, uma arte. Temos apenas uma vaga lembrança da ideia, em nossa sociedade, de que o princípio da obra de arte, do qual se deve cuidar; o principal campo ao qual se deve aplicar valores estéticos, é o si mesmo, a própria vida, a própria existência. Isso ocorre no Renascimento, mas de uma forma ligeiramente acadêmica, e novamente no dandismo do século XIX, sendo, contudo, apenas episódico (FOUCAULT, 2010a, pp. 316-317).

Duas coisas devem ser destacadas: 1. a elaboração de si, o tomar a vida como objeto de uma *tékhnē* não estavam vinculados a uma regra ou a uma lei civil, tratava-se de uma escolha do indivíduo, cuidar ou não cuidar de si, ressalta Foucault. 2. o filósofo francês também menciona que na Antiguidade o principal campo a ser aplicado valores estéticos era o si mesmo, a vida, e que tal atitude só foi retomada de modo muito pálido durante o Renascimento e no dandismo do XIX.

Por fim, quarto modo da atitude de modernidade: a relação com o presente, a transfiguração do real e a elaboração de si mesmo, tudo isso só pode ocorrer em um lugar outro que Baudelaire chama de arte. Desse modo, a atitude de modernidade, exemplificada a partir de Baudelaire tem as suas limitações, embora, certamente, também a sua potência, na medida em que precisamente tudo isso seria, um importante exemplo de atitude de modernidade, um modo de vida.

Antes, porém, de fazermos as considerações finais, talvez seja importante tentar apontar em que medida Kant delinea/esboça aquilo que em Baudelaire estará explícito: acreditamos que em ambos encontramos a pergunta sobre a atualidade: em Kant a partir da questão “O que é ‘esclarecimento?’”; em Baudelaire, ainda que de modo não explícito, “O que é a modernidade?”. Em segundo lugar, em ambos encontramos o imperativo de uma transformação de si; uma transformação que é uma constituição de um outro modo ser: “*sapere aude!*”, “ouse saber!”, tenha coragem de saber!; faça uso público da sua razão, diz Kant. Em Baudelaire trata-se do trabalho sobre si mesmo, através de uma ascética, de exercícios cujo objetivo é tornar a vida bela e boa, em suma, a vida como obra de arte. Estes nos parecem, os dois pontos de contato entre Kant e Baudelaire; ou ainda, o modo como o opúsculo de Kant esboça uma atitude de modernidade que pode ser exemplificada a partir de Baudelaire.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para retomar e apresentar dois apontamentos finais: 1. de acordo com Foucault, Kant ao responder a questão “O que é Esclarecimento?, isto é, dizer “o que é a atualidade?”, faz ontologia do presente; 1.1 a ontologia do presente que Foucault atribui a Kant também demarca a trajetória de Foucault: ou seja, Foucault põe-se como herdeiro de Kant, ao menos no modo de interrogar o presente ainda que as abordagens sejam outras; 2. a atitude de modernidade apresentada por Foucault, como esboçada em Kant e exemplificada em Baudelaire, provoca no pensamento de Foucault: a) um outro olhar sobre a modernidade: não somente espaço de dispositivos de poder-saber que fabricam subjetividades assujeitadas, mas processos de subjetivação; passa-se do biopoder a possível constituição de um sujeito autônomo; do espaço do adestramento do corpo e da vida administrada ao campo das ultrapassagens possíveis dos limites impostos por estes procedimentos de poder-saber; b) um outro olhar sobre a ética nasce com a leitura do texto kantiano, assim não somente as fontes antigas servem a elaboração da ética foucaultiana, mas também fontes dos séculos XVIII-XIX.

REFERÊNCIAS

BAUDELAIRE, Charles. *Escritos sobre a arte*. São Paulo: Imaginário, 1998.

_____. *Sobre a Modernidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. pp. 296-327.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. O que são as Luzes? In: _____. *Ditos e escritos*: Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. v. II, pp. 335-351.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. Les techniques de soi. In: _____. *Dits et écrits (1954-1988)*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. IV, pp. 783-813.

_____. Quest-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]. *Bulletin de la Société Française Philosophie*, 84^o annés, n^o 2, Avril-Juin 1990.

_____. *Surveiller et punir*: naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? [*Aufklärung*]. In: _____. *Textos seletos*. 2^a ed. Petropolis: Vozes, 1985.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Respondendo à Pergunta: quem é a Ilustração? *Revista Discurso*, São Paulo, n^o 14, 1983, pp. 101-112.

Políticas da identidade: Foucault e o Problema da Subjetividade

Miguel Ângelo Oliveira do Carmo
(UFPB)

O texto “Le sujet et pouvoir” carrega uma revelação: o verdadeiro tema das pesquisas de Foucault nos últimos 20 anos não foi o poder, mas o sujeito em seus vários modos de constituição¹. Sabemos que a análise do sujeito não se sustentaria sem uma incursão na questão das relações de poder, mas foi colocada de outro modo. Nesse sentido, a proposta de análise do poder não é analisada em termos clássicos. No fundo, tratava-se de “compreender como fomos capturados em nossa própria história”; como, diante da nossa atualidade, os mecanismos mais diversos tomaram conta da nossa vida, nos instituindo uma identidade. A consciência histórica da subjetividade é nada mais do que a percepção dos modos em fazer-nos ser não o que somos, mas o que comumente não somos e aceitamos ser. Há uma configuração social que aprisionam os indivíduos, captura a maneira de viver, impossibilitando outros caminhos possíveis. É aqui que a questão da subjetividade deve ser vista como produto das relações de poder, como construção de uma política da identidade.

Ao mostrar os mecanismos de poder que produzem o sujeito, dando-lhe uma individualidade, a pesquisa sobre a sexualidade, por exemplo, lançará uma luz sobre o sujeito do prazer e não do desejo (não temos aqui a repressão dos desejos), na constituição pela prática do sexo: “Trata-se dos atos e dos prazeres, e não do desejo. Trata-se da formação de si através das técnicas de vida e não do recalque pelo interdito e pela lei. Trata-se de mostrar não como o sexo foi mantido à distância, mas como se organizou essa grande história que vincula, nas nossas sociedades, o sexo e o sujeito”². O que se mostra na aproximação dessa relação entre sexo e

¹ FOUCAULT, “Le sujet et pouvoir”, DE II, pp. 1042-1042. A partir daqui DE significa *Dits et Écrits*.

² Idem, *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, pp. 111-112 (resumo do curso *Subjetividade e Verdade*).

sujeito é a capacidade do poder como produtor de identidades. Tem-se a compreensão do poder e a capacidade de problematizar a subjetividade através de novas lutas.

Para tanto, o reconhecimento em três grandes formas de luta na história: lutas contra as formas de dominação, de exploração e de sujeição e submissão. Dessas, apesar de estarem sempre ligadas umas às outras e de estabelecerem um complexo laço nas práticas diárias, será a última a mais privilegiada por Foucault, já que na história, e desde o século XVI, é a que mais predomina. Há uma tecnologia política cada vez mais preparada em programar um jogo estratégico diante dos indivíduos e cabe a nós não ficarmos presos em uma análise sobre as formas de dominação e de exploração, mas estar atentos como as formas de subjetivação, se utilizando daquelas, trabalha na configuração de uma identidade. Talvez o melhor deslocamento seja este: não está em questão a sujeição que, diretamente, temos do Estado, mas aquela que estabelecemos sobre nós mesmos através deste. Eis o que podemos chamar de “despolitização” das relações sociais, ou seja, problematizar a realização de uma política da identidade:

A análise crítica do mundo no qual vivemos constitui cada vez mais a grande tarefa filosófica. Sem dúvida o problema filosófico mais infalível é aquele da época presente, do que nós somos nesse momento preciso. O objetivo principal hoje não é descobrir, mas recusar o que nós somos. Precisamos imaginar e construir o que poderíamos ser para nos desembaraçarmos desta espécie de “dupla violência” que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno.

E mais à frente conclui:

Poderia dizer, para concluir, que o problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que se nos coloca hoje, não é experimentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas o de nós nos liberarmos, a nós mesmos, do Estado e do tipo de individualização a ele vinculada. É preciso promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que nos foi imposto durante séculos.³

³ FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, DE II, p. 1051. Em outra entrevista, tratando da subjetividade, Foucault colocará novamente a mesma necessidade de nos livrarmos de uma individualidade

O Estado seria uma das grandes instituições que vêm germinando uma individualidade no corpo social através de uma governamentalização eficiente⁴, operatória, dos corpos e das consciências; no entanto, devemos concentrar-nos também na imposição que fazemos a nós mesmos. Daí a necessidade da construção artística de “novas formas de subjetividade” que fragilizem o processo de racionalização do sujeito. Em uma das suas últimas entrevistas, Foucault define um elemento importante na história do sujeito, quando aponta para a questão da experiência, ou seja, da prática como lógica racional de uma constituição subjetiva⁵.

A experiência como racionalização de um processo deve ser levada em conta, pois é a questão do poder que está atrelada à política da identidade. Seja um poder advindo sutilmente do Estado e abraçando o corpo social, seja uma maquinação livremente assentada pelos indivíduos em suas relações, uma coisa é certa: a subjetividade é o fim de um caminho traçado pelas relações de sujeição, e cabe-nos problematizar o sujeito na história dos mecanismos de poder. Começar a combater esses mecanismos por uma “história dos pequenos poderes”; captar com precisão a aplicação prática dos mesmos nos comportamentos e ver como tudo isso deu ensejo a um efeito não apenas de submissão, mas de controle do indivíduo através e por ele mesmo:

O que me parece característico da forma de controle atual é a maneira como é exercida sobre cada indivíduo: um controle que nos fabrica, impondo uma individualidade, uma identidade. Cada um de nós tem uma biografia, um passado sempre documentado em um lugar qualquer; desde um dossiê escolar até uma carteira de

imposta: “Considero que, depois dos anos 60, a subjetividade, a identidade e a individualidade, constituem um problema político importante. É perigoso, conforme penso, considerar a identidade e a subjetividade como componentes profundos e naturais, que não são determinados por fatores políticos e sociais. Devemos nos libertar do tipo de individualidade de que tratam os psicanalistas, a saber, a subjetividade psicológica. Somos prisioneiros de algumas concepções de nós mesmos e de nossa conduta. Devemos libertar nossa subjetividade, nossa relação a nós mesmos”. Cf. “Foucault étudie la raison d’État”, DE II, pp. 801-802 (na versão modificada da mesma entrevista, pp. 856-857).

⁴ Entendemos por “governamentalidade” o funcionamento de uma racionalidade proveniente do Estado no intuito de gerir a vida do indivíduo e/ou de uma população. Assim, “governamentalidade”, “razão de Estado”, “artes de governar”, “governo”, são conceitos bem próximos um do outro.

⁵ FOUCAULT, “Le retour de la morale”, DE II, p. 1525.

identidade, um passaporte. Há sempre um organismo administrativo capaz de dizer, não importa em qual momento, quem é cada um de nós, e o Estado pode, quando ele quer, percorrer todo o nosso passado.

Creio que hoje a individualidade é completamente controlada pelo poder e que nós somos individualizados, no fundo, pelo próprio poder. Em outras palavras, não penso de nenhum modo que a individualização se opõe ao poder, mas, ao contrário, diria que nossa individualidade, nossa identidade obrigatória a cada um, é o efeito e um instrumento do poder...⁶

Através de um diagnóstico da atualidade, como lutar contra isso na própria emergência do hoje? O que é feito não pode ser chamado de uma “saída” para os problemas éticos e políticos da subjetividade, pois se o indivíduo é um efeito do poder é porque o poder se ancora em um trabalho contínuo e preciso sobre o mesmo. Trabalho contínuo, luta contínua. Na verdade, essa continuidade estratégica do poder é da ordem de uma agnóstica que se adapta rapidamente aos novos tempos. Mas, nesses tempos, qual seria o campo de ação para uma transformação possível? Sendo homossexual e militante, através das pesquisas sobre a sexualidade, Foucault não deixou de empreender uma prática no sentido de evidenciar as tramas jurídicas e sociais que fazem com que as minorias sejam capturadas e controladas pelo poder. O estudo histórico, ético e político da sexualidade, traz um combate às formas sutis de discriminação e segregação sexual.

Em uma conferência no Japão, em 78, temos a indicação em que sentido a sexualidade aparece no ocidente como elemento positivo (e não negativo, como muitos querem fazer crer), na constituição da subjetividade. Partindo da ideia de que o cristianismo não deve ser apresentado na história como grande negador do sexo, entra em jogo uma nova técnica que não existia na literatura greco-romana: o poder pastoral. O poder pastoral é o poder de condução dos indivíduos por outros e ele tem como característica não apenas esse reino sobre o outro, mas o fato de ser um poder individualista: ele cobra dos indivíduos uma verdade interior, um exame de consciência no intuito de revelar a verdade dita possuída. A consequência disso para a moral sexual ocidental foi a prática de certo ascetismo que gerou toda uma tecnologia de controle da subjetividade,

⁶ FOUCAULT, “Folie, une question de pouvoir”, DE I, pp. 1530-1531.

forçando-a não a reprimir seus impulsos sexuais, mas a revelá-los em sua intensidade. Daí a necessidade de não tratar o discurso histórico sobre o sexo pela questão do interdito e da lei⁷, mas pelos mecanismos sutis e quase imperceptíveis do poder. Longe de termos a sexualidade como elemento a ser reprimido, a temos como reveladora e produtora de subjetividades – eis sua hipótese, pelo menos inicial:

A hipótese da qual procedem minhas análises – que não levarei a seu termo, já que ela não pode ser confirmada – seria que, no fundo, o Ocidente não é realmente um negador da sexualidade – ele não a exclui –, mas sim que ele a introduz, ele organiza, a partir dela, todo um dispositivo complexo no qual se trata da constituição da individualidade, da subjetividade, em suma, a maneira pela qual nos comportamos, tomamos consciência de nós mesmos. Em outras palavras, no Ocidente os homens, as pessoas, se individualizam graças a certo número de procedimentos, e creio que a sexualidade, muito mais do que um elemento do indivíduo que seria excluído dele, é constitutiva dessa ligação que obriga as pessoas a se associar com sua identidade na forma da subjetividade.⁸

Essa tese diz muita coisa. Primeiro, que a sexualidade é um instrumento do controle social e que o campo de contra-ataque a esse controle somos nós mesmos. Também nos diz que um caminho possível para empreender essa luta, já que compete a nós mesmos como agente e matéria da ação, pode passar por uma estetização da vida que abriria um deslocamento contínuo contra a imposição natural da identidade. Como se daria essa luta? Tomemos um exemplo, ou melhor, um problema que incomodava Foucault: a questão da “identidade homossexual”.

Como figura já reconhecida mundialmente, tal questão sempre o incomodou em seu país. Se em França sua homossexualidade era socialmente limitada, nos Estados Unidos vislumbrará a realização do que chamou de “cultura gay”, sem a necessidade de ser “requisitado” pelo aparato jurídico. Nesta cultura, ou pelo menos em parte dela, era possível encontrar não a busca alucinada em reconhecer o sexo que se possui, mas, desviando-se disso, uma prática livre da vida gay. No geral, tem-se uma

⁷ O conceito de lei, aqui, está próximo do de ilegalismo. Nesse sentido, a lei perde a imagem de negação que a perdura. Cf. “Gerir os ilegalismos”, p. 50.

⁸ FOUCAULT, “Sexualité et pouvoir”, DE II, p. 570.

identificação social do homossexual que é ideológica e, portanto, problemática: “Quem sou eu? Qual é o segredo do meu desejo?”. Foucault desloca essa questão tomando a relação homo apenas como uma das relações possíveis para a potencialização inventiva dos encontros. Cito-o:

O problema não é descobrir em si a verdade de seu sexo, mas é de preferência usar, de hoje em diante, sua sexualidade para chegar a multiplicidades de relações. E é sem dúvida aqui a verdadeira razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo de desejável. Temos, portanto, de nos incitar a nos tornarmos homossexuais e não em nos obstinarmos em reconhecer que somos homossexuais.⁹

E podemos, com isso, ainda na mesma entrevista, já apontar para o conceito de “ser gay”: “Ser *gay* é, creio, não se identificar com os traços psicológicos e com as máscaras visíveis do homossexual, mas procurar definir e desenvolver um modo de vida”¹⁰. A busca do desejo, com sua liberação possível, tanto proclamada pelos movimentos sexuais, ainda está na captura pelas redes da subjetividade. A multiplicação das formas relacionais não passa pelo reconhecimento, interiorizado de uma posição identitária, do aparelho formal jurídico, mas pela definição relacional com o outro. Para ser o que sou é preciso que, com o outro e através deste, me reconheça como tal. A ampliação dos espaços de liberdade estaria nessa inventividade múltipla do prazer, fonte das novas formas relacionais.

A cultura homossexual sonhada por Foucault parte desta estratégia: ampliação do prazer, e isso para além do falo. Mas há outros pontos nos quais pode se reconhecer a criação de novas relações: a questão da amizade e o que significa inventar um modo de vida.

A amizade é vista por Foucault como algo historicamente achata-do pelo peso das instituições sociais. Se a antiguidade mostrou que ela teve uma função de liberdade muito importante, no sentido de permitir e incentivar as construções de belas relações sociais, a partir da era moderna vê-se desaparecer toda uma inventividade que a marca. Claro que hoje não deixou de existir, mas perdeu muito, em sua prática, a criação de novas relações afetivas. E é aqui que a homossexualidade torna-se um

⁹ FOUCAULT, “De l’amitié comme mode de vie”, DE II, p. 982.

¹⁰ *Ibidem*, p. 984.

problema social e cultural, pois há uma relação direta entre a perda da amizade e as relações homossexuais. Sobre isso, ele diz:

Uma de minhas hipóteses – estou certo que ela seria verificada se empreendêssemos essa tarefa – é que a homossexualidade (...) tornou-se um problema a partir do século XVIII. Ela tornou-se um problema com a polícia e o sistema jurídico. Isso aconteceu nessa época porque a amizade desapareceu. Enquanto a amizade representou algo de importante, enquanto ela foi socialmente aceita, ninguém percebeu que os homens tinham, entre eles, relações sexuais. (...) Que os homens façam amor ou que eles se abracem não tinha nenhuma importância. Absolutamente nenhuma. Quando a amizade desapareceu enquanto relação culturalmente aceita, a questão é colocada: “Mas que fazem os homens juntos?” E é nesse momento que o problema aparece. (...) Estou certo em ter razão: o desaparecimento da amizade enquanto relação social e o fato da homossexualidade ter sido declarada problema social, político e médico fazem parte do mesmo processo.¹¹

A amizade fomentava relações homossexuais criativas e sem nenhum incômodo para a sociedade. Foucault defende essa tese para apontar o problema não para a questão estritamente sexual dessas relações, mas, sim, para a questão do “modo de vida”, que abrange qualquer tipo de relação afetiva. Ou seja, o importante não é diagnosticar o ato sexual em si (no caso, a relação entre homens), mas o modo de vida, a forma como se dá a relação e o seu efeito social e político na sociedade.

É nesse sentido que temos a homossexualidade como outra forma de vida e como resistência às imposições identitárias da sociedade. E a amizade pode, aqui, ser novamente cultivada como importância social de liberdade. Não se deve reconhecer na homossexualidade a fonte de toda criação afetiva, como se fosse “a saída” dos problemas que ela levanta, mas uma das possibilidades para uma nova experiência relacional – daí o seu conceito totalmente não estereotipado e acontecimental, pois se ancora na produção de singularidades e não de identidades:

¹¹ FOUCAULT, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, DE II, pp. 1563-1564.

A homossexualidade é uma ocasião histórica de reabrir virtualidades relacionais e afetivas, não tanto pelas qualidades intrínsecas do homossexual, mas porque a posição deste ‘torna oblíqua’, de certo modo, as linhas diagonais que ele pode traçar no tecido social, permitindo fazer aparecer essas virtualidades¹².

Forma de resistência, acontecimento singular entre singularidades, atualidade dos modos de vida, enfim, a homossexualidade, em sua prática, pode ser tomada como problematização da subjetividade dominada pelo tecido social em nossos dias. Eis seu esforço para a criação de uma “cultura gay”, através de ferramentas que garantissem um espaço de liberdade, também, nas relações do mesmo sexo.

A chamada “cultura gay” seria um dos espaços para a realização de uma prática de resistência, de uma prática na qual a luta tivesse como insistência a criação. Como se daria essa prática criativa? Notadamente, tomo mais um exemplo, através de um comportamento que fosse efeito de um “laboratório de experimentação sexual”. Não nos enganemos com a expressão, pois, aqui, não se trata de reduzir as relações intensas ao ato sexual, mas de fazer da escolha sexual uma abertura para a proliferação do prazer. Em outras palavras, é preciso ampliar os prazeres para além das práticas institucionalizadas e sedimentadas em nosso comportamento, como comer, beber e fazer sexo. Essa ampliação do prazer, que não vai de encontro ao falo como fonte primordial, Foucault a encontrou no sadomasoquismo¹³. Precisemos seu conceito e característica para afastar uma incompreensão que não se liga (ou não quer se ligar) à ideia de arte de existência:

Eu não penso que esse movimento de práticas sexuais tenha qualquer coisa com a atualização ou descoberta de tendências sadomasoquistas profundamente escondidas em nosso inconsciente. Penso que o S/M é muito mais que isso: é a criação real de novas possibilidades de prazer que não foram imaginadas antes. A ideia de que o S/M está ligado a uma violência profunda, que sua prática é um meio de liberar esta violência, de dar livre curso à agressão, é uma ideia estúpida. Sabemos muito bem que o que as pessoas fazem não é agressivo; elas inventam novas possibilidades de prazer

¹² FOUCAULT, “De l’amitié comme mode de vie”, DE II, p. 985.

¹³ A partir daqui nos referiremos ao sadomasoquismo pela sigla “S/M”.

utilizando algumas partes bizarras de seu corpo – erotizando esse corpo. Penso que temos aqui uma condição de criação, de empresa criativa, da qual uma das principais características é o que chamo a dessexualização do prazer. A ideia de que o prazer psíquico vem sempre do prazer sexual e que este é a base de todos os prazeres possíveis é verdadeiramente falsa. O que as práticas sadomasoquistas mostram é que podemos produzir prazer a partir de objetos muito estranhos, utilizando algumas partes bizarras de nosso corpo, em situações muito incomuns, etc.¹⁴

Temos uma “dessexualização do prazer”, a busca de um “erotismo não disciplinar” do corpo. Como se dá tal resistência se não temos, entre corpos, uma violência em busca de uma ideia inconsciente do prazer e, conseqüentemente, de sua realização? Em primeiro lugar, essa resistência não é uma negação, mas um processo de criação. Não se trata de simplesmente negar a violência do e no ato sexual, mas de ter escolhas, de ser possível mudar o jogo relacional a partir de decisões casuais. Aceitação das regras do jogo para sua possível mudança. Aqui a resistência é condição para a relação de poder e é esta condição que permite a inversão do próprio poder, pois temos um jogo estratégico e não uma imposição puramente negativa. Em segundo lugar, se tomamos o sadomasoquismo como um jogo estratégico no qual a relação será sempre fluida (um ou outro sempre pode dominar), não temos uma reprodução das estruturas do poder, sempre socialmente solidificadas, mas temos uma explicitação, uma manifestação das mesmas. A procura do prazer, neste tipo de relação, passa a ser um teatro no qual temos a apresentação de uma “erotização do poder, a erotização das relações estratégicas” do poder:

O que me impressiona no S/M é a maneira como difere do poder social. O poder se caracteriza pelo fato de constituir uma relação estratégica que é estabilizada nas instituições. No seio das relações de poder a mobilidade é limitada e certas fortalezas que são muito difíceis de serem derrubadas porque foram institucionalizadas, porque sua influência é sensível aos valores da justiça, dos códigos. Isto significa que as relações estratégicas entre os indivíduos se caracterizam pela rigidez.

¹⁴ FOUCAULT, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, DE II, pp. 1556-1557.

De certo modo, o jogo do S/M é muito interessante porque, sendo uma relação estratégica, é sempre fluida. Há papéis, mas cada um sabe muito bem que esses papéis podem ser invertidos. (...) Ou mesmo quando os papéis são estáveis, os protagonistas sabem que se trata sempre de um jogo: seja quando as regras são transgredidas, seja quando há um acordo, explícito ou tácito, que definem certas fronteiras. Esse jogo estratégico é muito interessante enquanto fonte de prazer físico. Mas não diria que ele constitui uma reprodução, no interior da relação erótica, da estrutura do poder. É a colocação em cena das estruturas do poder por um jogo estratégico capaz de procurar um prazer sexual ou físico.

Essa encenação, e não constituição, das estruturas do poder, caracteriza certo *uso inventivo* do prazer, no qual a relação estratégica não tem mais como objetivo maior o sexo, mas esse uso como parte do sexo:

A prática do S/M desemboca sobre a criação do prazer (...). É a razão pela qual o S/M é verdadeiramente uma sub-cultura. É um processo de invenção. É a *utilização* de uma relação estratégica como fonte de prazer (de prazer físico). O que é interessante é que na vida heterossexual essas relações precedem o sexo. No S/M, ao contrário, as relações estratégicas fazem parte do sexo, como uma convenção de prazer no interior de uma situação particular.¹⁵

Recusando esse enrijecimento das relações amorosas na sociedade, Foucault voltará sua crítica contra alguns movimentos sociais de minoria. Será o caso dos movimentos de liberação sexual empreendido pela homossexualidade masculina e feminina. O problema deles é que se deixam capturar por uma política da identidade que promete, pelos códigos éticos e jurídicos, o reconhecimento social tão almejado. Isto é, acredita-se que através de uma luta pelos direitos igualitários o “espaço” homossexual se sentirá mais livre e reconhecido socialmente e não se percebe as artimanhas de um jogo já programado. É preciso lembrar que Foucault não deixa de ver certa importância na realização de tais lutas; no entanto, acredita que a verdadeira mudança não passa pela lei, mas por uma problematização contínua da identidade na própria prática da relação social.

¹⁵ FOUCAULT, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, DE II, pp. 1561-1562.

O deslocamento perceptivo da questão política dos movimentos de liberação sexual é tomado aqui como uma prática de resistência a certas políticas da identidade. Esse deslocamento nos leva a outro patamar do trabalho ético sobre a subjetividade.

Se a sexualidade é uma positividade na construção da subjetividade e se determinadas práticas nas relações do mesmo sexo aparecem como criativas na ampliação do prazer, indo de encontro às fundamentações identitárias, torna-se necessário uma maior atenção à maneira como os movimentos sexuais conclamam mais liberdade. Na entrevista “Choix sexuel, acte sexuel”, Foucault declara não acreditar em uma “consciência coletiva dos homossexuais” e dá importância a dois elementos políticos que, para ele, qualquer movimento homossexual deve perseguir. Primeiro, a questão do ato sexual deve estar atrelado ao problema da escolha sexual — cobrar socialmente mais liberdade para o ato sexual é esquecer que a “liberdade de escolha sexual implica a liberdade de expressão dessa escolha”. Portanto, deve-se dar mais importância à liberdade de manifestação ou não da escolha sexual. O segundo elemento ao qual se deve trabalhar com mais empenho é a “colocação do espaço que ocupa, na sociedade, a escolha sexual, o comportamento sexual e os efeitos das relações sexuais entre as pessoas” – qual o seu reconhecimento, a sua aceitação, como está sendo inserida nas relações sociais, etc. São essas problematizações que escapam dos movimentos ou ganham pouca prática nos movimentos, pois o ato torna-se um problema quando a escolha perde a sua liberdade social¹⁶.

Mas a questão permanece: por que não aderir aos movimentos de liberação sexual? Estudando o dispositivo da sexualidade se perceberá que, para o homem moderno, diferentemente dos gregos e dos cristãos que tinham como experiência sexual os *aphrodisia* (ato sexual) e a carne, a sexualidade regia a experiência de vida. Isso significa que todo um conjunto de instituições e práticas tomou a sexualidade como “um domínio coerente e uma dimensão absolutamente fundamental do indivíduo”; ela passou a ser um dispositivo de construção das identidades: “quem é você?”, “qual o seu sexo?”, são questões marcantes da nossa atualidade. A revelação ou escolha da sexualidade como dispositivo de controle social da identidade era algo que os movimentos não compreendiam na filosofia de Foucault, pois se espera ter com a afirmação do sexo a sua liberação:

¹⁶ FOUCAULT, “Choix sexuel, acte sexuel”, DE II, p. 1141.

(...) nem sempre fui bem compreendido por certos movimentos que visavam à liberação sexual na França. Embora do ponto de vista tático seja importante poder dizer, em dado momento, “Eu sou homossexual”, não se deve, em minha opinião, por um tempo mais longo e no quadro de uma estratégia mais ampla, formular questões sobre a identificação à sexualidade, às diferentes formas de sexualidade. É preciso recusar satisfazer a obrigação de identificação pelo intermédio e com o auxílio de certa forma de sexualidade.

(...)

Jamais pertenci a qualquer movimento de liberação sexual. Primeiramente, porque não pertencço a nenhum movimento, seja ele qual for, e, além disso, porque eu me recuso a aceitar o fato de que o indivíduo pudesse ser identificado com e através da sua sexualidade.¹⁷

Talvez o grande motivo que o levou a não aderir aos movimentos de liberação sexual tenha sido a inoperância dos mesmos em relação às formas móveis de poder. Fazer um determinado movimento se adequar ao jogo das configurações políticas, já conhecidas e condicionadas, não torna a prática de vida criativa e inventiva. Se a homossexualidade é uma forma de resistência é porque produz um modo de vida diferente e escapa às relações afetivas controladas e firmadas pelo social. À política da identidade, deve-se responder com um modo de vida que salte às estruturas definidas da maneira de se fazer a própria política. Será nesse sentido que se enfatizará a necessidade de invenção de novos modos de vida:

É inteiramente exato que houve um verdadeiro processo de liberação no começo dos anos setenta. Esse processo foi muito benéfico, tanto no que se refere à situação quanto no que diz respeito às atitudes, mas a situação não está definitivamente estabilizada. Devemos, ainda, eu penso, dar um passo adiante. E creio que um dos fatores dessa estabilização será a criação de novas formas de vida, de relações, de amizade, na sociedade, na arte, na cultura, novas formas que se instaurarão através de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas. Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente como identidade, mas como força criativa.

¹⁷ FOUCAULT, “Interview de Michel Foucault”, DE II, pp. 1481-1482. Esta negação de uma redução à sexualidade fez com que Foucault elogiasse o movimento de liberação da mulher. Veja “Le jeu de Michel Foucault”, DE II, pp. 321-322.

Mas também, historicamente, se enfatizará que a criação política, ao ganhar a forma de um programa, perdeu o verdadeiro horizonte. Falta aos movimentos sociais a existência em sua liberdade mais plena diante dos problemas da atualidade:

Penso que é preciso preservar o que se produziu nos anos sessenta e setenta. Uma das coisas que é preciso preservar é a existência, fora dos grandes partidos políticos e fora do programa normal ou comum, de certa forma de inovação política, de criação e experimentação políticas. É um fato que a vida cotidiana das pessoas mudou entre o começo dos anos sessenta e agora – minha própria vida testemunha isso. Essa mudança nós não a devemos aos partidos políticos, mas a inúmeros movimentos. São esses movimentos sociais que transformaram verdadeiramente nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, *assim como* as atitudes e a mentalidade de outras pessoas – pessoas que não pertencem a esses movimentos. E está aqui algo de muito importante e positivo. Eu o repito: não são as velhas organizações políticas tradicionais e normais que permitiram esta investigação.¹⁸

Esse ataque às instituições e a maneira dos movimentos se agarrarem a elas foi praticado por Foucault ao se debruçar sobre a questão da identidade, da subjetividade, que permeará suas últimas obras. A homossexualidade, o sadomasoquismo como ampliação do prazer, certo tipo de amizade, a criação de uma “cultura gay”, de modos de vida e um deslocamento do agir político nos movimentos de liberação sexual são elementos que nos permitem problematizar, na prática, o tema da formação da subjetividade e da identidade diante das relações de poder. Sobre a identidade, não se poderia pensar outra coisa:

Pois bem, se a identidade é somente um jogo, um procedimento para favorecer relações, relações sociais e de prazer sexual que criarão novas amizades, então, ela é útil. Mas, se ela se torna o problema maior da existência sexual, se as pessoas pensam que devem “revelar” sua “identidade própria” e que essa identidade deve tornar-se a lei, o princípio, o código de sua existência; se a questão que elas colocam perpetuamente é: “Isto é conforme a minha iden-

¹⁸ FOUCAULT, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, DE II, p. 1555 e p. 1565.

tidade?”, então penso que elas voltarão a uma espécie de ética próxima da virilidade heterossexual tradicional. Se devemos nos situar em relação à questão da identidade, deve ser enquanto somos seres únicos. Mas as relações que devemos manter com nós mesmos não são relações de identidade; elas devem ser, antes, relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Não devemos excluir a identidade, já que é por meio dela que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerá-la como uma regra ética universal.¹⁹

Perde-se o status de “regra ética universal” para dar espaço às relações de diferença. Será preciso uma nova percepção do momento presente e da ética dos tempos modernos; enfim, será preciso uma nova atitude diante da nossa própria subjetividade. Parece ser exatamente isso que encontramos nos temas da homossexualidade, da amizade, do sadomasoquismo e dos movimentos de luta das minorias abordados por Foucault em sua prática filosófica. Trabalhar o problema da subjetividade como política estratégica de um poder que visa a identidade apresenta-se em alinhamento com o trabalho ontológico e estético tão buscado pela sua ética.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. “Gerir os ilegalismos”, em: POL-DROIT, Roger. *Michel Foucault: entrevista*. Trad. De Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. RJ: Edições Graal, 2006.

FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. de Andrea Daher. RJ: Jorge Zahar Editor, 1997.

FOUCAULT, M. “Folie, une question de pouvoir”. *Dits et Écrits I*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. “Le sujet et pouvoir”. *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

¹⁹ FOUCAULT, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, DE II, p. 1558.

FOUCAULT, M. "Le sujet et le pouvoir". *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. "Foucault étudie la raison d'État". *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. "Le retour de la morale". *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. "Sexualité et pouvoir". *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. "De l'amitié comme mode de vie". *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité". *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. "Choix sexuel, acte sexuel". *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. "Interview de Michel Foucault". *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. "Le jeu de Michel Foucault". *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

A prática da *parresía* na tradição socrática e cínica, como modo de relação consigo e com os outros: transposição na arte moderna

Stela Maris da Silva
(UNESPAR/PUCPR)

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

O estudo dos processos de subjetivação em Michel Foucault compreende possíveis articulações teórico filosóficas entre os temas do governo dos outros (cursos de 1978-1979) e o governo de si mesmo (cursos de 1980 – 1984), e como essas articulações se constituem em diferentes modos de estruturação ética do sujeito, diante de um governo determinado considerando a perspectiva de três núcleos de problematizações: as práticas confessionais e de direção de consciência cristãs, as práticas de si na filosofia antiga tardia, e a prática da *parresía* na tradição socrática e cínica. Para este texto privilegiarei o último núcleo de problematização, pois marca decisivamente uma política de nós mesmos, na constituição do sujeito ético.

A noção de *parresía* é assinalada por Foucault no Curso do *Collège de France* de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, especialmente nas aulas do dia 10 de março. Também tratada no Curso de 1983, numa perspectiva política, é no ano seguinte, no seu último Curso, em 1984, *A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II*, que o conceito de verdade, inscrito na filosofia antiga, na tradição socrática e cínica, será desenvolvido.

Analisando as relações complexas entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade, e as práticas de si, Foucault faz o tríplice deslocamento teórico de três elementos distintos, sem reduzi-los uns aos outros: O tema do conhecimento para o a veridicção, o tema da dominação, para o da governamentalidade, e o tema do indivíduo para o das práticas de si.

No início da aula do dia 29 de abril, desse último curso, Foucault afirma, referindo-se ao que pretende naquele curso, que gostaria de tentar captar a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida pela verdade, a relação entre a arte da existência e o discurso verdadeiro. Nesse intento nas primeiras aulas do curso caracteriza a *parresía*, como fala franca, como modalidade do dizer-a-verdade. O dizer-a-verdade da *parresía* distinguindo-se do dizer a verdade do ensino, da profecia e da sabedoria, se inscreve no tipo de relação do sujeito consigo e com o outro, na constituição ética do sujeito, sendo uma modalidade fundamental do dizer-a-verdade.

Situada na relação entre saber e poder, poder e subjetividade, poder microfísico, força e relação de força, a arte da existência, a vida como obra de arte é invenção de possibilidades. Para ultrapassar o poder, a força se faz dobra, se afeta a si mesma, para resistir, voltar-se contra o poder para produzir, via regras facultativas, a existência como obra de arte, “regras ao tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida”.¹ A constituição de si passa pelos jogos de verdade a partir dos quais o sujeito se constitui na relação consigo e com os outros. Essas relações estão articuladas, implicadas, por uma asserção de verdade.

Para exemplificar essa articulação entre o dizer-a-verdade e o modo de vida, Foucault descreve a noção de coragem da verdade apresentando o exemplo do cinismo. Justifica essa escolha pelos traços radicais que marcam o cinismo, ou seja, “o cínico é constantemente caracterizado como o homem da *parresía*, o homem do dizer-a-verdade”.² O termo *parresía* não é reservado aos cínicos, mas tem um significado polivalente e certa ambiguidade, sendo franco falar, e ao mesmo tempo insolência.

A questão da verdade é colocada pelos cínicos à vida enquanto materialidade, pois eles perguntam sobre o que é verdadeiramente necessário para viver. Foucault relaciona as práticas, as regras e os modos de vida dos cínicos, o que leva a identificação de um modo de dizer a verdade diretamente ligada às práticas de vida. Na prática cínica o modo de vida se articula com o modo corajoso e ilimitado de dizer-a-verdade, e destaca que esta articulação acontece sem uma mediação doutrinal ou propositiva.

¹ DELEUZE, *Conversações*, 1986, p. 123.

² FOUCAULT, M., *A coragem da verdade*, 2011, p. 145.

Relacionando estilo de vida, cuidado de si e manifestação da verdade, Foucault afirma no Curso de 1984 que a arte moderna se configura como exemplo de *parresía* cínica. Isso acontece de dois modos: o primeiro (século XIX), na preocupação com a vida do artista, pois a arte pode fazer na existência uma ruptura com toda outra, sendo forma da verdadeira vida e autenticação da obra de arte. O segundo, na própria arte, seja a música, a literatura, a pintura, esta deve na relação com o real desnudar, desmascarar, decapar, para se chegar ao elementar da existência.

O objetivo desse trabalho é mostrar como a princípio cínico de “viver escandalosamente”, de dizer-a-verdade da *parresía*, com a obra de arte, como cinismo da cultura, pode nas relações de poder, constituir-se como estratégia de relação consigo e com o outro, na apreensão de um novo modo de ser do sujeito, numa estética da existência.

Como diz Foucault “Desculpem esses sobrevôos, são anotações, é trabalho possível”³. Sobrevôo para tornar possível uma análise que pensa inspirada por Foucault a existência como obra de arte, ou seja, que percebe os deslocamentos e as modificações que fazem com que não permaneçamos os mesmos, pensar o que está aí, mas invisível, para pensar o que não se pensara antes. Escrever sobre as relações entre a *parresía* e relação consigo e com os outros, na perspectiva da vida enquanto obra de arte, vai se constituindo num sobrevôo em diferentes textos de Michel Foucault onde há vestígios sobre a relação entre os modos de veridicção, o dizer-a-verdade sobre si, as suas práticas, e as técnicas de governamentalidade.

A PROBLEMATIZAÇÃO DO “CUIDADO DE SI” (*EPIMELEIA HEAUTOU*)

“Cuidado de si mesmo” é uma expressão pela qual Foucault tentou traduzir a noção grega de *epimeleia heautou*, usada por aquela cultura prolongadamente, mas pouco importante na história da filosofia. Considerando que na história do pensamento ocidental a preocupação com a questão do conhecimento do sujeito por si mesmo foi inaugurada pelo princípio délfico “conhece-te a ti mesmo”, Foucault propõe num primeiro momento estabelecer as relações entre a *epimeleia heautou* (cuidado de si) e o *gnothi seauton* (o conhece-te a ti mesmo.).

³ *Ibidem*, p. 166.

Nas aulas de *A Hermenêutica do sujeito*⁴ a relação estabelecida entre a espiritualidade antiga e a filosofia moderna é um modo de apresentar a ética do sujeito. Na filosofia moderna a preocupação é com a forma de acesso a verdade pelo sujeito tal como ele é. Já na espiritualidade antiga, o acesso à verdade depende da transformação que o sujeito opera sobre si mesmo.

O preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) está relacionado ao personagem Xenofonte de Sócrates e em passagens de Platão, especialmente em *A apologia de Sócrates*, onde há explicitamente o incitar para se ocuparem de si mesmo. O cuidado de si é “uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência.”⁵

Importante destacar essa matriz socrática do cuidado de si. *A epiméleia heautoû* é uma atitude geral para consigo, para com os outros, e para com o mundo. É também um cuidar de si convertendo o olhar do exterior para si, e por fim são ações exercidas de si para consigo. Foucault levantou a questão do valor atribuído ao “conhece-te a ti mesmo” e a desvalorização da noção de “cuidar de si mesmo”; a noção de *epimeleia heautou* esteve presente em diferentes formas e práticas filosóficas ou espirituais, com formulações de caráter positivo e moral como “ocupar-se de si mesmo”, ou “cuidar de si”. Paradoxalmente, a partir da definição desta noção, também se desenvolveram, nos primeiros séculos antes da era cristã, morais austeras relativas, mais particularmente, a certa renúncia do si, muitas das quais reapareceram na moral cristã e no mundo moderno.

Este paradoxo pode ter sido uma das causas para que a noção de “ocupar-se de si” fosse desqualificada, desvalorizada, até desaparecer. Além do valor atribuído ao “conhece-te a ti mesmo” e a desvalorização da noção de “cuidar de si mesmo” Foucault levantou ainda outra hipótese, baseado no que convencionou chamar de “momento cartesiano”. “(...) o procedimento cartesiano (...) requalificou o *gnôthi seautón*, ao mesmo tempo muito contribuiu [...] para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo

⁴ *A Hermenêutica do sujeito* foi o curso pronunciado em 1982 no *Collège de France* e posteriormente editado por Frédéric Gros.

⁵ FOUCAULT, M., *A hermenêutica do sujeito*, 2004, p. 11.

do campo do pensamento filosófico moderno”⁶. Sendo a filosofia, a forma de pensamento que se interroga sobre como o sujeito pode ter acesso à verdade e isso poderia ser chamado de espiritualidade, e sendo esse um ato de conhecimento, o sujeito só poderia ter acesso à verdade se fosse preparado se modificando no seu próprio ser de si consigo.

A subjetividade como decisão ético-estética, como cuidado de si, marca o último eixo da experiência descrita por Michel Foucault em sua obra. Os dois últimos volumes de “*História da Sexualidade – O uso dos prazeres e O cuidado de si*” apontam para a elaboração de uma relação não normatizada consigo em contraposição às estratégias de subjetivação do poder disciplinar moderno e do bio-poder. A *ascese* é uma forma de equipar-se, uma transformação experimentada pelo sujeito para alcançar outra forma de ser. Através das práticas ascéticas de si o sujeito se constitui como sujeito ético. Ascese é uma “experiência modificadora de si no jogo da verdade”⁷ imprescindível para a autoconstituição.

A PROBLEMATIZAÇÃO DA *PARRESÍA*

A problematização da *parresía* na tradição socrática e cínica é tratada por Foucault, como já mencionado acima, no Curso de 1984, cujo texto foi editado por Frédéric Gros. Em a *Situação do curso*, Gros descreve o marco metodológico geral do curso, como a “ontologia dos discursos verdadeiros”, constituído pelas estruturas epistemológicas, que “coloca a questão do que torna possível um conhecimento verdadeiro”⁸, e pelo estudo das formas “aletúrgicas”, ou seja, as formas de transformação ética do sujeito a partir de dizer-a-verdade. Baseado na filosofia antiga, Foucault desenvolve o conceito de verdade, através do estudo dos modos de veridicção, da análise das formas de governamentalidade, e de uma descrição das técnicas de subjetivação.⁹

Nas primeiras aulas do curso Foucault caracteriza a *parresía*, como fala franca, como modalidade do dizer-a-verdade. O dizer-a-verdade da *parresía* distinguindo-se do dizer a verdade do ensino, da profecia e da

⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁷ FOUCAULT, M., *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*, 1990, p. 13.

⁸ GROS, *In*: FOUCAULT, M., 2011, p. 304.

⁹ *Id.*

sabedoria, se inscreve no tipo de relação do sujeito consigo e com o outro, na constituição ética do sujeito, sendo uma modalidade fundamental do dizer-a-verdade. A constituição de si passa pelos jogos de verdade a partir dos quais o sujeito se constitui. Trata-se dos jogos científicos e suas práticas discursivas, dos jogos de poder, jogos entre o verdadeiro e o falso. Nesses jogos de verdade o dizer-a-verdade do *parresiasta* “põe em jogo o discurso verdadeiro do que os gregos chamavam de *éthos*”¹⁰.

A relação entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito, na filosofia ocidental, é anterior ao cristianismo, sob a forma da relação de si para consigo na experiência de si. O retorno a si aparece nos textos helenísticos e romanos, e é tema também encontrado entre os socráticos, os cínicos, epicuristas e estóicos, os quais Foucault examina desde a sua forma posta, até sua definição. A prática da *parresía* apresentada na prática do *parresiasta* é analisada por ele, como prática política que se dá nas relações entre o sujeito e a verdade, enquanto relação de poder, a qual, no ponto de vista das práticas, se constitui como governo de si e dos outros.

Fazendo uma aproximação entre os diálogos platônicos *Laques* e *Alcebiades*, Foucault destaca as diferenças visíveis e manifestas na dramaturgia dos dois. Sócrates trata da fala franca, da *parresía* e da coragem para praticá-la: No *Laques*, dirige aos homens adultos respeitados, que testemunharam sua valentia, mas não a explicitaram. No *Alcebiades*, dirige a um jovem que tem que dar provas das suas qualidades, caso tenha a ambição de governar. Quanto ao resultado filosófico os dois diálogos também são diferentes: no *Laques* constata-se que não se sabe o que é a coragem, e ninguém pode dizer o que é. No *Alcebiades*: ao contrário, deve-se voltar à atenção para a alma descoberta como realidade.

Por outro lado, Foucault afirma que a aproximação dos dois diálogos possibilita encontrar pontos comuns e descobrir algo importante para a filosofia ocidental.

Primeiro, com a *parresía* de Sócrates, é possível perguntar, tanto aos homens honrados Laques e Nícias, como ao jovem Alcebiades, “se eles são capazes de dar conta de si, de dar razão de si (*didónai lógon*)”¹¹ Segundo, “essa *parresía*, que serve para pedir aos interlocutores para dar conta de si mesmos, deve conduzi-los e efetivamente conduz à descoberta de

¹⁰ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade*, 2011, p. 25.

¹¹ FOUCAULT, M., *A coragem da verdade*, 2011, p. 138.

que são obrigados a reconhecer que têm de cuidar de si mesmos”¹². Terceiro “Sócrates aparece como aquele que é capaz, cuidando dos outros, de lhes ensinar a cuidar de si mesmos.”¹³ Há na aproximação dos diálogos um ponto de arraigamento comum a dois marcados por desenvolvimentos diferentes na filosofia do ocidente. No *Alcebiades*, a partir do princípio de que é preciso dar conta de si, há a instauração de si mesmo como realidade ontológica, ou seja, da alma (*psykhé*) como distinta do corpo. Alcebiades deveria cuidar da *psykhé*. Essa alma como um olho procurando se ver, deveria olhar para si mesma, como um dever ético de se contemplar,

(...) dá lugar a um modo de dizer-a-verdade, de veridicção, que tem como papel e como fim conduzir essa alma de volta ao modo de ser e ao mundo que são os dela. (...) e até certo ponto circunscreve o que será o lugar do discurso da metafísica, quando esse discurso tiver de dizer ao homem como está seu ser e o que desse fundamento ontológico do ser do homem, decorre quanto à ética e às regras de conduta.¹⁴

No *Laques*, a partir do mesmo princípio,

A instauração do si mesmo não se faz mais no modo da descoberta de uma *psykhé* como realidade ontologicamente distinta do corpo, mas como maneira de ser e maneira de fazer de que se trata – está dito explicitamente no *Laques* – de dar conta ao longo de toda a sua existência. (...) Quer dizer que a prestação de contas de si mesmo, que no *Alcebiades* nos levava àquela realidade ontologicamente distinta que é a *psykhé*, no *Laques* nos conduz a uma coisa bem diferente.¹⁵

Essa coisa bem diferente é o *bíos*, a vida, a existência, e o modo de como se leva a existência. Mas, o *gnôthi seautón*, conhecimento de si, comum no *Alcebiades* e no *Laques*, que para um é descobrir a alma, ou para outro trazer o problema do *bíos*, é diferente quanto à prestação de contas de si mesmo. O modo de conhecimento de si passa a ter a forma de prova, de exame, dando ensejo “a um modo de dizer à verdade que tem como

¹² *Id.*

¹³ *Id.*

¹⁴ *Ibidem*, p. 139.

¹⁵ *Id.*

papel e fim dar a esse *bios* (*essa vida, essa existência*) uma forma.”¹⁶ Portanto o discurso de dizer a verdade de si mesmo, de prestar contas de si mesmo deve constituir-se como uma figura visível da forma dada a vida.

“Coragem do dizer-a-verdade quando se trata de descobrir a alma. Coragem de dizer-a-verdade também quando se trata de dar à vida forma e estilo.”¹⁷ Dar conta de si mesmo, descobrindo a alma, e dar a si mesmo uma forma à vida são ponto de partida, para a constituição de “duas grandes linhas de desenvolvimento da verídico socrática através da filosofia ocidental.”¹⁸ .

Na primeira, a partir do *Alcebíades*, a *parresía* socrática vai à metafísica da alma, ou seja, ter que encontrar e dizer da alma. A segunda, a partir do *Laques*, no dizer verdadeiro vai a uma estilística de existência, ou seja, a busca de se dar um estilo a existência.

Foucault diz que tentara encontrar os delineamentos mais antigos do que chamou de estética da existência, para mostrar que a fundação da *parresía* socrática constituiu no pensamento grego, a existência (o *bíos*) como “objeto de elaboração e de percepção estético: o *bíos* como uma obra bela.”¹⁹ Essa história da subjetividade enquanto existência (*bíos*) estética, como forma de beleza possível foi encoberto pelo estudo privilegiado das formas estéticas que dão forma aos objetos, às palavras.

Sobre essa problemática Foucault faz duas observações. A primeira refere-se aos rudimentos dessa história os diálogos socráticos, destacando que ele quis captar:

O momento em que se estabeleceu certa relação entre esse cuidado, sem dúvida arcaico, antigo, tradicional, na cultura grega, de uma existência bela, de uma existência brilhante, e a preocupação com o dizer-a-verdade (...) nessa modalidade ética que aparece com Sócrates no início da filosofia ocidental, interferiu com o princípio da existência como obra a ser modelada em toda a sua perfeição possível (...).²⁰

¹⁶ *Ibidem*, p. 140.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Id.*

¹⁹ *Ibidem*, p. 141.

²⁰ *Ibidem*, p. 142.

Na segunda observa que procurou encontrar em Sócrates, “o momento em que à exigência do dizer-a-verdade e o princípio da beleza da existência foram amarrados ao cuidado de si (...) também como, a partir daí, podiam se esboçar dois desenvolvimentos possíveis: o de uma metafísica da alma e o de uma estética da vida.”²¹ Destaca ainda que as relações entre uma metafísica da alma, e a estilística da existência são elásticas, variáveis. Afirma que no cristianismo, vários modos de existência simultâneos foram definidos.

Na ética do saber e da verdade, em que esta não reside na diferenciação entre as coisas do mundo e as coisas do homem, mas, no modo do saber e de como será o efeito do saber no agir humano, no seu êthos, Foucault mostra em Plutarco um desdobramento da expressão êthos nas formas substantiva, verbal e adjetiva: formar o êthos (*ethopoieîn*), capaz de formar o êthos (*ethopoiós*); formação do êthos (*ethopoiía*). Tal noção foi desenvolvida na análise do cristianismo, mas baseado no caráter *etopoiético*, já encontrado em epicuristas e pitagóricos.

Os epicuristas têm um modo de funcionamento do saber numa dimensão “etopoética”, capaz de constituir o êthos, em sentido *physiológico* e dirigido ao conhecimento da natureza não enquanto oposição a outros saberes.

Epicuro opõe a *paidéia* como cultura geral, à *physiologia*, optando por essa última. Primeiro porque ela equipa (*paraskeuê*) na preparação do sujeito e da alma para as circunstâncias da vida. Com essa função (*paraskeuázein*), a *physiologia* produz o *efeito* nos indivíduos de não mais temerem, dotando-os de ousadia, coragem e intrepidez. Outro ponto é que os indivíduos somente serão dependentes deles próprios (*autárkeia*), estarão *contenti*, em sentido tanto negativo quanto positivo. Finalmente o terceiro efeito da *physiologia* esta no orgulho dos próprios bens, não enquanto produto das circunstâncias.

A *parresia* é uma técnica utilizada pelo mestre nas coisas verdadeiras, úteis e eficazes e é também qualidade de liberdade no campo dos saberes verdadeiros, que têm por objetivo a transformação do sujeito. A *physiologia* não distingue conhecimento útil de conhecimento inútil pelo conteúdo, mas pela forma fisiológica do saber. O conhecimento das coisas do mundo não é recusado, é antes tido como elemento de transformação do sujeito.

²¹ *Ibidem*, p. 143.

A NOÇÃO DE *PARRESÍA* CÍNICA E A ARTE MODERNA

A noção complexa *parresía* ou dizer-a-verdade se distingue do dizer-a-verdade do ensino, da profecia, ou da sabedoria. Ao contrário destas últimas, a *parresía* visa à transformação do *éthos* do seu interlocutor e comporta um risco para o seu locutor. Inicialmente duas vertentes da *parresía* foram estudadas por Foucault. Uma primeira, a vertente política, com dois momentos ambivalentes, o democrático, como direito demagógico do cidadão dizer qualquer coisa aos seus pares, e o autocrático, quando entra em cena o filósofo. Na antiguidade a coragem da verdade aparecia na ousadia da política, quando o político opunha-se a um erro. Uma segunda, a vertente ética foi caracterizada a partir de Sócrates, pois ele tem a coragem de enfrentar a morte a renunciar dizer a verdade. Na ironia socrática, quando se introduzia no saber ignorante de si, uma forma de verdade que o levava, a saber, por si próprio. O cinismo aponta para uma terceira forma de coragem de verdade que se distingue das anteriores. O escândalo cínico “consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios”²². O cinismo como coragem de verdade é reativo a essa problemática tanto política, quanto filosófica.

O tema da verdade, não tem o valor de proposição, mas é aplicado ao domínio das práticas da vida e comporta quatro sentidos. Na segunda hora da aula de 7 de março, do curso de 1984 Foucault afirma que “de ponta a ponta o cinismo aparece como essa maneira de manifestar a verdade, de praticar a aleturgia, a produção da verdade na própria forma de vida”²³. E pergunta o que é a verdadeira vida (*alethés bíos, alethenós bíos*) numa ética política desde o século XIX.

A *alethéia*, a verdade tem um primeiro sentido que se refere ao que não é dissimulado, não oculto, “é oferecido ao olhar em sua totalidade, o que é completamente visível”²⁴. Num segundo sentido, alguma coisa é verdadeira quando não esta alterada, não recebeu nenhum suplemento, “que não sofre nenhuma mistura com outra coisa além de si mesmo”²⁵. O

²² FOUCAULT, M., *A coragem da verdade*, 2011, p. 205.

²³ *Ibidem*, p. 191.

²⁴ *Id.*

²⁵ *Ibidem*, p. 192.

terceiro sentido deriva dos anteriores, pois se não é dissimulado e nem misturado, refere-se à rectitude, retidão, opondo-se ao desvio. Finalmente o quarto sentido do que é verdadeiro refere-se ao que se mantém “na identidade, na imutabilidade e na incorruptibilidade”²⁶. Estes sentidos da noção de verdade são aplicáveis “na maneira de ser, maneiras de fazer, maneiras de se conduzir ou formas de ação”²⁷.

A partir destes sentidos é possível compreender a questão dos cínicos em relação ao modo de vida verdadeiro e o discurso verdadeiro, ou seja, viver é arriscar a vida, expor a vida, modificando-se.

Foucault diz que tentara encontrar os delineamentos mais antigos do que chamou de estética da existência para mostrar que a fundação da *parresía* socrática constituiu no pensamento grego, a existência (*bios*) como “objeto de elaboração e de percepção estético: o *bíos* como uma obra bela”²⁸.

Sobre essa problemática Foucault faz duas observações. A primeira refere-se aos rudimentos dessa história os diálogos socráticos, destacando que ele quis captar.

O momento em que se estabeleceu certa relação entre esse cuidado, sem dúvida arcaico, antigo, tradicional, na cultura grega, de uma existência bela, de uma existência brilhante, e a preocupação com o dizer-a-verdade (...) nessa modalidade ética que aparece com Sócrates no início da filosofia ocidental, interferiu com o princípio da existência como obra a ser modelada em toda a sua perfeição possível (...) ²⁹.

Na segunda observa é que procurou encontrar em Sócrates, “o momento em que à exigência do dizer-a-verdade e o princípio da beleza da existência foram amarrados ao cuidado de si (...) também como, a partir daí, podiam se esboçar dois desenvolvimentos possíveis: o de uma metafísica da alma e o de uma estética da vida”³⁰. Destaca ainda que as relações entre uma metafísica da alma e a estilística da existência são elásticas, variáveis. Afirma que no cristianismo, vários modos de existência simultâneos foram definidos.

²⁶ *Ibidem*, p. 193.

²⁷ *Id.*

²⁸ *Ibidem*, p. 141.

²⁹ *Ibidem*, p. 142.

³⁰ *Ibidem*, p. 143.

Para Foucault há um cinismo trans-histórico, um cinismo que se apresenta na história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais. O que caracteriza o cinismo é um modo de ser definido por atitudes que transfiguram em uma prática efetiva, o que de modo comedido é aceito por todos. Da Antiguidade cristã para a cultura ocidental, três elementos, com diferentes formas, transmitiram o modo cínico de existência. O primeiro é a ascese cristã, o segundo a militância política e o terceiro a arte moderna.

No asceticismo cristão há um paradoxo, pois, o cuidado de si leva a auto-renúncia. As práticas de si dizem respeito a uma hermenêutica do eu como sujeito do desejo, e incorporam as práticas de si da Antiguidade, tais como a auto-exame, a direção de consciência, as técnicas de autodecifração, os procedimentos de purificação. A purificação da alma, alvo do cuidado de si constitui o problema da estética da existência e a consequência disso é o indivíduo destituído de sua liberdade. Trata-se de uma forma de existência oposta à estilística da moral pagã, onde a ascese permite a autodecifração e ao mesmo tempo a perda da própria ascese como constante devir e autosuperação. O asceta cristão é o que testemunha a própria vida, praticando renúncias por fidelidade e obediência. A imagem do peregrino, por exemplo, é a de um cínico. Para Foucault houve um cinismo cristão “um cinismo antieclesiástico, cujas formas e vestígios ainda vivos eram sensíveis à Reforma, durante a Reforma, dentro da própria reforma protestante(...)”³¹.

As práticas políticas podem ser consideradas outro suporte para analisar o modo de vida cínico, como escândalo da verdade nessa transposição histórica. Há nas práticas revolucionárias do século XIX e XX, em diferentes formas de manifestação, não só um projeto político, mas uma forma de vida. Foucault destaca a vida revolucionária na sociedade secreta (associações), especialmente no século XIX, o militarismo na forma de organização instituído (sindicatos, partidos políticos com função revolucionária), e o militarismo como testemunho pela vida, como estilo de existência (esquerdismo)³².

O terceiro suporte da transferência e da penetração do modo de ser cínico como escândalo da verdade na cultura européia poderia ser encon-

³¹ *Ibidem*, p. 160.

³² *Ibidem*, p. 163.

trado na arte. Na antiguidade apesar da oposição dos cínicos aos valores culturais e sociais, as manifestações como a comédia a sátira foram atravessadas por temas cínicos. Mas é na arte moderna, pois ela relaciona estilo de vida e manifestação da verdade, que o tema cínico é evidente. Isso acontece de dois modos: o primeiro por volta do século XIX quando se inicia a preocupação com a vida do artista. O artista como artista não pode ter uma vida como os outros. A vida do artista deve “na forma mesma que ela assume, constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade”.³³ Este princípio repousa em dois outros, ou seja, o de que a arte pode fazer à existência uma ruptura com toda outra, sendo forma da verdadeira vida, e o de que se ela rompeu, em contrapartida, é a caução da obra para o seu estatuto de obra de arte. A vida do artista seria a autenticação da obra de arte, e assim sob uma outra ótica esse princípio cínico da vida é manifestação escandalosa que trás a tona a verdade.

Na relação escandalosa em que não se aceita a separação entre a arte e a vida, há um gesto de apelo de um “outro” que resiste ao poder microfísico, numa relação de forças que se faz dobra, se faz dobra, se afeta a si mesma, para resistir, voltar-se contra o poder para produzir, via regras facultativas, a existência como obra de arte.

A arte moderna, antiplatônica e antiaristotélica: redução, desnudamento do elementar da existência; recusa, rejeição, perpétua de toda forma já adquirida. Essa arte moderna, sob esses dois aspectos tem uma função que poderíamos dizer essencialmente anticultural. Ao consenso da cultura se opõe a coragem da arte em sua verdade bárbara. A arte moderna é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma. E se não é simplesmente na arte, é na arte principalmente que se concentram, no mundo moderno, em nosso mundo, as formas mais intensa de um dizer-a-verdade que tem a coragem de assumir o risco de ferir³⁴.

A *parresía* esta diretamente vinculada a certo modo de vida. A relação entre dizer a verdade e maneira de viver é nos cínicos complicada e precisa. O modo de vida é codificado, marcado pelo cajado e pela *parresía*. O errante, não tem casa, é sujo e o seu modo de vida tem funções em re-

³³ *Ibidem*, p. 164.

³⁴ *Ibidem*, p. 165

lação à *parresía*. O cinismo vincula o modo de vida e a verdade de forma estrita. O *bíos* é uma aleturgia, a própria manifestação da verdade. A arte moderna desde o século XIX estabelece uma relação polêmica de recusa, um cinismo aos cânones estéticos e aos valores sociais. O “viver escandalosamente”, o dizer-a-verdade da *parresía*, na obra de arte, constituir-se como estratégia de relação consigo e com o outro, na apreensão de um novo modo de ser do sujeito, numa estética da existência.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, César. *Foucault e a crítica da verdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2013.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas, SP: PHI, 2013.

DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed 34, 1992.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Resumo de Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. *Dits et écrits I e II*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *La peinture de Manet*. Paris: Seuil, 2004a.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Ed. estabelecida sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Trad. Márcio Alaves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. *Segurança, território e população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. “L’ arte di vivere senza verità perché oggi ha vinto il cinismo”. *Jornal La Repubblica.It* Arquivo de 1jul 2009a. Disponível em: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2009/07/01/arte-di-vivere-senza-verita-perche.html>.

_____. *Ditos e Escritos III*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b.

_____. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980* (excertos). 2ª ed. Organização Nildo Avelino. São Paulo: Centro de cultura social: Rio de Janeiro: Achiamé, 2011a.

_____. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*. Ed. estabelecida por Frédéric Gros sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011b.

_____. *O governo de si e dos outros: Curso no Collège de France, 1982-1983*, Ed. estabelecida por Frédéric Gros sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980*, Ed. estabelecida sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Michel Senellart Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

GROS, F. (org) *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionili; Prefacio

LEME, Luís C. Foucault e o cinismo de Manet. In: RAGO, Margareth e VEIGA NETO, Alfredo (org). *Por uma vida não-facista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SILVA, Stela Maris. Foucault: *parresía* cínica e a estilística trans-histórica da arte moderna. In: ACTAS DE LA PRIMERA JORNADA TRANSDICCIPLINAR DE ESTUDIOS EN GUBERNAMENTALIDAD, 1., 2014, Chile. *Anais...* Chile: Escaparate, 2016, pp. 359-364.

WELLAUSEN, Saly. *Michel Foucault: um enunciado político e ético*. São Paulo: LiberArs, 2011.

A estética da existência em Foucault: Uma análise da Parrhesía do conduzido

Tereza Lobato Anastasia
(UFOP)

O objetivo do presente artigo visa repensar as concepções da *parrhesía* sob a ótica do conduzido. Repensar quando o falar-fraco acontece efetivamente, sobretudo se adotarmos a ótica de uma verdade de si, ainda estranha a nossa costumeira prática hierárquica, doutrinal, da relação entre mestre e discípulo, onde o último escuta e o primeiro ensina, fala a verdade. Enveredaremos pelas lentes do cinismo antigo, mesmo que intuitivamente, para entender até que ponto a fala-franca realmente necessitaria de uma relação vertical, da superioridade doutrinal do mestre e quando sua relevância diz respeito ao seu caráter inesperado.

No segundo volume da História da Sexualidade, *O Uso dos Prazeres*, Foucault parece mais interessado em um retorno à ética grega da “administração” dos prazeres, assim como notou ocorrer uma preocupação de igual relevância, com a dietética por exemplo. Não cabia portanto se preocupar em seguir uma série de regras e prescrições externas, era sobre um cuidado de si, uma *Áskesis* que o próprio sujeito empreenderia rumo a um auto controle e conseqüentemente a um auto governo.

Em todo caso, parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico. Sem empreender, portanto, uma “genealogia”. Com isso, não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da libido, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar a atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade do seu ser, seja ele natural ou decaído. (FOUCAULT, 10, 1998)

Essa mesma Genealogia permitiu a Foucault detectar a heterogeneidade do poder, que em seu modo difuso e não mais soberano – precisamente após o século XVIII – se tornava por isso mesmo sofisticado e de difícil detecção. Por sua característica irreduzível o autor parece adotar a mesma perspectiva ao questionar a relação poder x verdade, entre sexualidade x verdade, ou sob que bases a concepção de discurso verdadeiro foi edificada, se pensarmos em todas as pequenas rupturas históricas presentes nos discursos marginalizados.

Em seu retorno à Grécia antiga, Foucault reconhece uma nova maneira de repensar a sexualidade, começando nominalmente pela *aphrodisia* ou a forma como a Grécia antiga pensava a sexualidade e o prazer. O próprio termo sexualidade e a quantidade de possibilidades que ela abarca seriam uma generalização das inúmeras concepções que o mesmo pressupõe. Paradoxalmente nunca se falou tanto sobre o assunto, o que Foucault¹ questiona se estaria relacionado a um controle, a um regulamento em “assegurar o povoamento, reproduzir a força de trabalho, reproduzir a forma das relações sociais; em suma, proporcionar uma sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora?”

A capacidade de regular o uso dos prazeres (não só a sexualidade, mas também a economia e a dietética) era estimulada como algo admirável em um sujeito capaz de adotar uma conduta de auto dominação e capaz de praticar algo tido como valioso para o bem viver do grego na antiguidade: Uma estética da existência. Assumir os rumos de sua própria vida, controlando não só questões de âmbito externo, mas saber contudo cuidar e “criar” o si mesmo, dando corpo a uma ética de si.

Rumo a uma constituição de si mesmo, o sujeito na antiguidade repensava as práticas de si ou a *cura sui* como formação dessa ética. Ou práticas, exercícios – se compreendermos a *askesis* da maneira da ação, não apenas como a ascese, da renúncia na concepção do termo presentes na concepção moderna, sobretudo influenciada pela espiritualidade cristã – que promoveriam essa conversão do olhar para si mesmo instituindo a possibilidade de uma resistência, fruto de um conhecimento de si que renderia uma soberania política e eticamente.

¹ FOUCAULT, M., *A Vontade de Saber*.

² *Idem*, p. 40.

Como parte indissociável dos Cuidados de si encontra-se a prática do falar-franco ou a *parrhesía* como os gregos a compreendiam. Atitude ética que se esperaria portanto de todo sujeito que pronuncia a palavra, que diz respeito a uma verdade, mas sobretudo uma verdade própria – experimentada, vivenciada, intuída – daquele que a pronuncia. Algo que provocaria por seu caráter de novidade, uma transformação em todos os envolvidos, que possibilitaria o surgimento de um risco.

É contudo difícil tratar de *parrhesía* não só na contemporaneidade como também na antiguidade. A *parrhesía* não seria portanto algo de fácil conferência, não é uma verdade universal, indetectável e recorrente, trata-se de algo que o indivíduo traz consigo, uma verdade que pode ser de si mesmo que se tornará posteriormente parte do outro.

Facilitaria contudo pensar em uma *parrhesía* visível, ou algum elemento que garantisse sua autenticidade, uma verdade exposta no corpo de quem a profere, algo de fácil detecção se quisermos assim avaliar quem a pratica. Se a exposição da verdade no corpo do *parrhesiasta* se torna um critério de identificação – se pensarmos na associação entre discurso e prática – defenderíamos que os únicos que a praticaram ao longo da história da filosofia seriam os cínicos.

Mas é possível pensar na prática da *parrhesía* em outros contextos. É o caso dos “palhaços sagrados” da tribo indígena dos Sioux Lakota. Os Heyokah, como são chamados, são os “contrários” da tribo, seu papel curiosamente associável aos cínicos é o de lembrar o absurdo de todo o comportamento humano e falar a verdade (ou preparar a tribo para possíveis catástrofes, guerras e sofrimentos) com humor e ironia.

O Heyokah montará ao contrário no seu cavalo e seguirá na direção oposta. Ele dorme de dia, levanta-se à noite e anda ao contrário em volta da tenda cerimonial. Em algumas análises e concepções de seu caráter socialmente relevante para o bem estar tribal, o que entra em questão como essencial tem relação com o humor em si, um pouco esquecida vem em seguida a função parrhesiástica dos Heyokah. São os que transformam a verdade em algo um pouco mais aceitável, são também os encarregados de dizer o que é preciso dizer. São os que chamam atenção, irrompem, surpreendem pelo absurdo, pelo inesperado, fazem mudar um percurso, um pensamento.

É possível contudo pensar em *parrhesía* no nível da civilização como a concebemos atualmente? O homem sabe que o preço a se pagar por praticar uma desmedida *parrhesía* em um atual contexto envolve riscos. Falar francamente em meio as dissimulações indispensáveis ao convívio social é correr o risco de não fazer mais parte dessa estrutura, é sofrer represálias; é poder ser tachado de louco na melhor das hipóteses. Nessa medida é preciso estar um pouco “entorpecido” para um esquecimento, um enfrentamento das possíveis consequências do devir?

Falar francamente, envolve a coragem de se quebrar ditames instituídos, é uma atitude que envolve sobretudo riscos ao indivíduo que a profere. Não constitui *parrhesía* falar sem que se corra o risco de represálias e é sobretudo na *Apologia de Sócrates* que encontramos o exemplo da prática da *parrhesía* política. Mas em sua posição doutrinal, mediante a missão divina de ensinar os jovens a cuidarem de si mesmos, algo acontecia *a priori*, algo que nos afasta do nosso objeto inicial.

A verdade do conduzido. Que verdade é essa? Que rompendo com o senso comum, com o ato de doutrinar, profere uma verdade daquele que – hierarquicamente falando – não “teria” nada a ensinar, mas que ainda assim tem algo a dizer. O que ele tem a dizer na verdade não pretende com isso fidelizar o ouvinte com retórica ou lisonja. O que tem a dizer o conduzido pode ser sujo, imoral, o que todo indivíduo civilizado procuraria se distanciar, pode ser mais facilmente associado a um comportamento animal... Ou talvez não seja isso. O conteúdo ou quem a profere e como o faz pouco importam, o que se busca aqui é identificar as rupturas e entender que essa verdade é a verdade de si mesmo, sem dissimulação.

Foi na tradução do termo proposto por são Gregório de Nazianzo “*oikonomía psykhôn*” ou “Economia das almas”, traduzida pelos latinos como “regime das almas” que Foucault acabou repensando o termo “conduta”. Tendo identificado nele a melhor tradução para o que acontecia com a identificação do poder exercido pelo pastorado, um poder que tinha como objetivo o de condução dos homens. Mas cabia contudo identificar algumas ambiguidades presentes no próprio termo, que o autor acabou considerando como um dos elementos fundamentais introduzidos pelo pastorado cristão na sociedade ocidental.

A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem, mas é também a maneira como uma pessoa

se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução. (FOUCAULT, 254, 2008)

Mas as ambiguidades não param por aí, a conduta é afinal, o que melhor denominaria também o surgimento – paralelamente à condução do homem pelo pastorado – de movimentos tão específicos como o próprio poder pastoral, ou “movimentos de resistências, insubmissões, algo que poderíamos chamar de revoltas específicas de conduta.”³ Movimentos estes que poderiam ser chamados de “contraconduta” e que se uniriam ao que ele denominou de imensa família dos loucos, doentes, delinquentes.

Quando o conduzido assumiu sua autonomia para além de escutar e ser dirigido? Foucault reconheceu nos diálogos Socráticos e na diatribe estóico-cínica a função de colocar esse indivíduo à prova, de mostrar-lhe capaz do dizer-verdadeiro, dizer que ele sabe aquilo que pensava não saber ou mostrar ao sujeito que ele talvez ele não saiba o que pensava saber. “De certo modo, trata-se de colocá-lo à prova, colocá-lo à prova em sua função de sujeito que diz a verdade, para força-lo a tomar consciência do ponto em que está na subjetivação do discurso verdadeiro, na sua capacidade de dizer o verdadeiro.”⁴ O papel do mestre seria então o de romper com a dependência do aluno, de praticar uma *parrhesía* para a escola da vida, da prática; não se tornando com isso, a prática doutrinal, uma relação de fidelização.

É sem dúvida importante reconhecer sob que formas ou em quais momentos foi possível ao dirigido, ao conduzido, ao ensinado, assumir tal autonomia e ser capaz com isso de também dizer o verdadeiro. Em quais possibilidades seu papel de aluno, de permanecer calado e de falar somente para reforçar o discurso de seu mestre se transformou em seu próprio discurso, um discurso de ruptura e de certa forma autônomo, independente da verdade do mestre mas em certa medida desqualificado no processo de formação histórico.

Em que momento é preciso reconhecer a autonomia de uma verdade de si, de uma subjetividade que não se ensina? Cabe aqui reco-

³ FOUCAULT, M., *Segurança, Território e População*, p. 256.

⁴ FOUCAULT, M., *A Hermenêutica do sujeito*, p. 439.

nhecer, ainda que intuitivamente, uma certa prática *parrhesiastica* que existiria por si mesma, mediante a ruptura com a cultura, daquele que não se adequaria, uma verdade praticada independentemente da existência ou não do mestre. Uma verdade que irrompe justamente por sua ausência disciplinar.

O controverso papel do *parrhesiasta* talvez encontraria sua forma mais inesperada na contemporaneidade. Quem são os cínicos, os Heyokah, os *parrhesiastas* de nosso tempo? Se não os encontrou, não é porque não estão lá. É provavelmente por estarem forçosamente à margem, aqueles a quem todos os dispositivos disciplinares falharam em calar. Por praticarem uma verdade inesperada, algumas vezes suja, feia e imoral.

O conduzido, o bêbado, o abandonado, o louco... A ele não foi preferida nenhuma missão divina. Não acontece em sua *parrhesía* nenhum dever ou necessidade de doutrinar, mas ainda assim ele profere ou expõe sua verdade, ele fala o que tem que ser dito, dando voz mesmo que a uma patologia, uma irracionalidade, uma embriaguez; algo que se assemelha ao absurdo mas que configura ainda assim uma verdade de si mesmo, algo que irrompe surpresa, algo que muda um contexto. Algo que não tem como missão moldar, ensinar, assujeitar, mas que mesmo assim transforma por seu caráter inesperado.

Para os “novos” cínicos e seu atentado ao pudor: presídios, manicômios, escolas, casas de repouso e reabilitação; em prol do reestabelecimento dessa ordem “dissimulada” para um bom convívio entre cidadãos. Muita verdade resultaria em pouco controle, conseqüentemente uma maior autonomia individual e latente tensão no ar. Impossível para uma civilização “avançada” tolerar o risco do ineditismo em suas praças, ruas, estabelecimentos. Tolera-se tudo ante a falta de controle... Até a mentira.

Tira-se a autonomia individual repreendendo, envergonhando o não educado, o não civilizado. Cala-se, educa-se, amordaça-se a subjetividade. Segue-se os modelos propostos, um certo assujeitamento, nada para além disso. Não ser atrasado requer certa dissimulação e menos estética da existência. Arte: só se for palpável, controlável.

Então seria o cínico de hoje – os conduzidos, os marginais, os desqualificados e sua *parrhesía* – a própria arte? Uma performance, um acontecimento artístico autêntico, espontâneo? Se acompanharmos os desdobramentos da arte ao longo dos séculos notaremos um constante esforço

rumo a uma síntese ou a um abandono do objeto. Porque não o próprio viver como representação artística? Como estética da existência?

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida. (...) Mas a vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que uma mesa ou uma casa são objetos de arte, mas nossas vidas não?" (DIAS, p. 50, 2008 *apud* FOUCAULT, p. 617)

Se pensarmos na *parrhesía* como parte importante destes cuidados de si e consequentemente parte da tal Estética da existência, da vida como obra de arte, como podemos pensar essa arte proporcionada por tais desqualificados para o tal papel ou para uma mínima aceitação? A cultura, o sujeito, a cidade, como os concebemos, estariam prontos para essa "arte"? Nossa concepção de discurso verdadeiro e seus desdobramentos ao longo da história, estariam prontos para assumir tal influência?

Associar a "imoralidade" da fala do bêbado, do mendigo, do louco e do conduzido a uma fruição artística sem dúvida seria algo – ainda hoje? – polêmico. É possível pensar na associação dessa fruição ao belo, ao que cheira bem e soa em tons harmônicos – superada em alguns momentos – por uma fruição do novo, do verdadeiro, do autêntico, do acontecimento da própria vida em seus momentos desarmonicos, em seus odores fortes e verdades cortantes? Uma arte da vida como ela se mostra? Seria uma anti-arte?

Desse modo, a relação da arte moderna com a cultura, com as normas sociais, com os valores e cânones estéticos, só poderia ser da ordem da redução, da recusa e da agressão, constituindo assim uma função decididamente anticultural. Se a cultura pressupõe consenso e conciliação, a arte, com sua "coragem", torna possível a irrupção, em meio à cultura, de uma verdade bárbara. (...) A arte é assim, aos olhos de Foucault, a instância privilegiada no mundo moderno para o que o dizer verdadeiro se expresse. (CHAVES, 2012, p. 26)

Se o poder teria como especificidade, como característica mais peculiar, sua manifestação difusa e heterogênea e por isso mesmo de difícil detecção, cabe pensar as contra-condutas e resistências a essa maneira

de conduzir, assujeitar, nos moldes do mesmo percurso que as detectaram. Pensar por isso mesmo uma contra-conduta capaz da mesma heterogeneidade e difícil detecção presente nos corpos e condutas de cada indivíduo separadamente. Uma dissolução do que Foucault encontrou como a forma possível da governamentalidade, aos moldes do pastorado e da condução do rebanho. É sobre pensar em diluir o rebanho em pequenas condutas indecifráveis, dissociadas em seus ineditismos que nos cabe retornar aos cínicos e sua *parrhesía* não só como resistência ao poder, mas como possibilidade de uma nova vida.

Não se trata portanto de discorrer sobre o que configura ou não uma *Parrhesía*. É sobretudo sobre identificar na prática do falar-franco a possibilidade de se constituir uma certa Ética de si ou uma ética do eu, em legitimar uma aceitação ou “ploriferação” de ineditismos nos corpos e nas falas daqueles que se propõe a tais práticas, a se dispor a resistir politicamente mesmo que isso envolva assumir o outro lado, se posicionar à margem e abrir mão de certos privilégios. É por preferir a verdade, seja ela agradável ou não.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor, W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALMEIDA, Jonas Rangel de; “*Cinismo e Estética da Existência em Foucault: A Interpelação dos Antigos à Instituição Escolar*”. São Paulo, 2014.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Antêntica Editora, 2009.

CHAVES, Ernani. Corações a nu: coragem da verdade e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault. 2012, *Revista Viso*.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

- FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermeneutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade, A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade 2, O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade 3, O Cuidado de Si*. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *O Governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: MACHADO, R. (org.) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas de filósofos ilustres*. Brasília, 1987.
- SLOTERDIJK, Peter. *A Crítica da Razão Cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- PLATÃO. *A apologia de Sócrates*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011.
- PURZYCKI, Benjamin Grant. *Conceptions of humor: Lakota (Sioux), Koestlerian, and Computational*. Nebraska, 2006.
- SEIXAS, Rogério Luis da Rocha. *A Questão do Governo: qual a relação entre éthos crítico e éthos parrhesiástico no último Foucault*. Tese de doutorado apresentado ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

Georges Bataille e a dissolução da linguagem: Erotismo como hermenêutica

Conceição Aparecida Duarte Gonçalves
(UERJ)

Para realizarmos nossas análises sobre a relação entre erotismo e hermenêutica em Georges Bataille, partiremos de breves observações acerca das obras literárias *História do Olho e Mme. Edwarda* e de uma leitura mais pormenorizada de sua obra filosófica *O Erotismo*, caracterizada aqui pela tentativa do autor de reabilitar o homem integral (Já proposto pelo romantismo alemão) em seus diversos domínios, através de um domínio específico que abarca todos os outros: o erotismo. Em seu projeto filosófico, Bataille apresenta um erotismo colocado como transgressão, no sentido de um excesso que permite ao homem o ultrapassar de seus próprios limites traçados pela individualidade que o aparta de sua natureza de integração, já que pelo esquema biológico da reprodução sexuada:

O espermatozoide e o óvulo são, no estado elementar, seres descontínuos, mas que se *unem* e, em consequência, estabelece-se entre eles uma continuidade que leva à formação dum novo ser, a partir da morte, do desaparecimento dos seres separados. O novo ser é em si mesmo descontínuo, mas traz em si a passagem à continuidade.¹

Assim, o novo ser descontínuo carrega naturalmente consigo a nostalgia da continuidade perdida à qual tentará resgatar, diante da consciência da morte, através das três formas de erotismo apresentadas por Bataille: *erotismo dos corpos*, *erotismo dos corações* e *erotismo sagrado*; o que, por um lado, tornará imperceptível, ainda que por instantes, a sua, tão angustiante finitude, mas, por outro lado, o lançará em uma diluição que, de qualquer maneira, abarcará a ideia de morte, incluindo aí também

¹ BATAILLE, *L'Érotisme*, OC, X, p. 20 (p. 13). Para cada obra de Bataille serão indicados volume e páginas das OC, e, entre parênteses, as páginas da tradução em português, quando presente.

a morte do interdito, mediante a transgressão, esta última sendo, segundo Bataille, o sentido mais profundo do erotismo.

Este sentido transgressor, que fornece ao corpo o fugaz gosto da eternidade, desdobrar-se-á em um segundo tipo, instituindo ao erotismo também o seu sentido místico, através da diluição de si, já mencionada, no excesso de energia vital que levará ao desperdício da mesma, no momento do gozo erótico dos corpos, do ponto de vista da dissolução material que ocorre, no processo ejaculatório do erotismo dos corpos, denominado: *petite mort*.

Ou, ainda, na afirmação da vida diante da morte, que se dá em um processo de reconfiguração da identidade, na mescla com a figura do ser amado no erotismo dos corações, ou, na figura do fantasma, no caso do erotismo sagrado, que será a forma de erotismo que mais nos interessará, por formar as bases da hermenêutica batailliana, em analogia com a hermenêutica romântica, tratada como mística.

O termo *transgressão* será exatamente o elo entre *Eros* e *hermenêutica* em Bataille. *Eros* como erotismo e *Eros* como divindade, já que toda experiência erótica é, antes, uma experiência interior e toda experiência interior, segundo Bataille, é uma experiência mística. O êxtase erótico, aliás, é o que, para ele, define o verdadeiro conceito de mística e não aquele colocado pelo misticismo religioso, que enobrece apenas o lado suprassensível desta experiência, em detrimento e até na censura, da parte sensível.

Eu entendo por experiência interior o que habitualmente costuma-se chamar de experiência mística: os estados de êxtase, o êxtase, ainda que o de emoção ponderada. Mas eu acho menos da experiência confessional, a que tem sido realizada até aqui, como unicamente uma experiência nua, livre de apegos, mesmo originais, com qualquer confissão que seja. É por isso que eu não gosto da palavra *mística*. Eu não gosto das definições estreitas. A experiência interior responde à necessidade onde eu estou – a existência humana comigo – para colocar tudo em causa (em questão) sem resto admissível. Esta necessidade foi jogando apesar das crenças religiosas.²

Por este estado extático chegamos ao conceito de erotismo sagrado, que se caracteriza por levar o homem aos caminhos do impossível,

² BATAILLE, *L'expérience Intérieure*, OC, V, p. 20. Tradução nossa.

mediante à fusão entre sagrado e profano, na experiência mística interior, que, conforme vimos, é uma experiência erótica. O momento da glória alcançada só pode ser representado na imagem, que é física, do corpo em estado de graça, em êxtase. Para exemplificar essa questão, Bataille cita o exemplo de Santa Teresa D'Ávilla, retratada por Bernini, em estado de gozo físico no momento em que é tocada pela seta do anjo. Esta noção de experiência mística erótica se liga à noção de hermenêutica em Bataille, especificamente porque a transgressão, presente nessa experiência, desemboca em uma noção de despersonalização, diluição das individualidades, o que se manifesta, inclusive, sobre a linguagem e a filosofia, esta última, definida por Bataille, como a morte da linguagem, em analogia com a morte do santo, do ponto de vista em que é igualmente um sacrifício, para se tornar uma ultrapassagem e, então, nessa transgressão, atingir o ápice da glória, mas, para que a glória seja atingida e se cumpra o compromisso colocado pela santidade, o de entregar o santo à multidão, e ao pensamento comum – por isso, também à filosofia – é necessária a dor do sacrifício que culmina na ideia da morte, na dissolução das formas constituídas, no êxtase perante a constatação de que a glória só pode ser vista e comunicada pela imagem do sacrifício do santo, neste sentido, orgiástico, para o santo e para a multidão, diante da visibilidade da graça. A ruína, como imagem física da aniquilação, é de extrema importância, porque torna visível aquilo que não está lá, unindo eternidade e instante, e o momento da visibilidade sensível é o momento mais importante, tanto para Bataille, como para os românticos, sobretudo para Schlegel, especificamente em sua obra literária *Lucinde*, porque provoca tanto na vítima imolada, como em quem mira o ápice da dor, um prazer que é sagrado, pois transgride os limites da finitude, elevando espectador e mártir ao infinito absoluto, pela banalização do mais elevado, no superficial:

Porque eu julgava penetrar com olhar profundo o segredo da natureza, eu sentia que tudo vive eternamente, e que a morte é também amiga, que a morte é apenas ilusória. Não que eu pensasse muito nisso, a bem dizer, porque não estava disposto a associar e dissociar conceitos; mas perdia-me e embrenhava-me de boa vontade em todas as combinações do prazer com a dor; das raízes da vida com as flores da sensação, da volúpia espiritual com a beatitude sensual.³

³ SCHLEGEL, F., *Lucinda*, p. 12.

É pelo pensamento comum, no banal, que acontece o acesso ao mais profundo, ou seja, o mais elevado é a superfície, uma vez que, se não nela, em nenhum outro lugar, a profundidade poderia ser vista, ou comunicada – e assim – na invisibilidade, seria ela inexistente. Tal ligação da mística com a hermenêutica – e de ambas com o erotismo – também se dá no sentido em que a hermenêutica representa exatamente o veículo de expressão da mística, na forma de um elogio do vulgar, da banalidade e do indeterminado, justamente para determinar um novo lugar de instauração da filosofia, no qual o conhecimento também ocorre, assim como na estética e na experiência mística, na incompreensão, conforme sugere Bataille:

De Rousseau a Baudelaire, de Hölderlin a Nietzsche, de Poe ou Dostoievski a Hofmannsthal, a literatura descreveu os estados de êxtase que escapam dos dados tradicionais da religião. Estes estados são, sem dúvida, de uma intensidade variável (como em outros lugares, não se pode medir), eles são geralmente transitórios e a devastação da vida ativa que lhes está ligada não é caráter desejado, finalmente levemente nocivo, o que é próprio de uma experiência conduzida em boa ordem. [...] Neste domínio, alguns serão tentados a rejeitar a reconciliação destes estados e daqueles que a teologia confessou. Seria, eu creio, simplesmente refletir um julgamento curto focado no homem, cujo caráter abismal permanece inexplorado e desconhecido.⁴

A transgressão colocada como transposição do interdito, ou melhor, dos limites traçados pela racionalidade no caso da linguagem e, pela individualidade na vida em geral, tem como consequência um processo de dissolução das identidades. Isto pode ser observado em Schlegel, quando em *Sobre a incompreensibilidade*, apresenta como hipótese para o problema da linguagem, a afirmação de que não há outra maneira de se atingir a compreensão senão pela incompreensibilidade, o que abre para a maior problemática da hermenêutica romântica, que foi a questão do indeterminado. Ou, em *Lucinde*, quando apresenta essa questão na própria forma em que a obra foi escrita, na qual se perde inclusive a questão da autoria no texto, em um processo de obramento do autor e desobramento da obra. O narrador ora se apresenta como sendo Júlio, ora como Lucinde e, ainda, em outros momentos, na voz do próprio Schlegel.

⁴ BATAILLE, G., *Articles 2*, OC, XII, p. 183. Tradução nossa.

Desde os primeiros românticos, uma ponte é colocada entre a diferença e a identidade, com a função estratégica de uma alavanca para a hermenêutica, no levantamento das continuidades e rupturas na história do pensamento filosófico e da linguagem em geral, para reconstituir suas funções. Essa ponte se estende até a contemporaneidade, e Bataille é um de seus principais representantes, remetendo-nos de volta ao projeto romântico, já que o termo *Stimmung*, move suas aspirações, no sentido de que tanto os românticos, quanto Bataille, pretendem uma evasão da modernidade guiada pela mera razão racionalista, conforme coloca Gumbrecht:

Uma busca implícita pela harmonia foi a principal razão porque, desde o meio do século XX, a previsão de que *stimmungen* não poderiam ter um futuro estético e literário se tornou tão popular (e, quase banal). Mas, se desde a década de 1950, a cultura do ocidente se permitiu autodescrições cuja *Stimmung*, paradoxalmente, era a impossibilidade de *Stimmung*, nós nos tornamos agora mais tranquilos quanto a descobrir e expressar a necessidade e o desejo de um certo grau de contato com o mundo físico, ao menos de vez em quando. Enquanto isso, certamente não resolvemos o problema que estava na origem da “virada linguística” – já que ainda não sabemos (parecemos saber ainda menos que antes) como alcançar o mundo material através das camadas de nossa consciência e de nossas “construções sociais”, na medida em que estão principalmente constituídas na linguagem. E, ainda assim se sente como se a necessidade existencial de estar em contato com o mundo material, ontologicamente (...), fosse mais forte que nossa determinação filosófica de permanecermos fiéis a certas premissas epistemológicas.⁵

A desconstrução, por apresentar uma diversa gama de novidades, foi incorporada pela tradição filosófica, implicando que qualquer referência ao mundo apenas pela linguagem – expressão imediata da razão como *logos* – seria impossível, o que deu origem a uma estética da transgressão.

É exatamente a partir do pressuposto da mencionada insuficiência de uma linguagem apenas racionalista e racionalizadora que a hermenêutica moderna abre para a incompreensibilidade, no sentido de uma impossibilidade de compreensão da verdade apenas pelo texto, que passa a ser escrito em um movimento de despersonalização.

⁵ GUMBRECHT, H. U., “Lendo para a *Stimmung*? Sobre a ontologia da literatura hoje”, pp. 113-114.

Esta ideia de *overture*, termo usado por Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, em *O absoluto literário*, presente na filosofia e na poesia dos românticos, de forma análoga nas obras filosóficas e literárias de Bataille, aponta para uma descoberta onde o que se descobre é que somos uma ficção afetiva e todos os pensamentos produzidos por nós, assim, são igualmente ficções, o que nos que leva à questão da performatividade dos afetos sensíveis. O pensamento poético representa o *evento* por excelência, o acontecimento no qual não há mais distinção entre *poiesis* e teoria, pois a tarefa que a filosofia é pelos românticos, assim como por Bataille, chamada a cumprir, é a instauração de uma perspectiva que se alimenta, como dito, da fusão entre infinitude indeterminada e individualidade particular. Dessa ruptura com a linguagem lógica, determinada pelas categorias, surge a grande dificuldade – e o grande desafio –, representados pela busca de uma linguagem que saiba expressar o indeterminado. Isto significa uma ruptura também com uma forma de filosofia pensada como uma espécie de abrigo. O pensamento passa a tratar de um desabrigar-se. Há um colapso das diferenciações. Tudo migra para um lugar onde o poético corresponde assim, justamente, à ideia autêntica e verdadeira, pois tudo conduz à ideia que presentifica a fusão entre universal e singular.

Um exemplo disto pode ser observado nas obras literárias de Bataille, como *História do olho*, cuja publicação original data de 1928 e foi escrita sob o pseudônimo de “Lord Auch”, após o autor ter afirmado: “Escrevo para apagar meu nome”. A novela expressa o desejo do apagamento de sua própria identidade⁶ e encontra-se entre seus primeiros escritos, que surgiram a partir da prescrição médica de seu psiquiatra, com o objetivo de curar as perturbações provindas de algumas fantasias e perversões que o acompanhavam. O autor se transforma em obra quando narra as experiências baseadas nessas fantasias às quais chama de “coincidências”, e neste sentido, se trata de uma autobiografia, de seu ponto de vista psíquico.

O pseudônimo “Lord Auch”, conforme afirma Bataille, em um fragmento de 1943, intitulado *W.C.*, e apresentado como prefácio à uma edição posterior de *História do Olho*, refere-se ao hábito de um de seus antigos amigos que quando irritava-se e esbravejava contra alguém, não dizia “*aux chiottes!*” – à latrina! – ou, ao pé da letra: “Vá defecar!” – mas, abreviava dizendo apenas: “*aux ch*”. Observando que *Lord* significa ‘Deus’ nas

⁶ Cf. MORAES, Eliane Roberts, in: BATAILLE, G., *História do Olho*, Apêndice.

escrituras bíblicas, o pseudônimo Lord Auch significaria “Deus na latrina”, essa figura divina, banalizada, alude, ao mesmo tempo, ao seu pai biológico, que, devido a transtornos mentais, desenvolveu o hábito de urinar na poltrona da sala e defecar nas roupas; vivências estas que atormentaram Bataille durante longos anos, até que, então, decidiu eliminá-las, escrevendo sobre elas, para apagar esta parte de si mesmo.

Esse processo de despersonalização em *História do olho*, por outro lado, não se trata de uma autobiografia do autor, mas do objeto em si – o olho – que passa por uma reconfiguração de sentido e de função, assumindo uma função erótica, para demonstrar que o erotismo está fundado em uma dissolução, pela transgressão das formas constituídas, assim como a linguagem. Conforme afirma Foucault no *Prefácio à transgressão*: “É que o olho, pequeno globo branco fechado sobre sua noite, desenha o círculo de um limite que só a irrupção do olhar transpõe. [...] Ele é a figura do ser que não é senão a transgressão do seu próprio limite”.⁷ Por possuir tal forma arredondada, para Bataille, o olho possui o sentido do círculo que delimita o limite que, só a própria transgressão do olhar, é capaz de transpor, por isso, ele é apresentado do ponto de vista de uma reconfiguração de seu sentido – enquanto objeto olho – o que representaria a transgressão dos limites do ser, inclusive do ser da linguagem, onde o mais profundo torna-se superficial sob a dependência do transitório ponto de vista do olhar, que pode, mesmo, perder sua função de enxergar, já que o próprio olho é eclipsado dessa sua função utilitária original, por uma dissolução simbólica da própria visão, nas secreções íntimas da personagem Simone, enquanto, a ele – olho – se puder atribuir metaforicamente o estatuto de ser em si mesmo, um ente animado, ainda após ter sido arrancado da cabeça de um jovem padre e introduzido nas partes íntimas da jovem libertina, em prol de seu bel prazer.

A aproximação entre hermenêutica e erotismo colocada pela *performance*, por sua vez, coloca a reflexão de uma linguagem que pode ser pensada pelo ponto de vista da *ironia*, responsável pelo apagamento do sentido estritamente lógico do texto e da própria reflexão. Essa confusão dos tradicionais níveis do discurso produz *Witz*, chiste, gracejo, tão característicos do texto romântico, sobretudo de Schlegel, que elogia a con-

⁷ FOUCAULT, M., Prefácio à transgressão. In: *Ditos e Escritos III*, pp. 40-41.

fusão propositada e se permite jogar com ela.⁸ Isto tudo ganha nova roupagem nos textos de Bataille, na tentativa de reconfigurar os lugares do debate filosófico, onde o vulgar está em jogo, pois não há mais o canônico, e é através desta ausência que se cria a possibilidade de reconfiguração do sentido, entendendo a ironia como uma dispersão dos lugares do discurso, com o objetivo de mostrar que os lugares da fala podem ser encontrados, ainda que na incompreensão, já que o incompreensível é a força viva que poderia ser ameaçada se a razão a desvendasse completamente.⁹

A representação da representação é o modelo de encenação romântico que volta à cena em Bataille. Esta encenação é uma encenação deliberadamente vazia, uma vez que o ato de representar a representação só pode ser representação de nada. E tal nihilismo corresponde ao sagrado: afinal, o que é o divino, o absoluto infinito indeterminado, senão a representação, potencialmente infinita, de representações determinadas do indeterminável? Em outros termos, o divino nada é senão a representação da figura do fantasma. Ontologicamente este enigma que não deve ser revelado, mas instaurado, uma vez realizada sua instauração, permite interpretações e, ao mesmo tempo, uma série de desencaixes. É a alavanca de uma desconstrução que é a base do discurso performático erguido no rebaixamento. Nada diferente disso, Bataille quis dizer quando, em *Mme. Edwarda*, colocou na boca da prostituta recém-saída de uma orgia – e dilacerada prestes a desfalecer – a frase: “Je suis Dieu”.¹⁰

Nenhuma palavra sobre o absoluto deveria ser dita sob outra condição que não a da ironia, pois, o que fazemos nessas tentativas é dizer algo finito sobre o infinito, o que, por si só, já é um chiste, um gracejo, uma piada.¹¹

REFERÊNCIAS

BATAILLE, Georges. Œuvres complètes [OC], Paris: Gallimard, 12 vol., 1970-1988.

⁸ Cf. SCHLEGEL, F., *Lucinda*, p. 15.

⁹ Cf. SAFRANSKI, R., *Romantismo: uma questão alemã*, p. 60.

¹⁰ BATAILLE, G., *Madame Edwarda*, OC, III, p. 21.

¹¹ *Tudo o que acabas de ver é apenas o exterior, agora vais imediatamente contemplar dentro de ti o interior. Aliás, sou uma pessoa que verdadeiramente existe; sou o verdadeiro Gracejo; isso te juro eu por mim próprio, sem estender o braço a infinidade* (SCHLEGEL, F., *Lucinda*, pp. 40-41).

_____. *Histoire de L'Œil*; OC, I, 1970, pp. 9-78. (*História do Olho*. Tradução de Eliane Robert Moraes. São Paulo: Cosac Naify, 2003).

_____. *Madame Edwarda*. OC, III (Œuvres littéraires), 1971, pp. 7-31.

_____. *L'expérience intérieure (La Somme athéologique, Première partie)*, OC, V, 1973, pp. 7-41.

_____. *L'Érotisme*. OC, X, 1987, pp. 7-270 (*O Erotismo*. Tradução de João Bénard da Costa. 3ª ed. Lisboa: Antígona, 1988).

_____. *Articles 2 (1950-1961) (Critique 1 – 1952-Le mysticisme)*. Emmanuel et Jacques Masuè. OC, XII, 1988, pp. 179-185.

_____. Préface à la Transgression (en hommage à Georges Bataille). In: *Dits et Écrits, III, 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. "Lendo para a *Stimmung*? Sobre a ontologia da literatura hoje". In: *Revista Índice*, vol. 01, n. 01, 2009/2, pp. 105-114. Tradução de Fabiano de Lemos e Ulysses Pinheiro. [<http://www.revistaindice.com.br>]

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. Tradução de Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SCHLEGEL, Friedrich. Ideias. In: _____. *O dialeto dos fragmentos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997, pp. 143-165.

_____. *Lucinda*. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães & Cª. Editores, 1979.

_____. Sobre a incompreensibilidade. Tradução de Bruno C. Duarte. In: *Alea*, n. 13, 2011/2, pp. 328-340.

Noção de política em *La Méésentente* e a recepção crítica em *Abrégé de Metapolitique*

Hamilton Cezar Gomes Gondim
(UEPB)

Jacques Rancière na sua obra *La Méésentente* propõe que a verdadeira política surge a partir uma reconfiguração na própria percepção do espaço social. Tal reconfiguração só é possível por meio de uma situação de fala específica onde o próprio discurso se torna um ponto de disputa, de desacordo, má compreensão e confronto:

Por desacordo nós compreendemos um tipo determinado de situação da palavra: aquela cujo um interlocutor ao mesmo tempo compreende e não compreende isto que diz o outro. O desacordo não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz negro. Ele é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco, mas não compreende a mesma coisa ou não compreende que o outro diz a mesma coisa sob o nome de brancura (RANCIÈRE, 1995, p. 12, tradução nossa)¹.

Embora essa passagem traga um exemplo genérico, ilustra potencialmente os pressupostos de Rancière para uma crítica e redefinição de política. É a partir de uma disputa acerca do discurso ou da reivindicação de um grupo desconsiderado no campo comum da fala que se gera o desacordo.

Para um embasamento dessa noção de desacordo fundamental a ser reverberado no campo político, Rancière nos propõe um fragmento de Aristóteles concernente à fala:

¹ Par méésentente on entendra un type déterminé de situation de parole: celle où l'un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce que dit l'autre. La méésentente n'est pas le conflit entre celui qui dit blanc e celui qui dit noir. Elle est le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit blanc mais n'entend point la même chose ou n'entend point que l'autre dit la même chose sous le nom de la blancheur.

[...] o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto, a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade (ARISTÓTELES, 1985, p. 15).

Nessa passagem da *Política*, evidencia-se a relevância da fala, ou melhor, do *lóγος*, para a possibilidade do homem enquanto um ser político. A ideia da fragmento analisado por Rancière é que justamente a fala que marca a distinção entre o animal e o homem, pois tanto o homem quanto o animal apresentam voz, mas apenas o homem pode articular e manifestar por meio da voz o justo e o injusto, o conveniente e o nocivo.

Os animais e humanos partilhariam e indicariam, por meio da voz, a emissão de sinais de dor e de prazer. Mas são os humanos com suas avaliação e discussão acerca do bem e do mal, do conveniente e do nocivo, indicadas pela articulação inteligível da voz (*λόγος*) que permitiria constituir estruturas como a família e a cidade.

Rancière corrobora com Aristóteles que a voz articulada (*λόγος*) potencialmente é um indício do que distingue o homem do animal, porém assume que tal instância não é suficiente para determinar o âmbito do justo e do injusto. O debate certamente tem como pressuposto básico a fala, mas não se circunscreve a deliberação sobre o que é justo e injusto à mera possibilidade de alguém enunciar articuladamente (emissor) algo ao ouvinte (o receptor). É necessário que exista uma partilha da percepção da comunidade do que é possível indicar como justo ou injusto, ou, o bem do mal. Dito de outra maneira: é preciso que exista uma experiência comum, uma *aisthesis* partilhada, que se relacione ao que se propõe como justiça na comunidade.

Rancière, porém, sabe que o modo como é percebida e ocorrida a justiça na sociedade difere do modo como tal categoria foi teorizada pela filosofia, mais especificamente pela filosofia antiga; e mais, o contraste entre teoria e efetividade/realidade não se resume apenas a categoria da justiça. Em Rancière, há uma distância ou lacuna entre uma certa política real e a filosofia política. Tal lacuna, como observaremos em breve, será

fundada num erro da percepção do espaço social que, ao mesmo tempo, é o esteio para a possibilidade de ocorrência da política. Mas, observemos como foi constituída a filosofia política dos antigos para delinear em que medida ela se distancia de uma política efetiva.

A filosofia política dos antigos e dos pensadores clássicos, segundo Rancière, se esforça por criticar uma certa lógica de ganhos e perdas, típicas dos intercâmbios individuais e do comércio. A filosofia política começaria na desconsideração de uma lógica do conveniente/útil para cada indivíduo e passaria a considerar como um critério maior a noção de um todo, de um bem comum: o bem da cidade ou *pólis*. A noção de bem comum suplantaria uma certa ordem ou lógica aritmética de ganhos e perdas individuais e passaria a ser uma medida que harmoniza e estabiliza as partes que compõe a cidade e suas demandas. Tal tentativa de harmonização, Rancière intitula como uma *igualdade ou ordem geométrica* em detrimento de um *igualdade ou proporção aritmética*:

Pois a base do problema se apresenta então: para os fundadores da “filosofia política” esta submissão da lógica de troca pelo bem comum se exprime de uma maneira bem determinada: é a submissão da igualdade aritmética, que preside os intercâmbios mercantis e as penas judiciais, pela igualdade geométrica que proporciona, para a harmonia comum, as partes da coisa comum possuídas por cada parcela da comunidade para a parte que ela traz ao bem comum (RANCIÈRE, 1995, p. 24, tradução nossa).²

A ideia de uma igualdade geométrica que dá a justa medida entre as partes que compõe a cidade escondem, entretanto, pressupostos. Um pressuposto é de que na cidade ou *pólis* se pode observar uma certa quantidade visível e delimitada de partes que a compõe. Assim, uma possibilidade de avaliação seria de que a cidade iria bem se estivesse numa certa igualdade ou harmonia de distribuição de bens entre estas partes³.

² Car le fond du problème se présente alors: pour les fondateurs de la «philosophie politique», cette soumission de la logique échangiste au bien commun s’exprime d’une manière bien déterminée: elle est soumission de l’égalité arithmétique qui préside aux échanges marchands et aux peines judiciaires, à l’égalité géométrique proportionnant, pour l’harmonie commune, les parts de la chose commune possédées par chaque partie de la communauté à la part q’elle apporte au bien commun.

³ Desconsideramos aqui eventuais problemas exteriores que prejudicam o bom desenvolvimento da cidade, como, .por exemplo, guerras entre nações.

Há outro pressuposto também de um certo critério de valor: as partes da pólis irão bem se cada parte for considerada conforme seu devido valor (*axiai*)⁴: “[...] É necessário que as partes da comunidade sejam estritamente proporcionais à *axia* de cada parte da comunidade: ao valor que ela [a parte] traz à comunidade e ao *direito* que este valor lhe dá de deter uma parcela da potência comum”⁵ (RANCIÈRE, 1995, p. 24, tradução nossa).

A tese de Rancière é que existe uma “idealidade” política de contar corretamente as partes nos autores clássicos que esconde, na verdade, uma má contagem ou um erro de cálculo fundamental. Essa má contagem e a busca de uma harmonização das partes reconhecíveis na *pólis* são visíveis por meio de uma análise da questão do valor entre as partes. Analisemos o valor e os títulos frutos das partes que comporiam de modo balanceado a *pólis* em Aristóteles: *oligoi*, *aristoi* e a *demos*⁶. *Oligoi* são os homens que tem seu valor considerado pela riqueza; os *aristoi* se remete ao grupo a que se atribui valor por meio da *aretê* (virtude ou excelência); e por último a liberdade (*eleutheria*) seria o valor ao qual é atribuído ao povo (*demos*).

Se considerarmos cada uma das partes separadamente, surge uma forma de regime específico que pode sobrepor todas as outras partes de acordo com seu valor. Por exemplo, os *oligoi* podem gerar uma oligarquia, os nobres podem gera uma aristocracia e o povo, uma democracia.

Mas, de onde ou como se reconhece a característica que identifica cada parte da sociedade? O “título” da oligarquia ou de uma plutocracia é fácil de se reconhecer: é a quantidade de riqueza que permite situar um homem em tal grupo. A aristocracia, com a noção inicialmente de *aretê*, exige um esforço reflexivo que perpassa Aristóteles em obras como a *Ética a Nicômaco* para a sua definição. Mas a problemática maior que habilita a crítica de Rancière quanto à igualdade geométrica dos antigos diz respeito aos *demos* ou povo: quem são aqueles que fazem parte dos *demos*? Qual a característica que permite situar o homem enquanto participante dos *demos*? Qual a qualidade própria dos *demos* que lhe dá valor?

⁴ Valor deve ser entendido no sentido mais amplo: desde questões materiais e financeiras até a apreciação social de uma dada parte da sua função na sociedade, etc.

⁵ [...]il faut que les parts de communauté soient strictement proportionnées à l'axia de chaque partie de communauté: à l valeur qu'elle apporte à la communauté et au droit que cette valeur lui donne de détenir une partie de la puissance commune.

⁶ *Livro III da Política* é onde Aristóteles esforça-se para um equilíbrio entre essas partes.

Poderíamos pensar que o título e o que gera valor próprio aos *demos* é a liberdade. Ora, mas a liberdade (*eleutheria*) dos *demos* não é uma característica especial própria de uma parte, mas uma pura facticidade histórica. Por exemplo, os *demos* atenienses são livres incondicionalmente apenas quando são abolidas a possibilidade de tornar um cidadão livre em escravo com a legislação de Sólon:

Nesta situação política, quando a maioria era escravizada por poucos, o povo se opôs aos líderes do Estado. Quando a briga tornou-se séria e a oposição prolongou-se demais, ambos os lados concordaram em dar poder a Sólon como mediador e lhe confiaram o Estado. [...] Quando assumiu o poder, Sólon libertou o povo naquele momento e para o futuro apostando na certeza da liberdade ilegal das pessoas; passou leis e instituiu um cancelamento de dívidas, tanto particulares quanto públicas [...] (ARISTÓTELES, 1999, p. 258).

Após esse evento contingente não há dentro da sociedade qualquer meio que retire essa característica de liberdade de qualquer homem. Mas esse evento não corroboraria, ao menos parcialmente, a ideia dos autores antigos de um igualdade geométrica de distribuição harmônica das partes? Se pensarmos numa ordem aritmética, em que se é considerado apenas uma relação individual de perda e ganhos, seria lógico transformar um homem livre em escravo, caso este não pagasse um débito. Não seria a liberdade dos *demos* uma qualidade própria assegurada por uma visão de bem coletivo, apesar de ser puramente contingente?

A resposta de Rancière a tal questão é completamente negativa, isto porque há um caráter *partilhado* da liberdade entre as outras partes da cidade, não circunscritas aos *demos*. A liberdade não é uma característica própria dos *demos*; pelo contrário, os *aristoi* e os *oligoi* também são livres. A diferença é que os *aristoi*, além de livres, são homem de virtude (*aretê*) e os oligarcas, além de livres, tem riquezas. Os *demos* não apresentam nenhuma característica acrescida ou título positivo. Os *demos* são aqueles que têm como qualidade própria apenas o ponto comum entre as outras partes, isto é, os *demos* são igualmente livres como os *oligoi* e os *aristoi*.

Nesse sentido os *demos* são um grupo sem distinção de qualidades, esvaziados de conteúdo diverso ou peculiar. Este caráter negativo dos *demos*, de ter como qualidade apenas o que é comum a todos, permite que ela esteja numa condição *sui generis*, segundo Rancière. É justamente

por não ter absolutamente nenhuma qualidade diferenciadora de todas as outras partes que os *demos* seriam a única parte que poderia falar por toda a comunidade. Neste sentido, o povo se apropria de uma qualidade de todos como se fosse uma qualidade própria:

Mas o mau cálculo não para por aí. Não somente este “próprio” do *demos*, que é a liberdade, que não se deixa determinar por nenhuma propriedade positiva. Porém não lhe é [a liberdade] própria de todo. O povo não é nada mais que a massa indiferenciada daqueles que não tem nenhum título positivo – nem riqueza, nem virtude – mas que, entretanto, se veem a reconhecer na mesma liberdade daqueles que a possuem. As pessoas do povo, de fato, são simplesmente livres como os outros. Ora, é desta simples identidade com aqueles que além deles são em tudo superiores que lhe fazem um título específico. O *demos* se atribui *como* a parte própria à igualdade que pertence a todos os cidadãos (RANCIÈRE, 1995, p. 27, tradução nossa).⁷

O mau cálculo ao qual Rancière se refere é que contamos a parte do *demos* como se houvesse uma qualidade própria a tal grupo, de modo similar as qualidades peculiares das outras partes (a riqueza dos *oligoi* e a virtude dos *aristoi*) que equilibrariam a sociedade conforme seu valor. O erro da filosofia política dos antigos é que a política conta o *demos* como uma parte com alguma qualidade, e na verdade é uma parte que não tem característica positiva nenhuma. O *demos* tem como característica apenas liberdade que todas as outras partes têm.

Essa identificação do *demos* com a característica de poder “encarnar” o campo comum de todas as outras partes e fazer reivindicações por todos, justamente por não ter nada além da liberdade comum, desfaz qualquer lógica das partes equilibradas e balanceadas. O povo, no caso exemplificado, o *demos*, traz o conflito interno dentro de uma lógica presuposta de uma sociedade de partes.

Rancière delinea como política o rompimento desse campo previamente ordenado da realidade social e dos procedimentos aceitáveis

⁷ [...] mais le mécompte ne s'arrête pas là. Non seulement ce “propre” du *démos* qu'est la liberté ne se laisse déterminer par aucune propriété positive. Mais encore il ne lui est pas propre du tout. Le peuple, ce n'est rien d'autre que la masse indifférenciée de ceux qui n'ont aucun titre positif – ni richesse, ni vertu – mais qui pourtant se voient reconnaître la même liberté que ceux qui les possèdent. Les gens du peuple en effet sont simplement libres comme les autres. Or c'est de cette simple identité avec ceux qui par ailleurs leur sont en tout supérieurs qu'ils font un titre spécifique. Le *démos* s'attribue *comme* part propre l'égalité qui appartient à tous les citoyens.

delimitados pela contabilização das partes. A política surgiria justamente no momento onde se rompe um certo modo de experienciar o espaço social e sua organização (no caso aristotélico, uma tripartição política). Este grupo ou grupos que rompem um certo espaço social seriam justamente aqueles que não encontram lugar ou não são contados na ordem política prévia e reivindicam para si o direito à voz: “A política existe quando a ordem natural de dominação é interrompida pela instituição de uma parte de nenhuma parte” (RANCIÈRE, 1995, p. 31)⁸.

É preciso fazer um esclarecimento, entretanto, quanto à diferença da noção de *parte de nenhuma parte* de uma simples má percepção das partes por uma possível teoria da filosofia política. Tomemos como exemplo a obra *A constituição de Atenas* de Aristóteles: ao invés dos *oligoi*, *aristoi* e *demoi*, Aristóteles mostra nesse texto a situação real de Atenas e suas leis em desenvolvimento numa gradual tensão e litígio principalmente entre ricos e pobres. Nesse sentido, fica a parecer que a tripartição política aristotélica delineada na *Política* nada mais passa do que uma idealidade, e que o campo político se resume a dois polos. É verdade que autores como Aristóteles, como demonstra em *A constituição de Atenas*, tem consciência de uma tendência no seu contexto de uma polarização real entre ricos e pobres, entretanto esta percepção social “realista” não implicaria que os antigos teriam uma visão mais legítima do que é política se elencassem corretamente as partes da sociedade como duas e não como três. Neste ponto a crítica de Rancière é a de que a política surge não apenas quando uma parte não é percebida ou contada, mas que também esta parte possa representar *o todo da comunidade* ao se identificar com a propriedade comum a toda pólis que os iguala, no caso dos atenienses, a liberdade.

Não há política simplesmente porque os pobres se opõem aos ricos. É necessário antes dizer que é a política – isto é, a interrupção dos simples efeitos de dominação dos ricos – que faz existir os pobres como entidade. A pretensão exorbitante em ser o todo da comunidade não faz mais que efetuar, a sua maneira – aquela de um partido – a condição da política” (RANCIÈRE, 1995, p. 31, tradução nossa).⁹

⁸ La politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part.

⁹ Il n'y a pas de la politique simplement parce que les pauvres s'opposent aux riches. Il faut bien plutôt dire que c'est la politique – c'est-à-dire l'interruption des simples effets de la do-

Rancière insiste acerca da noção de *parte de nenhuma parte* como um *rompimento* de uma certa ordem estabelecida e não circunscrita a uma simples distinção ou critério prévio que é, por excelência, o âmbito da política. Em contraponto à política, Rancière nos define uma noção de *ordem policial* ou *polícia* que é um certo estado comum ou partilhado de proceder e de operar no mundo conforme os efeitos de uma perspectiva estabelecida e normalizada, onde se está mais ou menos previsto os discursos, locais e tarefas de cada um ou de cada grupo. A organização, a distribuição do poder e o local legítimo das partes que compõe a sociedade fazem parte da ordem policial.

Chamamos geralmente com o nome de política o conjunto de processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares, funções e sistemas de legitimação desta distribuição. Eu proponho dar um outro nome a esta distribuição e ao sistema destas legitimações. Eu proponho de chamar *polícia* (RANCIÈRE, 1995, p. 51, tradução nossa).¹⁰

Rancière nos propõe um delineamento histórico em que a negação da política ocorre quando há um ofuscamento da *parte de nenhum parte*, dos expropriados que não tem qualquer qualidade e nem são notados na ordem policial ou polícia. A ideia de uma suposta política em que só há parcelas da sociedade e que todo o trabalho político se resume em balancear essas partes seria um erro comum também para a política da contemporaneidade. Minorias étnicas e religiosas, associações sindicais, grupos de técnico ou qualquer multiplicidade seriam apenas parcelas a serem balanceadas na partilha do bem comum da comunidade. Este é o ponto que seria a *antipolítica* para Rancière: a negação que existe uma *parte de nenhuma parte* e tudo já está ou pode ser contabilizado na disputa das partes e das qualidades de uma sociedade.

mination des riches – qui fait exister les pauvres comme entité. La prétention exorbitante du démos à être le tout de la communauté ne fait qu'effectuer à sa manière – celle d'un *parti* – la condition de la politique.

¹⁰ On appelle généralement du nom de politique l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agregation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et fonctions et le système de légitimation de cette distribution. Je propose de donner un autre nom à cette distribution et au système de ces légitimations. Je propose de l'appeler *police*.

A massa dos homens sem propriedade se identifica com a comunidade em nome do erro que não cessam de lhe fazer por aqueles cujo a qualidade ou a propriedade tem por efeito natural o de rejeitar [o erro] na inexistência daqueles que não tem “parte em nada”. É em nome do erro que lhe é feito pelas outras parcelas que o povo se identifica ao todo da comunidade. Este que é sem parte – os pobres antigos, o terceiro estado ou o proletariado moderno – não pode efetivamente ter outra parte a não ser o tudo ou o nada. Mas também é pela existência desta parte de nenhuma parte, deste nada que é tudo, que a comunidade existe como comunidade política, quer dizer, como dividida por um litígio fundamental, por um litígio que traz acerca da contagem das suas parcelas antes mesmo de trazer seus “direitos”. O povo não é uma classe entre outras. Ela é a classe do erro/engano que faz erro à comunidade e a institui como “comunidade” do justo e do injusto¹¹ (RANCIÈRE, 1995, p. 28, tradução nossa).

Rancière acredita que a democracia, de modo exemplar a democracia ateniense, torna escandalosa a teorização de filósofos antigos como Platão ou Aristóteles. A democracia ateniense é um exemplo do que pode ser fruto de uma política da *parte de nenhuma parte*, pois a democracia se funda na pura artificialidade de uma igualdade entre as partes (a liberdade compartilhada), sem nenhum princípio fundamental que a justifique, e meramente pautada na contingência de uma ordem social. Não há uma *arkhé* ou um princípio a que se atribui a igualdade da democracia ateniense. Nem há uma certa lógica de distribuição das partes do bem comum justificável (ordem geométrica), já que o *demos* seria caracterizado pela ausência de uma característica peculiar e que reivindica uma universalidade de falar pela comunidade graças a uma identidade com uma característica comum que iguala os homens à liberdade.

¹¹ La masse des hommes sans propriétés s’identifie à la communauté au nom du tort que ne cessent de lui faire ceux dont la qualité ou la propriété ont pour effet naturel de la rejeter dans l’inexistence de ceux qui n’ont “part à rien”. C’est au nom du tort que lui est fait par les autres parties que le peuple s’identifie au tout de la communauté. Ce qui est sans part – les pauvres antiques, les tiers état ou le prolétariat moderne – ne peut en effet avoir d’autre part qu le rien ou le tout. Mais aussi c’est par l’existence de cette part des sans-part, de ce rien qui est tout, que la communauté existe comme communauté politique, c’est-à-dire comme divisée par un litige fondamental, par un litige qui porte sur le compte de ses parties avant même de porter sur leurs “droits”. Le peuple n’est pas une classe parmi d’autres. Il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l’institute comme “communauté” du juste et de l’injuste.

Assim, uma sociedade em que se vê atuar a parte de nenhuma parte não admite uma ordem natural ou uma lei divina que explique o modo como a sociedade é disposta, pois sua própria disposição é de estar fora do conjunto social.

Há política quando a contingência igualitária interrompe como “liberdade” do povo a ordem natural das dominações, quando esta interrupção produz um dispositivo específico: uma divisão da sociedade em parcelas que não são “verdadeiras” parcelas; a instituição de uma parcela que se iguala ao todo em nome de uma “propriedade” que não lhe é própria, e de um “comum” que é a comunidade de um litígio.¹² (RANCIÈRE, 1995, p. 38, tradução nossa)

A tese de Rancière é que a política, tanto no seu aspecto de dominação, quanto nas suas possibilidades emancipadoras, só surge a partir de uma mau cálculo ou má contagem na ordem da partes do todo e da reivindicação dessa parte, por direito, falar pela comunidade. Nesse sentido a política ganha uma dimensão diferente ao que estamos acostumados, pois não trata mais de uma política da ordem aritmética (como já abordado, a noção de um cálculo de ganhos e perdas entre as partes). E tampouco a política como constitutiva daqueles que são *parte de nenhuma parte* pode se resumir a uma ordem geométrica onde há uma igualdade entre as partes da comunidade consideradas conforme seu valor próprio.

Visto este breve panorama do *La Mésentente* de Rancière, qual o questionamento que Alain Badiou pode fazer frente a definição de política e a divisão conceitual entre política e ordem policial? Lembremos que Badiou e Rancière são de uma geração similar, marcada pelos eventos de 1968, com uma base acadêmica não muito distante: ambos tiveram impulso teórico no marxismo e tiveram como influência Althusser, ao qual ambos elaboram críticas severas posteriormente. Badiou constitui também uma crítica à filosofia política, uma vez que Badiou delimita bem a relação de política com a filosofia. A filosofia para Badiou não tem objeto específico, mas se constitui a partir de uma reflexão sobre certos

¹² Il y a de la politique quand la contingence égalitaire interrompt comme “liberte” du peuple l’ordre naturel des dominations, quand cette interruption produit un dispositif spécifique: une division de la société en parties qui ne sont pas de “vraies” parties; l’institution d’une partie qui s’égale au tout au nom d’une “propriété” qui ne lui est point propre, et d’un “commun” qui est la communauté d’un litige.

procedimentos ou condições de verdade. Essas condições de verdade que permitem o filosofar seriam: o amor, a arte, ciência e também a política. Não entraremos em detalhes sobre os conceitos de Badiou acerca do que é filosofia, apenas indicamos aqui sua ligação com outras fontes constitutivas, como bem explicita Dias: “Toda a sua obra [de Badiou][...], supõe, para a filosofia, uma subordinação a domínios que lhe são externos: a filosofia é sempre acolhimento de verdades e as verdades são sempre externas à filosofia” (DIAS, 2011, p. 76).

Badiou apoia algumas partes, bem como sintetiza e critica em um capítulo¹³ do *Abrégé de Metapolitique* o trabalho do *La Méésentente* de Rancière. Um ponto que considera fundamental no *La Méésentente* é uma certa condição ou metodologia da igualdade em Rancière. Longe de uma sistematização da igualdade numa teoria, há na opinião de Badiou uma inscrição da igualdade na desigualdade ao surgir a política dentro da ordem policial. Badiou também identifica uma certa teoria da lacuna em Rancière, isto porque a política surge no momento em que um dado todo não contabiliza uma certa coletividade entre as partes contadas. O coletivo desconsidera uma certa parcela da coletividade. Logo, o único meio dessa parcela da coletividade surgir e reparar um erro é se colocando como a legítima representante da própria comunidade: “Neste sentido, o ‘nós não somos nada, sejamos tudo’ da *Internacional* resume toda política (da emancipação ou da igualdade)”¹⁴ (BADIOU, 2005, p. 115, tradução nossa).

Existem entretanto algumas críticas propostas por Badiou como, por exemplo, acerca da não categorização e explicitação ontológica dos termos utilizados. Rancière utiliza termos como *nada* e *vazio*, sem entrar em detalhes acerca destes conceitos. Em política não há necessidade ou obrigatoriedade em utilizar termos baseados em ontologia, mas, como Rancière tenta constituir uma teorização filosófica, se torna responsável por embasar ou vincular seus termos a uma ontologia. Acreditamos que Badiou tem razão quanto a reivindicação de exigir um embasamento ontológico às categorias de Rancière para que fuja da ambiguidade de termos ou, pelo menos, que ligue o seus termos a um outro teórico para esclarecimento do seu vocabulário.

¹³ Capítulo 8 da referida obra: *Rancière et l'apolitique*.

¹⁴ En ce sens, le : “nous ne sommes rien, soyons tout” de L'Internationale récapitule toute politique (d'émancipation, ou d'égalité).

Outra problemática para Badiou é que Rancière, ao querer criar um espaço para a manifestação da verdadeira política dos *parte de nenhuma parte*, esqueceria que a política é uma processo organizado onde necessita de estratégia e direcionamento.

Seus livros [de Rancière] não são nem conclusões nem directivas, mas cláusulas de prisão. Você virá a saber o que a política não deve ser, você saberá mesmo o que terá sido e já não é, mas nunca o que está dentro do Real, e menos ainda o que se deve fazer para que algo exista. Mas e se, no sentido de retornar a este ponto, Rancière não está fazendo nada além de repetir a essência do nosso tempo? E se, em questões políticas, esta essência foi simplesmente a de não concluir, a de prescrever nada?¹⁵ (RANCIÈRE, 1998, p. 125, tradução nossa)

Badiou parte da ideia que só é possível criticar uma política tendo em vista uma outra política. Isto significa que é preciso pensar um outro critério que não o que se encontra na sociedade vigente para pensá-la criticamente e gerar prescrições de mudança. Tal colocação é questionável: não é impossível uma teorização que queira apenas gerar um campo vazio para algo além de um estado de situação atual, o que de fato ocorre na obra de Rancière. Porém, a crítica de Badiou é parcialmente válida, pois, ainda que Rancière não pense numa outra política como ponto de apoio de sua crítica, uma estratégia do que é possível fazer dentro dos limites de uma ordem policial não deve ser descartada. Se a ordem policial é um certo estado de procedimentos regulares vigentes, como nos retiramos deste estado? Como nos organizamos para criar um esteio para a verdadeira política quando e se ela surgir? “Rancière falha em dizer que todo processo político, mesmo no sentido que ele a entende, manifesta-se como um processo organizado”¹⁶ (BADIOU, 1998, p. 137, tradução nossa). Rancière, como observamos, utiliza termos como sociedade ou ordem policial para criticar um certo estado de situação. A irrupção de uma modificação na

¹⁵ Ses livres ne sont ni des conclusions ni des directives, mais des clauses d'arrêt. Vous saurez ce que la politique ne doit pas être, vous saurez même ce qu'elle aura été et n'est plus, mais jamais ce qu'elle est dans le réel, et encore moins ce qu'il importe de faire pour qu'elle existe. Mais si justement Rancière ne faisait sur ce point que répéter l'essence de notre temps? Si, en matière politique, cette essence était justement de ne pas conclure, de ne rien prescrire?

¹⁶ Rancière omet de dire que tout processus politique, même au sens où l'entend, se montre comme processus organique.

percepção social desse estado de situação não ocorre também sem organização e disciplina. *A parte de nenhuma parte* não transformam a organização social repentinamente. Esta questão da organização e da articulação, mesmo dentro da repressão normativa da ordem policial, deve ser a questão exigida dentro dos próprios pressupostos de Rancière.

Badiou também censura Rancière por excluir uma figura relevante na política que é a noção do militante político. A questão é que a militância política em boa parte do século XX, foi vinculada a uma ideia de partidos que disputam entre si o poder e a figura do Estado. A pergunta de Badiou a Rancière se volta também ao próprio interrogador: Como organizar a militância política desvinculada de um partido?

A figura subjetiva central da política é o militante político, uma figura totalmente ausente do dispositivo de Rancière. Tocamos aqui o debate mais importante do final do século XX: a política ainda pode ser pensada sob a forma de o partido? É o militante político, inevitavelmente, o militante do partido?¹⁷ (BADIOU, 1998, p. 137, tradução nossa).

A questão da crise da forma partido na atualidade é um ponto comum no pensamento entre Badiou e Rancière. A noção de partido sobre uma certa tutela do Estado na formas democráticas atuais apresentam, segundo Badiou, um descrédito da população quanto às suas possibilidades de inovação e renovação da sociedade. Entretanto, como reconhece Badiou, não existe no momento nenhum horizonte histórico de que mudança advirá ou que nova forma de fazer política surgirá. Acerca de tal asserção sobre uma forma de fazer política inovadora e diferente, nem mesmo temos a certeza de se haverá tal mudança. Torna-se, assim, difícil aceitar uma cobrança de uma organização e estratégia de Badiou à Rancière, se o próprio Badiou não vislumbra como devemos nos preparar para o abandono do modelo partidário como conhecemos. Nesse sentido, a recepção crítica do *La Méésentente* na obra *Abrégé de Metapolitique*, mais do que mostrar os limites da noção de política como *parte de nenhuma*

¹⁷ La figure subjective centrale de la politique, c'est le militant politique, figure totalement absente du dispositif de Rancière. Or, nous touchons sur ce point au débat le plus important de cette fin de siècle: la politique peut-elle encore être pensée dans la forme du parti? Le militant politique est-il nécessairement le militant de parti?

parte, apresenta como consequência inesperada mostrar as próprias aporias da sociedade contemporânea no litígio de novos modelos de política.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BADIOU, A. *Abrégé de Metapolitique*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

DIAS, B. M. *Acontecimento, Verdade e Sujeito: A Política como Condição da Filosofia em Alain Badiou*, Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Lisboa, Lisboa: [s. n.], 2011.

RANCIÈRE, J. *La Mésentente*. Paris: Galilée, 1995.

Foucault e a tragédia da separação entre poder e verdade: implicações éticas e epistemológicas

Gabriela Maia Rebouças

(UNIT)

Carla Jeane Helfemsteller Coelho Dornelles

(UNIT)

INTRODUÇÃO: QUAL FOUCAULT?

Este ensaio se envereda em explorar, através das leituras de Foucault, as implicações éticas e epistemológicas da separação entre poder e verdade, narradas através da tragédia grega, mais especificamente na peça de Sófocles intitulada Édipo-rei. Aqui apresentamos uma primeira impressão de como a separação entre poder e saber, entre política e verdade, está enraizada na maneira como as sociedades liberais constituíram suas instituições, especialmente na forma como o direito estrutura sua racionalidade.

Antes, porém, é preciso reconhecer qual Foucault guiará este trabalho. O Foucault que escreve *A verdade e as formas jurídicas* (1974), a partir das conferências na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973, é o Foucault que está escrevendo *Vigiar e Punir*, lançado no ano seguinte (1975), que também está envolvido com o Grupo de Informações sobre as Prisões – GIP¹. Se, neste contexto, Foucault esboça algum interesse pelo direito,

¹ O GIP (Grupo de Informações sobre as Prisões) foi fundado em 1971 por Michel Foucault e outros intelectuais ativistas para discutir a condição penitenciária, problematizar seus fundamentos e dar voz aos detentos. Impulsionados pela dissolução de movimentos de esquerda que redundaram na prisão de muitos militantes políticos, o GIP pretendeu construir um canal aberto de discussão da intelectualidade com os detentos. As ações do GIP redundaram, entre outras coisas, na entrada no sistema carcerário de jornais e informações, acentuando a politização de tais movimentos. Com as intenções divulgadas em um manifesto em 8 de fevereiro de 1971, o GIP impulsionou igualmente a criação de outros grupos, ligados aos asilos, à saúde, às condições de trabalho (FOUCAULT, 2006, pp. 1-3).

perceptível no Curso em defesa da sociedade (1975-1976), ato contínuo, lançaria o primeiro volume da *História da Sexualidade – a vontade de saber*. Portanto, suas pesquisas sobre os regimes de verdade a partir do dispositivo da sexualidade, seu retorno aos antigos, sua preocupação ética já estão em ebulição. É plenamente possível, portanto, inserir este Foucault na fronteira de sua última fase, o último Foucault, como disse Paul Veyne (1985). Um Foucault que pensará a ética a partir das tecnologias de si e a colocará em implicação direta com a política e com a liberdade.

Ao lado das implicações éticas, as implicações epistemológicas são também decisivas para os regimes de verdade que se estabeleceram a partir das formas jurídicas. Os sistemas jurídicos contemporâneos ainda reverberam com muita ênfase o ideal de imparcialidade e neutralidade como afastamento da ideologia ou da política, de modo que o discurso sobre a legitimidade da justiça aprofunda a cisão entre política e verdade, ficando o direito, decerto, como guardião desta última. Ora, Foucault vai mostrar que os regimes de verdade, os regimes de provas que de certo modo marcaram a antiguidade, mas também a idade medieval e a modernidade são procedimentos que ritualizam o acesso à verdade sem garantias de sua substancialidade. Mas como, de fato, não estão fora desta trama entre poder e saber, acabam por nos cegar, como a Édipo, em sua jornada trágica.

Tomando como reflexão metodológica as proposições de Adorno² (1986), quando reflete sobre a forma possível para a verve filosófica crítica no presente, este ensaio enlaça a narrativa grega com as leituras de Foucault, para reconhecer que a representação da pureza do saber verdadeiro em oposição ao poder político é uma condição trágica sob a qual

² Para Adorno, “o ensaio se torna verdadeiro em seu avanço, que o empurra para além de si mesmo, e não na obsessão por ‘fundamentos’ como quem cava em busca de tesouros” (1986, p. 177). Em sentido bastante aproximado, Foucault também coloca o ensaio como uma verve crítica, ao questionar: “*Mais qu’est-ce donc que la philosophie aujourd’hui – je veux dire l’activité philosophique – si elle n’est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu’on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement ? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu’il veut, de l’extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comme la trouver, ou lorsqu’il se fait fort d’instruire leur procès en positivité naïve ; mais c’est son droit d’explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l’exercice qu’il fait d’un savoir qui lui est étranger*” (FOUCAULT, 1984, p. 13). O que fica perceptível na proposta apresentada é que o ensaio é uma atitude, uma verve orientada para a crítica, para a perspectiva de um sujeito, que produz conhecimento e se põe a superá-lo, transformá-lo incessantemente. Assim, o ensaio se manifesta como consciência histórica e emancipação.

o homem ocidental se vê envolvido historicamente. Esta questão central deverá ser conectada ora com as implicações éticas e epistemológicas de tal cisão, ora com a problemática jurídica de construir uma perspectiva puramente repressiva do poder e da ideologia, opondo-os à verdade e ao saber e, a estes, reservando um lugar superior no altar da justiça.

ÉDIPLO PARTIDO: EM BUSCA DE SI MESMO, DIANTE DE UM CAMINHO BIFURCADO

Provavelmente Sófocles não escreveu Édipo-Rei para fazer de Jocasta um objeto de desejo e disputa. Infortúnio trágico pela ignorância: é sobre um homem que procura fugir de seu destino, superar os deuses, mas fica cego no poder. É sobre a cisão trágica entre poder e verdade que Édipo será erguido. Uma tragédia política, colocando em jogo a possibilidade da verdade, verdade como *aletheia*, como desocultamento. É na condição de ver e, simultaneamente, de estar cego, que Édipo se movimenta.

Aliás, a representação da justiça, entre os gregos, era pela Deusa Diké, que, ao contrário da romana, tinha os olhos bem abertos (FERRAZ JR, 2007, p. 33), porque ver era, sem dúvida, uma das capacidades mais apreciada pelos gregos. Olhos abertos para a verdade, a razão e a beleza. Por isso, na peça, é a ignorância, o não ver que condiciona o tempo todo o destino trágico de Édipo.

Não à toa, é Tirésias, um cego, quem é o sábio e revelará a verdade, a verdade que Édipo não quer ver. Sentindo-se traído e cobiçado pelo seu poder, é um homem comum, um pastor (outro personagem), que trará a prova da verdade. É, enfim, do desencontro entre saber e poder, entre verdade e poder que esta tragédia se desenvolve. Um homem partido, em busca de si mesmo, perdido nos caminhos bifurcados.

De alguma maneira esta cisão entre poder e saber estará também representada na forma como o direito pensa a imparcialidade e a neutralidade dentro do processo judicial. A narrativa jurídica pretende estabelecer uma conexão legitimadora com o saber e, a um só tempo, desatrelar-se de qualquer ideologia, dissimulando as relações de força que estão em sua base³. Ou seja, o direito tentará historicamente opor verdade e ideologia na

³ Cf. a noção de poder de violência simbólica de Pierre Bourdieu, trabalhada no direito brasileiro, entre outros, por Ferraz Jr. (2007, p. 277), assim sintetizada: poder capaz de impor significações como legítimas, dissimulando as relações de força que estão no fundamento da própria força.

construção das categorias da neutralidade e do arbítrio, creditando-se o poder de dizer a verdade isenta de ideologia, não submetida à contingência da história e reforçando a crença no universal (BOURDIEU, 2001).

Um breve relato sobre Édipo pode ser assim narrado. Como adverte Rachel Gazolla (2001), em seu livro “Para não ler ingenuamente uma tragédia grega”, a ambientação da tragédia é a *polis* e seus heróis estão visceralmente ligados à comunidade. Como ritual, substantivo, e não com a denotação de adjetivo, que posteriormente o romantismo alemão⁴ lhe conferiu, o termo tragédia narra o ritual de purificação sagrado que liga os homens e os deuses. Entre excessos e erros, a tragédia expia a culpa.

Assim, Édipo é filho de Jocasta e Laios, destinado pelos deuses a matar o seu próprio pai. Na tentativa de fugir das palavras do oráculo, Laios o marca nos pés, para que ele mal pudesse andar e Jocasta o entrega a um escravo para ser morto. O escravo, com pena da criança, entrega-a a um pastor para que a leve a um lugar distante, evitando-se a profecia. Édipo recebe este nome de seus pais adotivos Políbio e Mérope, vivendo em Corinto. Já crescido, é insultado por um bêbado (insano?), que diz não ser Édipo filho de seu pai, o que o motiva a procurar o oráculo de Delfos, onde vê narrada toda a sua desgraça (SÓFOCLES, 1990).

Na tentativa de fugir de seu destino, deixa Delfos em rumo oposto a Corinto, o que o faz, na bifurcação, encontrar com a comitiva de Laios que ia a Delfos. Desentendem-se e Édipo começa a cumprir sua profecia, matando seu pai (um pai que ele ignora). A cisão entre poder e saber vai sendo reveladora. No próximo ato, é a esfinge que ele enfrenta e, com sabedoria (verdade), decifra seu enigma, ganhando o poder da cidade. Aclamado Rei, desposa a viúva Jocasta, sua mãe, com quem tem três filhos amaldiçoados. A profecia segue em curso. E a cidade é quem sofre com os erros de Édipo, um rei que tem poder, mas não o poder contra os deuses, e que, portanto, não é senhor do seu destino (SÓFOCLES, 1990).

O desenrolar desta peça leva Édipo a se supor enredado numa conspiração política, como se Creonte, irmão de Jocasta, quisesse-lhe tomar o

⁴ Roberto Machado (2003) faz detalhada pesquisa em torno do nascimento do trágico, aprofundando as diferenças entre a tragédia e o trágico, e apontando a modernidade, num corte foucaultiano, como elemento de surgimento de uma filosofia do trágico, com Schiller. Aliás, se com esta obra Roberto Machado se coloca como um pensador do trágico, em outros trabalhos como *Ciência e Saber* (1982), ele se insere entre os comentaristas e estudiosos de Michel Foucault em literatura portuguesa.

poder. A partir deste momento, refuta toda a verdade que lhe chega como mentira. O poder que ele tem, como rei, não lhe garante a verdade, a sabedoria. Ao contrário, o sábio é um cego. E mesmo sendo rei, tendo o poder da cidade, não consegue livrar a cidade da maldição, porque a tragédia se alimenta de sua ignorância, que cresce quanto mais se vê ameaçado em seu trono.

Há diversas passagens que expressam diretamente esta oposição entre ver e estar cego, entre poder e não poder, marcadas pelo diálogo entre Édipo, o rei, que tem poder e Tirésias, o cego, que sabe a verdade. Tirésias dirá, em várias passagens que Édipo não sabe quem é. Há também o lamento de Tirésias que reputa “como é terrível a sapiência, quando quem saber não consegue aproveita-la” (SÓFOCLES, 1990, p. 34) e Édipo, diante da revelação trágica de seu destino, desacredita Tirésias, dizendo que nada do que ele diga valerá. Tirésias continuará falando, “se ao lado da verdade há sempre força, creio” (SÓFOCLES, 1990, p. 38). Os duplos se multiplicam num jogo de espelhos, quando não se reconhece mais a imagem e o reflexo. A tragédia grega e seus excessos. O ritual e expiação do erro.

Importa também destacar a aproximação que Tirésias faz entre verdade e liberdade quando diz: “Sou livre; trago em mim a impávida verdade” (SÓFOCLES, 1990, p. 36). Mas de toda a sorte, Tirésias se liberta pela verdade, mas não tem o poder que Édipo, rei, possui. Por outro lado, Édipo, cego pelo poder, não consegue enxergar a verdade sobre si.

A LEITURA DE FOUCAULT SOBRE ÉDIPPO

Foucault toma Édipo em uma de suas abordagens sobre as implicações entre a verdade e o poder, na obra “A verdade e as formas jurídicas”. Lá, Foucault (2003, pp. 50-1), em outros termos, sentencia: A representação da pureza do saber verdadeiro em oposição ao poder político é uma condição trágica sob a qual o homem ocidental se vê envolvido historicamente.

Logo no início dessa obra, Foucault (2003, pp. 7-8) esclarece os três eixos da pesquisa que estava ali apresentando: em primeiro lugar, “como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais?”; em segundo lugar, um eixo metodológico, que consiste em proceder a uma análise de discursos como estratégias e jogos do poder, e; em terceiro lugar, como encontro dos dois primeiros, numa reelaboração da teoria do

sujeito, que enuncia esse discurso ou a quem esse discurso é direcionado e ainda, que participa das práticas sociais.

O direito, assim, é um dos possíveis lugares de percepção deste itinerário, um objeto de observação que nos permite perguntar: como as práticas judiciárias (e ele está pensando mesmo nos atos concretos de operacionalização do direito) se tornam, historicamente, “uma das formas pela qual nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade”? (FOUCAULT, 2003, p. 11).

Mas a nós interessa mais de perto a leitura que Foucault faz do texto de Sófocles, nas duas primeiras conferências. E se é a suposta ignorância de Édipo que parece alimentar a tragédia, Foucault chama a atenção que é o poder político que está em jogo. Logo no título, Sófocles aclama: Édipo-Rei, e não Édipo assassino ou incestuoso. Por outro lado, em momento algum Édipo teme pelo que pode ter feito, mas sim teme pela possibilidade de perder o poder, o trono, de ser a causa dos infortúnios da cidade e só poder curá-la perdendo o próprio poder.

Mas há também um saber que alimenta Édipo, um saber implicado com este poder. Um saber que o permite, sozinho, em sua busca, em seu encontro, desvendar o enigma da esfinge, tornando-o poderoso diante de Tebas. Um saber que o faz buscar Delfos, deixar Corinto, chegar a Tebas e querer agora, diante de tamanha peste e tragédia, encontrar sozinho também aquele que é a causa de todos os males: ele mesmo.

Foucault percebe que Sófocles organiza a tragédia construindo a verdade através de um mecanismo que ele chama de Lei das Metades. Num primeiro momento, a verdade é anunciada por Apolo e confirmada pelo adivinho Tirésias. A verdade chega como profecia, como algo que deve se realizar no futuro. As duas metades do presente são representadas por Édipo e Jocasta, que enunciam a própria ação. Mas o jogo de metades se completa no passado com o derradeiro testemunho do escravo que levou a criança dos braços de Jocasta e do pastor que recebeu a criança e a levou até Corinto. Passado, presente e futuro. Escravos, homens e deuses. A verdade só se completa na junção das metades.

Por outro lado, a tragédia de Édipo-Rei está cheia de referências aos procedimentos, aos jogos da verdade. O desafio de jurar, a integridade e consciência de cada um em relação ao público, com os outros, e em

relação aos deuses. O poder está em estreita relação com o saber. Poder e saber/verdade estão em um jogo de duplos, ora um exclui o outro, ora um viabiliza o outro. Portanto a relação de implicação está perceptível.

Mas Édipo já mostra a mudança em curso. Édipo é rei, é poderoso, mas não sabe seu destino, não conhece o que macula sua existência, não consegue se livrar da tragédia profética. O mito reforça que o poder político é cego, que o verdadeiro poder é aquele que está relacionado aos deuses, ou às essências. “Com Platão se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder” (FOUCAULT, 2003, p. 51). E em seguida Foucault (2003, p. 51) é enfático: “o poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber”.

No início da terceira conferência, Foucault (2003, p. 54) continua ainda a análise de Édipo e mostra como o regime de duelo vai aos poucos cedendo lugar a um outro regime: entra em cena a figura do pastor que testemunha o ocorrido no passado. Ele, uma simples e humilde testemunha, é capaz de determinar a verdade e condicionar o poder. Portanto, está em curso um longo processo de opor poder e verdade e, nessa dissociação, nascem conjuntamente as formas racionais de prova e demonstração, das quais o inquérito faz parte (no sentido do inventário, do memorando, da enciclopédia, enfim).

No decorrer destas conferências, a cisão entre poder e saber evoca a crítica de Nietzsche, segundo a qual o conhecimento foi inventado, não tem origem. E precisamente porque foi inventado, não há um conhecimento, um saber que não seja fruto das relações de poder e luta, das estratégias. Não há um conhecimento que faça parte da natureza, que seja instinto. Entre o conhecimento e o mundo, conhecimento e as coisas a conhecer, há uma relação de violência, de dominação, de poder e de força (FOUCAULT, 2003, pp. 17-18).

Assim, a medida da crítica de Nietzsche trazida por Foucault o permite afirmar que: se o saber é fabricado pelas relações de poder, não é a ideologia uma espécie de véu sob o qual o sujeito de conhecimento não consegue enxergar a verdade. A ideologia é o estigma das condições políticas e econômicas de existência através do que se formam os sujeitos de conhecimentos e, por conseguinte, as relações de verdade (FOUCAULT, 2003, pp. 25-26).

DEPOIS DO ATO, O VAZIO DE NÓS MESMO. TRAGÉDIAS EM CURSO

O pano fecha, o público se ausenta e o vazio preenche. Catarse e expiação de Édipo, ele pode agora partir para um não lugar – o exílio. Nem herói, nem rei, nem assassino. Banido da vida, pelo destino cumprido.

O alinhamento entre as personagens de Sófocles e Foucault não poderia dar em outro lugar. Há, em todo dito de Foucault, um não dito, um vazio. E se sua obra tem um forte apelo literário, é da tragédia que ela se alimenta. A história trágica de um homem, suas guerras, derrotas, sofrimentos, sob o manto fantasioso de um herói. De um sujeito vencido pelas tramas de poder, enredado, condenado a um destino errante, condenado à morte, à singularidade e à temporalidade. É possível, no entanto, com o Foucault tardio⁵, pensar também na imanência de uma subjetivação que produza vida, que retome o cuidado e a estética de uma vida ética.

Este alinhamento entre as personagens de Foucault e Sófocles também permite reforçar a idéia de que o poder, nas práticas das relações sociais, manipula a verdade tentando ocultar a ideologia que a fabrica, pensamento tipicamente moderno.

Mas o que nos resta depois do diagnóstico da cisão entre poder e saber, entre ideologia e verdade?

É preciso unir esse sujeito partido, ou reinventá-lo. Reinventá-lo numa prática, um sujeito *ethos*. E assumi-lo, com todos os riscos de dor, erro e prazer. No último Foucault temos ainda uma derradeira provocação: a noção de *pahresia*, de franco falar, “a verdade pondo a vida à prova: trata-se de ver até que ponto as verdades suportam ser vividas e de fazer da existência o ponto de manifestação intolerável da verdade” (GROS, 2004, p. 165). O reencontro entre saber e poder nos lança no desafio ético da ruptura, da prova e da *práxis*. Mas para a ética, assim como para a verdade, é preciso coragem.

⁵ Uma vasta produção de comentadores brasileiros tem se dedicado a esta fase por alguns identificada como ética, ao lado da arqueológica e genealógica (ORTEGA, 1999; EIZIRIK, 2005). Concentram-se em suas obras finais da *História da Sexualidade*, volume II e III, respectivamente, *L'Usage des Plaisirs* (1984) e *Le Souci de Soi* (1984). Ademais, exploram a publicação do curso de 1981-1982 no Collège de France, intitulado *A Hermenêutica do sujeito* (2004a), além dos escritos e ditos que na edição brasileira de Manoel Barros da Motta ganharam o subtítulo de *Ética, Sexualidade, Política* (2004b), editada pela Forense Universitária.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. O ensaio como forma. In: COHN, Gabriel. *Theodor W. Adorno sociologia*. São Paulo: Ática, 1986, pp. 167-187.
- BOURDIEU, P. Lês juristes, gardiens de l'hypocrisie collective. In: CHAZEL, F. et COMMAILLE, J. *Normes juridiques et regulation sociale*. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1991.
- EIZIRIK, Marisa F. *Michel Foucault: um pensador do presente*. 2 ed., Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2005.
- FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão e dominação*. 4 ed., São Paulo: Atlas, 2007
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité III. Le Souci de Soi*. Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Moraes. Rio de Janeiro: Nau editora, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewaldo e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. Ditos e Escritos V. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.
- FOUCAULT, Michel. Manifesto do GIP (1971). In: *Estratégia, poder-saber*. Coleção Ditos e escritos IV, org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta, Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro, 2 ed., Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006, pp. 1-3.
- GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia*. São Paulo: Loyola, 2001.

GABRIELA MAIA REBOUÇAS
CARLA JEANE HELFEMSTELLER COELHO DORNELLES

GROS, Frederic. A parrhesia em Foucault, in: _____. *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. 2 ed., Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

VEYNE, Paul. Le dernier Foucault et sa morale. *Critique*, Paris, Vol. XLII, nº 471-472, 1985, pp. 933-941.